

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUACÃO EM EDUCAÇÃO E FORMAÇÃO HUMANA
VANESSA LORENA ANASTÁCIO**

**UM POVO DA PALAVRA:
RESONÂNCIAS DA CULTURA ACÚSTICA NA EDUCAÇÃO
ESCOLAR INDÍGENA XAKRIABÁ**

**Belo Horizonte
2018**

VANESSA LORENA ANASTÁCIO

**UM POVO DA PALAVRA:
RESSONÂNCIAS DA CULTURA ACÚSTICA NA EDUCAÇÃO
ESCOLAR INDÍGENA XAKRIABÁ**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Formação Humana da Universidade do Estado de Minas Gerais, como requisito à obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador: José de Sousa Miguel Lopes
Co-orientador: Josiley Francisco de Souza

Linha de pesquisa: Culturas, Memórias e Linguagens em Processos Educativos.

**Belo Horizonte
2018**

FICHA CATALOGRÁFICA

A534p Anastácio, Vanessa Lorena

Um povo da palavra: ressonâncias da cultura acústica na educação escolar indígena Xakriabá/Vanessa Lorena Anastácio, Belo Horizonte, 2018.

233 f. il., fots., color.

Orientador: José de Sousa Miguel Lopes

Dissertação (mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Educação e Formação Humana. Universidade do Estado de Minas Gerais.

Referências: 187 - 194.

1. Educação escolar indígena. 2. Cultura acústica. 3. Contadores de histórias. 4. Performance. 5. Narrativas orais. I. Universidade do Estado de Minas Gerais. Faculdade de Educação. II. Título.

CDU: 37. 397

Vanessa Lorena Anastácio

**UM POVO DA PALAVRA: RESSONÂNCIAS DA CULTURA ACÚSTICA NA
EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA XAKRIABÁ**

Dissertação defendida e aprovada em 07 de agosto de 2018 pela banca examinadora constituída pelos professores e professoras:

Prof. Dr. José de Sousa Miguel Lopes – Orientador
Universidade do Estado de Minas Gerais

Prof. Dr. Josiley Francisco de Souza – Coorientador
Univerdidade Federal de Minas Gerais

Profa. Dra. Karla Cunha Pádua – Avaliadora interna
Universidade do Estado de Minas Gerais

Profa. Dra. Cirlene Cristina de Sousa – Suplente interna
Universidade do Estado de Minas Gerais

Profa. Dra. Shirley Aparecida de Miranda – Avaliadora externa
Univerdidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. Guilherme Trielli Ribeiro – Suplente externo
Universidade Federal de Minas Gerais

AGRADECIMENTOS

Já é hora minha gente
Eu agora vou rimar
Gratidão e alegria
É o que tenho para falar
Faço o agradecimento
No modo Xakriabá

Vou rimando na sextilha
Que é gostoso de escrever
Tem setilha misturado
Lendo é que você vai ver
É simples e de coração
Meu modo de agradecer

Ao povo Xakriabá
Toda a minha gratidão
Aceitou me receber
Com toda a sua atenção
No calor de suas terras
Nesse sem fim geração

Deus no céu índio na terra
Este lema eu aprendi
Agradeço ao grande Pai
Por tudo até aqui
É difícil ter palavras
Para tudo que vivi

Grande berço onde nasci
Mamãe e papai, obrigada!
Sempre juntos apoiando
Firmando a caminhada
Trazendo sopinha e tudo
Mesmo quando no estudo
Eu varava a madrugada

Vinícius amor sincero
Parceiro, apoiador
Que sonhou junto comigo
Fez até roncar o motor!
Nas Minas, lá no norte
Foi comigo alegre e forte
Acredite, sim senhor!

Se quem lê é uma senhora,
Também pode acreditar!
Tenho agradecimentos
A muita gente para falar
Veremos se até o final
A escrita vai rimar

Lauriza irmã querida
Não posso me esquecer
Nesta caminhada da vida
Sempre alegre o meu viver
Me lembrando de cantar
Para mais leve eu ficar
Nas horas de escrever

Sempre estive a me escutar
Minha família querida
Glória, Aleir, Lauriza,
Vinícius, não se intimida
Quando a intelectualizar
Eu me punha a devanar
Com os autores nesta lida

Eu tive um privilégio
De aprender com Sr. Valdemar
Sempre generoso e atento
Se colocava a me contar
Um pouco do seu saber
Para aqui eu compartilhar

Também outro privilégio
Foi com Deda conviver
Um jovem guerreiro e sábio
Que não para de aprender
Também não para de ensinar
Quem sempre contigo vai ter

Na Reserva fui recebida
Com amor e atenção
Obrigada as famílias
Que guardo no coração
Das aldeias Prata e Imbaúba
Lindos pedaços de chão

Também tem outras aldeias
Lugares por que passei
Custódio, Sapé, Caatinginha
Terras onde caminhei
Sumaré I, Barrero Preto,
Jamais me esquecerei

Lá no Brejo Mata Fome
Conheci um povo amigo
Onde o papo, o arco e a flecha
Me esperavam no domingo
Na quadrilha me encantei
Um bom forró eu dancei
Foi no Riacho Comprido

Não posso me esquecer
É do Grupo de Cultura
Que na aldeia Prata tem
Mas olha, que belezura!
Faz vibrar o maracá
Sempre com brilho no olhar
Estando em qualquer conjuntura

As terras de retomada
Estas pude conhecer
Numa noite de resistência
Vi e ouvi índio a dizer:
“- Luto pelo meu pedaço de chão
E pelo direito de aqui viver!”

Romildo, Neguinho e Célia
Edgar Xakriabá
Jovens sábios nas palavras
Estiveram a me ajudar
Com as histórias de aprender
No modo Xakriabá

O canto de um guerreiro
Também muito me iluminou
Domingos, um proferror
Jovem sábio que cantou
Conhecimento em melodias
Ele mesmo transformou

Me abrigaram em sua casa
Dulcilene e Luiz
Agradeço aos amigos
Que na Reserva eu fiz
Com Dona Mera e Sr. Bioi
Eita, como eu fui feliz!

Dona Célia e seus filhos
Da saudade de lembrar
Das conversas na cozinha
De na terra caminhar
Agradeço à família
Do saudoso Sr. Valdemar

A Preta Xakriabá
Por cuidar de minha saúde
Com o seu saber das ervas
Me deixava em plenitude
Dava-me o rapé sagrado
Esta mulher de virtude

Vanda e Teu em sua casa
Me abrigaram noite e dia
Do tempero desta moça
O lembrar até judia!
Obrigada meus amigos
Pela grande companhia

Dona Joana, professora
Antiga na profissão
Com palavras belas e fortes
Agradeço de coração
Conta casos de amor e luta
Vividos na educação

A todos que me receberam
E contaram uma história
Guardo elas e agradeço
Por dividir a oratória
Se não estão neste papel
Ressoam em minha memória

Ao Miguel e Josiley
Claro, tenho que dizer
Vocês foram fundamentais
Para coragem eu ter
Confiar no meu olhar
No foco que queria dar
Sem medo de escrever

Os meus orientadores
Foram só dedicação
Compartilhamos histórias
Que aprendemos no mundão
Atravessando fronteiras
Na acústica da narração

À equipe do SIE
Também muito agradeço
Tive oportunidades
Que aqui não me esqueço
De estar entre este povo
De pensar em algo novo
Tecendo um (re)começo

Professores Xakriabá
Que conheci no SIE
Coisa boa neste mundo
Foi com todos conviver
Foram três anos intensos
De muita coisa conhecer

À querida Cris Borges
Por me guiar em incentivo
Paula Gobetti e Guilherme T.
Torcendo junto comigo
E a Raquel Amaral
No grupo do povo amigo!

Ao querido Zezé
Famoso José AveLindo
A todo apoio que me deu
Por cada dia sorrindo
Pelo aconchego de sua casa
Para que eu seguisse produzindo

Aos novos amigos feitos
Na turma VIII do mestrado
Dividindo as conquistas
Organizando o embaralhado
Devo lhes agradecer
Por termos juntos caminhado

Também ao PPGE
Devo deixar a minha rima
Digo muito obrigada
E levo grande estima
Feliz por aqui ter passado
Trajetória que me anima!

Agradeço a FAPEMIG
Pelo financiamento
Com a concessão da bolsa
Que veio em bom momento
Pude assim me dedicar
A este grande evento

As histórias são contadas
No tempo vivo da memória
Faz vibrar meu coração
O ouvir uma história
Por isso esta dissertação
Não traz somente a razão
Traz também minha trajetória

De contar e de ouvir
De me incucar com a oralidade
Atinar que aprendemos muito
Dentro da coletividade
De um saber ancestral
A quem diga tradicional
Moldando a realidade

A todos que conheci
Nasta grande empreitada
Fica o agradecimento
Pela força que me foi dada
O Povo Xakriabá
É povo que faz firmar
Não fraqueja na caminhada!

[...] *Eu não tenho velhos livros como eles, nos quais estão desenhadas as histórias do meus antepassados. As palavras dos xapiri estão gravada no meu pensamento, no mais fundo de mim. São as palavras de Omama. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo. Desde sempre, elas vem protegendo a floresta e seus habitantes. Agora é minha vez de possuí-las. Mai tarde, elas entrarão na mente de meus filhos e genros, e depois, na dos filhos e genros deles. Então será a vez deles de fazê-las novas. Isso vai continuar pelos tempos afora, para sempre. Dessa forma elas jamais desaparecerão. Ficarão sempre no nosso pensamento, mesmo que os brancos joguem fora as peles de papel deste livro em que elas estão agora desenhada; mesmo que os missionários, que nós chamamos de “gente de Teosi”, não parem de dizer que são mentiras. Não poderão ser destruídas pela água ou pelo fogo. Não envelhecerão como as que ficam coladas em peles de imagens tiradas de árvores mortas. Muito tempo depois de eu já ter deixado de existir, elas continuarão tão novas e fortes como agora. São essas palavras que pedi para você fixar nesse papel, para dá-las aos brancos que quiserem conhecer seu desenho. Quem sabe assim eles finalmente darão ouvidos ao que dizem os habitantes da floresta, e começarão a pensar com mais retidão a seu respeito?*

Davi Kopenawa Yanomami (2015, p. 65-66)

RESUMO

A voz do contador de histórias desempenha função social e histórica de grande importância na cultura do povo Xakriabá. Assim, buscou-se analisar como a expressão poética dessas vozes ressoam na educação escolar indígena Xakriabá por intermédio de narrativas empreendidas na performance de professores que se configuram também como contadores de histórias. Neste movimento de lançar um olhar mais acurado sobre a presença dos contadores na escola, interessaram-nos particularmente professores de Cultura que também são identificados entre os Xakriabá como narradores da tradição oral. Para o desenvolvimento da pesquisa optou-se por uma perspectiva etnográfica utilizando como instrumentos de coleta de dados a observação participante e a entrevista narrativa. Foi possível compreender o papel dos contadores de histórias na cultura deste povo indígena, sua função de “homens-memória” e de *conhecedores*, e como se dão os modos de aprendizagem nas práticas de produção e transmissão do conhecimento em que os contadores de histórias professores de Cultura atuam. Na escola Xakriabá, o professor de Cultura, bem como os contadores de histórias assumem a função de fazer circular *a cultura, os costumes e as tradições* concebidas no interior da “cultura” do grupo indígena e presentes nas histórias contadas. Observamos ainda a diversidade de narrativas gravadas nesta cultura acústica, mais baseada no som do que na escrita, onde as histórias contadas são o reflexo dos processos de contato *e mistura*, e ressoam em um movimento contínuo de fortalecimento do ser Xakriabá. Percebemos como a educação diferenciada se edifica na escola deste povo indígena a partir das relações que se estabelecem entre diferentes saberes e gerações, na *luta* pelo direito à educação, ao território e à cultura em conformidade com os modos específicos de ensinar e aprender.

Palavras-chave: Educação Escolar Indígena. Cultura Acústica. Contadores de histórias. Performance. Narrativas orais

ABSTRACT

The voice of the storyteller plays a major social and historical role in the culture of the Xakriabá people. This thesis analyzes how the poetic expression of these voices resonates in the Xakriabá indigenous school education through narratives undertaken in the performance of teachers who are also storytellers. While focusing on the presence of storytellers in the school environment, we are particularly interested in teachers of Culture who are also identified among the Xakriabá as oral tradition narrators. For the development of the research, we adopted an ethnographic perspective, using participant observation and narrative interviews as sources of data collection. As a result, it was possible to better understand the role of storytellers in the culture of this indigenous people, their role as "memory men" and *connoisseurs*, and the modes of learning in the practice of production and transmission of knowledge in which these storytellers/teachers of Culture operate. In Xakriabá schools, the professors of Culture as well as the storytellers assume the function of circulating the culture, customs and traditions conceived within the "culture" of the indigenous group and present in the stories told. We could also attest to the diversity of narratives registered in this acoustic culture, based more on sound than on writing, in which the stories told reflect processes of contact and mixing, and resonate in a continuous movement of strengthening Xakriabá identity. We observed how differentiated education is implemented in the indigenous school based on the relationships among different generations and modes of knowledge, in the context of the fight for the right to an education, to their territory and to education, and taking into account specific modes of teaching and learning.

Keywords: Indigenous School Education. Acoustic Culture. Storytellers. Performance. Oral narratives

LISTA DE SIGLAS UTILIZADAS

UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais

SIE – Saberes Indígenas na Escola

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

SEE/MG – Secretaria de Estado da Educação de Minas Gerais

PIEI/MG – Programa de Implantação das Escolas Indígenas de Minas Gerais

FIEI – Formação Intercultural para Educadores Indígenas

SECAD – Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade

TIX – Terra Indígena Xakriabá

TI – Terra Indígena

EEIs – Escolas Estaduais Indígenas

RI – Reserva Indígena

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

RURALMINAS – Fundação Rural Mineira

ATL – Acampamento Terra Livre

PGTA – Plano de Gestão Territorial e Ambiental

GATI – Progesto Gestão Ambiental e Territorial Indígena

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Árvore Barriguda	16
Figura 2: Imagens da Terra Indígena Xakriabá.....	38
Figura 3: Mapa ilustrativo da TIX	41
Figura 4: Certidão Verdum Adverbum.....	45
Figura 5: Túmulos dos mortos na Chacina do Sapé.....	57
Figura 6: Esteios da casa de Rosalino Gomes de Oliveira	58
Figura 7: Estrada dentro da TIX.....	66
Figura 8: Barragem no período da cheia	69
Figura 9: Barragem no período da seca.....	70
Figura 10: Cisternas para armazenamento da água da chuva.....	70
Figura 11: Casa tradicional Xakriabá	72
Figura 12: Paredes pintadas de casa familiar Xakriabá.....	73
Figura 13: Cortejo de casamento na aldeia Imbaúba. Foto autora, 2018.	75
Figura 14: Roda de batuque.....	94
Figura 15: Sr Valdemar Xakriabá.....	95
Figura 16: Aula de Cultura na lapa (caverna) do Cipoal	97
Figura 17: Sr. Valdemar e Sr. Valdinho.	101
Figura 18: Deda Xakriabá.....	102
Figura 19: Aula de Cultura na Escola Estadual Indígena Bukimuju.....	108
Figura 20: Deda Xakriabá no I Encontro da Juventude Indígena Xakriabá.....	108
Figura 21: Aulas de Cultura aldeias Imbaúba I e Prata	137
Figura 22: Dia Memorial na aldeia Sapé.....	153
Figura 23: Dia Memorial na aldeia Sapé.....	154
Figura 24: Deda Xakriabá e Romildo Xakriabá.....	159
Figura 25: Aula de Cultura na Escola Estadual Indígena Oyatomorim.	167
Figura 26: Aula de Cultura na Escola Estadual Indígena Oyatomorim.	168
Figura 27: Roda de Batuque, Grupo de Cultura da Prata.....	171
Figura 28: Roda de Batuque em São João das Missões.....	171
Figura 29: Estudantes da Escola Estadual Indígena Oyatomorim.....	172
Figura 30: Aula de Cultura na Escola Estadual Indígena Bukimuju.....	180

SUMÁRIO

1. IDEIAS SOBRE UM PERCURSO	18
1.1. Sobre “ <i>comer da mesma panela</i> ”, as descobertas metodológicas	27
2. ÍNDIOS XAKRIABÁ: TESSITURAS ETNOGRÁFICAS E TEÓRICAS SOBRE TERRITÓRIO E IDENTIDADE	38
2.1 “ <i>Que o índio é que sempre foi o dono da terra</i> ”	41
2.2 “ <i>Nós somos misturado, mas nós somos filho dessa terra, fruto daqui mesmo</i> ”	59
2.3 Os lugares da pesquisa: aldeia Prata, aldeia Imbaúba I e o espaço “entre”	66
3. “CULTURA ACÚSTICA”: MEMÓRIA E ORALIDADE ENTRE OS ÍNDIOS XAKRIABÁ	78
3.1 Contadores de histórias Xakriabá	83
3.2 Os contadores das histórias que ouvi	92
3.2.1. Sr. Valdemar Xakriabá, aldeia Prata	95
3.2.2. Deda Xakriabá, aldeia Imbaúba I	102
4. CULTURA ACÚSTICA E TRADIÇÃO XAKRIABÁ	110
4.1 O encantado e o encanto	112
4.2 Sobre pessoas e simpatias	117
4.3 <i>Batuque</i> , um canto dançado	122
4.4 Histórias da “bichaiada”	125
4.5 De <i>Várzea Grande até o Rio São Francisco</i> e sobre “ <i>mostrar a verdadeira face</i> ”: <i>narrativas da luta</i>	129
5. QUANDO “O CORPO PUXA A LÍNGUA”: A EDUCAÇÃO ESCOLAR XAKRIABÁ E O DIÁLOGO ENTRE TRADIÇÕES	137
5.1 Educação escolar indígena: um paralelo entre o Brasil e Minas Gerais	139
5.2 Educação Escolar Xakriabá	147
5.3 Educação diferenciada no contexto escolar indígena Xakriabá	155
5.3.1. Peça licença para um parêntese, (Mas de que cultura e tradição eles estão falando?)	159
5.4 Professor de Cultura ou contador de histórias: modos de aprendizagem e performance	164
6. RESSONÂNCIAS	183
7. REFERÊNCIAS	187
ANEXOS	195
Anexo 1 – CD contendo áudio dos cantos Xakriabá que abrem os capítulos da dissertação.	195
Anexo 2 – Mais ressonâncias (Algumas histórias contadas)	196

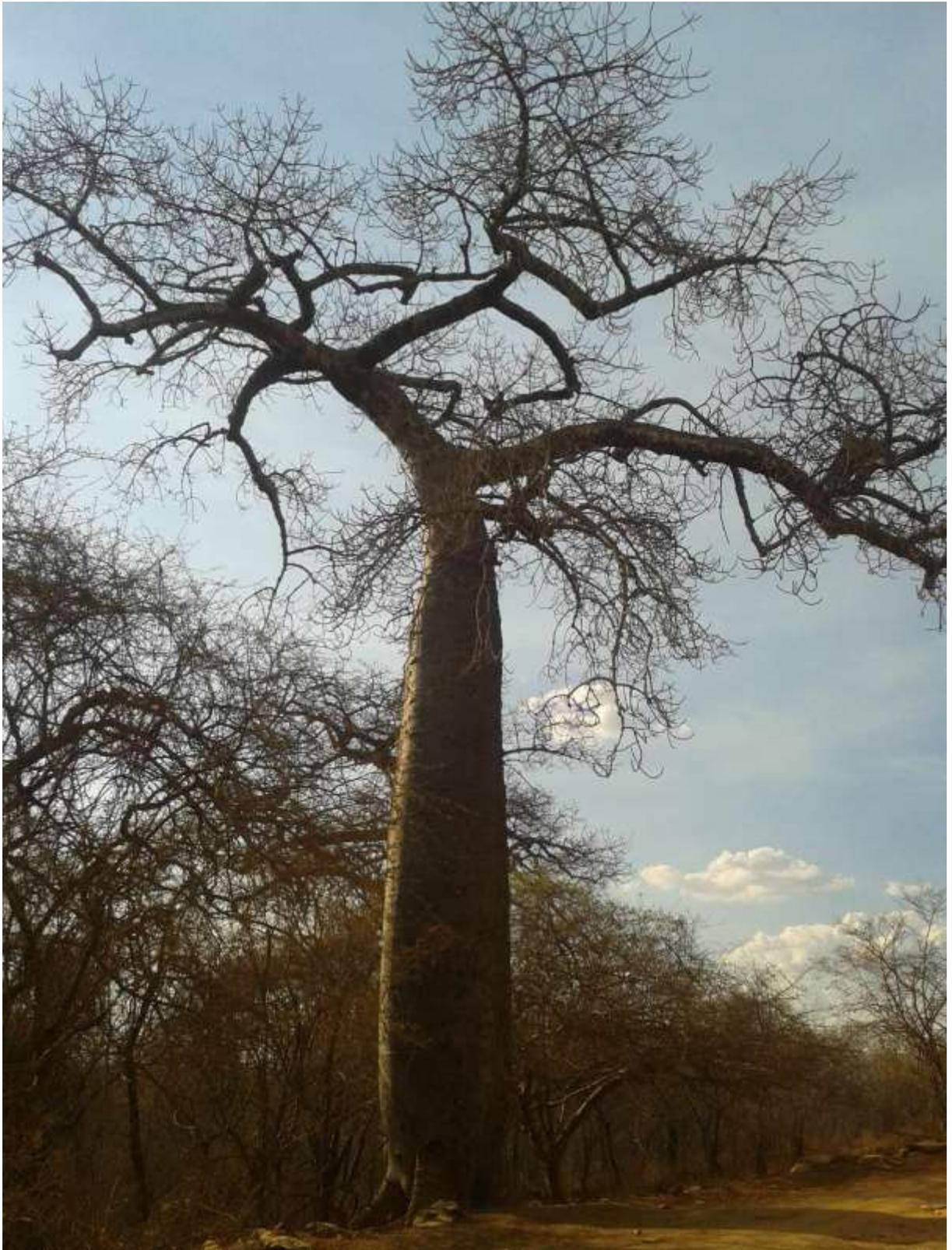


Figura 1: Árvore Barriguda, caminho entre as aldeias Imbaúba I e II. Foto autora, 2017

*Eu sô caboclo do mato
Eu sô Xakriabá
Eu sô caboclo do mato
Eu sô Xakriabá
Heiá, na mata eu sei entrá
Heiá, na mata eu sei entrá*

*Sou filho da natureza
Eu sô Xakriabá
Sou filho da natureza
Eu sô Xakriabá
Heiá, na mata eu sei entrá
Heiá, na mata eu sei entrá*

*Eu sô caboclo do mato
Eu sô Xakriabá
Eu sô caboclo do mato
Eu sô Xakriabá
Heiá, na mata eu sei entrá
Heiá, na mata eu sei entrá*

*Sou filho da natureza
Eu sô Xakriabá
Sou filho da natureza
Eu sô Xakriabá
Heiá, na mata eu sei entrá
Heiá, na mata eu sei entrá¹*

1. IDEIAS SOBRE UM PERCURSO

Intôn gente... é que a história faiz parte assim da cultura... se a gente num tivé história aí fica fraco... é que o direito fica se esgotano e o que reforça é a gente tê as história, da gente. Que nem antigamente, nós sentava 'ssim na bêra do forgo... com os mais véio e contava história... eu sabia muitcha história e isqueci quais tudo. Que a gente invorvi, mexe com tanta coisa, mexe co' uma aqui, ôtra dali e vai isqueceno das história. Aí vô contá uma 'quí de... dêxa vê... Sr. Manoel Xakriabá²

Esta pesquisa procurou analisar como a expressão poética da voz dos contadores de histórias está presente na educação escolar indígena Xakriabá. É um trabalho que surge pela minha relação pessoal com as narrativas tradicionais e a contação de histórias, como também por inquietações suscitadas no trabalho como professora formadora do Programa Saberes Indígenas na Escola – (SIE)³; tais questões me levaram a investigar sobre a educação escolar indígena Xakriabá.

Minha história com os Xakriabá inicia-se no ano de 2015, e posso dizer que também as inquietações desta pesquisa, mesmo que ainda empíricas, se iniciam a partir deste período com as primeiras experiências em campo, quando passei a fazer parte da equipe do Núcleo UFMG do SIE, na Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais – (FaE/UFMG). Como contadora de histórias, fui conduzida imediatamente a identificar a forte presença de diferentes formas de oralidade e perceber a predominância dos processos de transmissão oral do conhecimento entre os Xakriabá, mesmo com a presença antiga de práticas de alfabetização e com a implementação das Escolas Estaduais Indígenas – (EEl) –, que hoje garantem escolas com professores indígenas em todas as aldeias Xakriabá.⁴

2 Essa história foi contada por Sr. Manoel contador de histórias e professor da aldeia Morro Falhado em uma roda de contação de histórias na escola Bukikai promovida pelos professores indígenas como atividade do Programa Saberes Indígenas na Escola.

3 O Programa Saberes Indígenas na Escola – SIE é promovido pela Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secadi), do Ministério da Educação, sendo parte do Programa Nacional dos Territórios Etnoeducacionais. O Núcleo UFMG do SIE abrange o trabalho com povos indígenas de Minas Gerais (Xakriabá, Pataxó e Maxakali), Rio de Janeiro (Guarani) e Roraima (Yanomami e Yekuana). O SIE promove a formação de professores indígenas tendo como foco o fomento às pesquisas que tenham como resultado a produção de materiais para as escolas indígenas, com ampla participação das comunidades indígenas. O trabalho é realizado por equipes compostas por professores e pesquisadores indígenas, bem como os sábios (pessoas mais velhas das comunidades, guardiãs dos saberes ancestrais), como também professores e pesquisadores não indígenas.

4 Gomes (2006) revela a presença de uma instrução escolar desde 1930 no território indígena Xakriabá, inicialmente escassa, com alguns professores leigos, outros não indígenas e sobre a responsabilidade do município. Atualmente, sobre a responsabilidade do Estado de Minas Gerais, na reserva indígena

Os Xakriabá vivem em suas terras em Minas Gerais no município de São João das Missões, região norte de Minas Gerais. São 53.074,92ha (530,74km²) de Reserva Indígena, homologada após décadas de luta, conflitos e mortes de indígenas, que representa 78,28% da extensão territorial do município de São João das Missões, que é de 678km², esta seria uma porção significativa não fossem as características climáticas e do solo onde hoje vivem os índios Xakriabá. Segundo dados do Censo de 2010 realizado pelo IBGE, na Terra Indígena Xakriabá – (TIX) – vivem um pouco mais de 9.221 indígenas, porém, no discurso local consta um número maior de indígenas.

Entre tabuleiro, gerais e brejo, forma como os índios Xakriabá nomeiam os tipos de vegetação da Reserva, as famílias se dividem em 36 aldeias e 6 sub-aldeias. Sendo a aldeia sede Brejo Mata Fome, onde se localiza a casa do Cacique, o posto da FUNAI, armazéns, posto de saúde, telefone público. Para se chegar à TIX é necessário percorrer longos caminhos de terra complicando o acesso à cidade, especialmente em épocas de chuva. Dadas as proporções do tamanho da Reserva e a localização das aldeias dentro da mesma, temos distâncias que variam de 9km a 40km de distância da cidade mais próxima.

Adentrar a paisagem geográfica das terras Xakriabá foi para mim como um mergulho nas fotografias de vegetações das películas que retratam o Brasil sertanejo, daqueles de galhos retorcidos, cores ocre, sol e temperaturas que só na tela do cinema eu havia vivenciado. Num misto de cerrado e caatinga, senti o calor da natureza e da generosidade do povo. Por vezes a paisagem terrestre fazia brincar cores vermelha, laranja, amarela, cinza e verde. A luz não se fazia de rogada, nem mesmo quando o sol se escondia, a lua e as estrelas se encarregavam de não nos fazer cegos nas estradas e quintais, assim é o céu Xakriabá: um lugar de se perder em instantes de admiração e se encontrar em instantes de prosas e caminhadas. Um lugar onde o luar ainda impera e inspira.

As “barrigudas” são árvores altas que podemos apreciar em abundância ao longo das veredas e capoeiras, magestosas e peculiares, não amenizam o aspecto seco da vegetação. Apesar das grandes dimensões da Reserva, o que se verifica quanto à porção habitada do território Xakriabá é que esta se torna cada vez mais delimitada, menor e insuficiente. Pois ocupar o território e estabelecer moradias não é tarefa tão fácil para os

Xakriabá é oferecida instrução escolar para toda a população da educação infantil ao ensino médio. Também há oferta do magistério indígena com vagas limitadas por turmas abertas. Hoje todos professores das escolas da reserva são indígenas Xakriabá. As especificidades da educação escolar indígena Xakriabá serão exploradas no capítulo 4.

indígenas que ali vivem, tal ocupação depende do acesso à água a cada dia mais escassa. Segundo os índios Xakriabá, a estação chuvosa que nos tempos antigos durava cerca de seis meses, atualmente ocorre no período máximo de três meses além disso, a porção de terra demarcada é muito distante do rio.

Para se chegar à TIX é necessário percorrer longos caminhos de terra complicando o acesso à cidade, especialmente em épocas de chuva. Dadas as proporções do tamanho da Reserva e a localização das aldeias dentro da mesma, temos distâncias que variam de 9km a 40km de distância da cidade mais próxima. O convívio da grande maioria dos índios Xakriabá com a cidade, mesmo das aldeias mais próximas a ela, ainda é ocasional e pontual – para fazer compras, ir ao banco, resolver questões na administração municipal, neste último caso com maior frequência dos vereadores indígenas, prefeito e demais indígenas funcionários da prefeitura.

O ritmo da vida nas aldeias ainda permite que as pessoas cultuem hábitos adormecidos nos meios urbanos e talvez seja por isso, mas também pela força e sentido que tem a tradição oral nas sociedades indígenas que as histórias e outras manifestações da poesia oral, estejam tão presentes entre os Xakriabá. Uma voz poética preenche a atmosfera da Reserva Indígena e, neste contexto, a palavra que traduz a voz poética das manifestações orais se materializa na figura do contador e da contadora de histórias, ora brincante, ora folião e foliã, sábios anciãos e anciãs ou sábios e sábias jovens aprendizes, como veremos no decorrer desta pesquisa, homens e mulheres da palavra.

É comum ao adentrarmos a Reserva, vivenciarmos junto aos Xakriabá momentos de contação de histórias em prosas e versos rimados, cantorias, desafios em rima, rezas e ladainhas, brincadeiras faladas, momentos em que o contador e a contadora de histórias tomam a palavra, ora para o divertimento, ora para o ensinamento ou rememoração da própria história. Mesmo com o contato com o escrito desde a missão católica de São João dos Índios, entre os séculos XVII e XVIII, estão preservadas várias manifestações da oralidade e dos discursos tradicionais.

A expansão da escola na década de 1990, a chegada da luz elétrica e o acesso de alguns indígenas aos centros urbanos, onde ficavam longos períodos em busca de trabalho, trouxeram maior contato com a cultura escrita. Se, antes da década de 90, a presença da escola era escassa e as práticas escolares estavam unicamente voltadas para a alfabetização, pois o objetivo era aprender a ler e a escrever, hoje a escola está em

todo o território⁵ e se constrói no modo Xakriabá, tendo suas atividades rapidamente expandidas e ressignificadas pelo grupo. No ano de 2018 o panorama do atendimento escolar na TIX nos diz de 41 escolas, com estruturas físicas e equipe profissional indígena Xakriabá em todas as aldeias da Reserva.

A intensificação do processo de escolarização se deu com as ações de implementação da escola indígena diferenciada em âmbito nacional. Uma política que englobava a implantação das escolas e a ampliação da oferta de educação básica nas escolas indígenas, políticas de formação de professores indígenas focadas nas licenciaturas e no magistério, ações de produção de materiais didáticos e paradidáticos específicos e de fortalecimento do diálogo institucionalizado de representantes indígenas com gestores e dirigentes do MEC e dos sistemas de ensino.

Com as novas políticas para a educação escolar indígena, a formação de professores e a produção de literatura escrita e material didático específico para as escolas indígenas aumentaram consideravelmente no país. Nas pesquisas, livros e vídeos produzidos pelos professores indígenas no âmbito do SIE-Xakriabá, fica explícito o interesse dos índios em construir materiais que preservem e valorizem as formas de oralidade no território, principalmente as histórias contadas, a voz e o saber dos mais velhos nas aldeias. O que se observava com a acelerada expansão da escolarização no território, e, conseqüentemente, da cultura escrita, eram indícios de uma escrita oralizada. Uma escrita de forte relação com a oralidade em que o escritor ao escrever não se orienta pelas regras de gramática do português escrito, mas sim pela expressão sonora das palavras, como mais tarde pude verificar nas investigações empíricas.

Como formadora do SIE, ao analisar pesquisas e publicações dos índios Xakriabá,⁶ pude verificar um caráter de escrita que preservava as marcas do português falado no território Xakriabá, o que eles mesmos caracterizam como “português Xakriabá” ou “Xakriabês”. Como por exemplo, os livros *Para seu trono Lirar* (LITERATERRAS/FALE/UFMG 2013), *Com os mais Velhos* (Fale/UFMG 2005), *Festejos Xakriabá* (FIEI/FALE/UFMG, 2013), entre outros. Já no ano de 2015, com a produção de novas publicações, me deparei com registros escritos feitos por professores Xakriabá fortemente marcados pela fala ou pelo modo como falam os Xakriabá.

5 Em todo o território Xakriabá são 41 (quarenta e uma) escolas indígenas entre escolas sede e vinculadas (segundos endereços).

6 Me refiro às pesquisas de TCC dos professores indígenas em formação no FIEI nos diversos eixos de formação e aos livros publicados neste contexto na Universidade Federal de Minas Gerais-UFMG.

No contexto do SIE-UFMG, trabalhei com os professores Xakriabá na construção de materiais didáticos para serem utilizados nas escolas indígenas. O trabalho foi organizado em grupos de professores, incluindo as escolas sede e vinculadas de cada aldeia. Como o projeto já estava em andamento desde o ano de 2014, ao chegar, no ano de 2015, encontrei em alguns grupos propostas prontas de temáticas a serem trabalhadas para gerar assim um material, e, em outros grupos, materiais já em vias de fechamento para editoração. Dentre eles, acompanhei dois professores da Escola Mambuka, aldeias Itapecuru, Sapé, Morro Falhado, Santa Cruz e São Domingos,⁷ que pretendiam produzir um livro-CD a partir de um evento comunitário realizado em suas aldeias chamado de “Noite Cultural”. Segundo eles, o objetivo era “resgatar” as formas tradicionais da oralidade Xakriabá.

Foi neste quadro que, ao longo de dois anos, me aproximei da educação escolar indígena e do universo cultural Xakriabá. O material desenvolvido pelos professores da Escola Mambuka tinha íntima relação com minha trajetória em pesquisas e trabalhos com literatura, oralidade e patrimônio cultural, e, tão logo comecei a trabalhar com este grupo, descobri nas comunidades os contadores de histórias Xakriabá. Mais tarde, movida pela percepção das relações entre a escola e a comunidade, e a curiosidade de saber como as histórias circulavam na escola, descobri que os contadores de histórias tinham íntima relação com a escola e que alguns deles atuavam nas escolas como professores de Cultura. Esta descoberta movimentou meus olhares acerca da circulação destas histórias na escola e da correspondência entre oralidade e escrita nas vivências protagonizadas por estes contadores de histórias que eram também professores de Cultura.

Todas as minhas vivências junto aos professores indígenas do SIE-Xakriabá com quem eu tinha estreito contato me faziam refletir sobre os indícios de que narrar histórias é um forte aspecto da cultura Xakriabá. Ao vê-los contar histórias, eu via presentes os conhecimentos e valores tradicionais que envolvem as narrativas de origem e compõem todo o sistema cosmológico deste povo. As narrativas que encontramos na Terra Indígena Xakriabá formam um conjunto de múltiplas concepções, incluindo diferentes planos de vida e muitos personagens fundamentais. Dentre estes personagens, podemos destacar os encantados e perceber como a relação com os encantados é um

⁷ Esta escola foi desmembrada no ano de 2017. Atualmente temos a Escola Mambuka nas aldeias Barra do Sumaré I, Barra do Sumaré II e Morro Falhado, e a Escola Bukikai nas aldeias Itapecuru, Santa Cruz, São Domingos e Sapé.

potente elemento de unidade da identidade Xakriabá, como apontaram os pesquisadores Ana Flávia Moreira (1997) e Rafael Barbi Costa e Santos (2010), fato também verificado por mim em pesquisa de campo. Veremos também mais adiante como alguns antigos Xakriabá se tornaram personagens míticos lembrados pelos contadores de histórias por suas façanhas fantásticas e por suas batalhas do cotidiano pelo reconhecimento de sua identidade e de seu território.

Em se tratando de contação de histórias na TIX, vamos encontrar tipos variados de histórias, onde poderíamos arriscar a até mesmo construir uma antologia de narrativas Xakriabá, a exemplo da pesquisa de Luís da Câmara Cascudo em *Contos Tradicionais do Brasil*, em que reuniu diversos contos do repertório popular brasileiro, classificando-os sistematicamente em seções. A lembrar de incluir entre eles uma seção de narrativas orais da memória Xakriabá, que certamente inclui as histórias de luta, uma vez que estas são as histórias mais vivas na memória deste povo que, a despeito da ideologia do não-índio sobre os povos indígenas, não se cansa de afirmar sua existência enquanto índios e donos da terra que são.

A forte presença oral em comunidades tradicionais e indígenas, a inserção da cultura escrita nestas comunidades e as formas dos diferentes povos aprender vêm sendo o fio condutor de diversas pesquisas (LOPES, 2004). Nas últimas décadas, no campo da literatura, antropologia e educação, estas pesquisas têm se ocupado do estudo da relação entre a oralidade e a escrita, as formas de oralidade, as transformações e os impactos ocorridos ao longo da inserção da escrita em comunidades orais (SILVEIRA, 2005), bem como os modos de aprendizagem não escolarizados e em culturas orais (SILVA, 2014; LAVE, 2015). A cultura do povo indígena Xakriabá também foi foco de pesquisas nas últimas décadas como os trabalhos de Ana Flávia Moreira Santos (1997) e Rafael Barbi Costa e Santos (2010). Foram realizados estudos sobre a escolarização e a forma como ela se deu no território, a inserção da escrita, a formação de professores Xakriabá e ainda sobre os modos de aprendizagem por Ana Maria Rabelo Gomes (2000, 2003, 2006), Macaé Maria Evaristo (2004), Verônica Mendes Pereira (2013), Rogério Correia da Silva (2016), Carlos Henrique de Souza *et al.* (2014), Suzana Alves Escobar (2004, 2014) entre outros. São pesquisas que, de forma mais ou menos intensa, percorreram a equação cultura oral e cultura escrita.

A presente pesquisa se debruça sobre os contadores de histórias atuantes na escola como professores de Cultura, a Educação Escolar Indígena Xakriabá, os modos de aprendizagem das narrativas e as ressonâncias produzidas por elas. O objetivo

principal é investigar a presença do contador de histórias na escola Xakriabá e os modos de aprendizagem que envolvem o contador de histórias professor de Cultura. Foi possível ainda identificar como as narrativas contribuem para a afirmação e valorização da identidade do grupo, circulação e preservação dos saberes tradicionais na educação escolar indígena Xakriabá; verificar quais as concepções de educação e cultura emergem das práticas de conhecimento dos contadores de histórias professores de Cultura; analisar como os contadores de histórias professores de Cultura compreendem os saberes e aprendizagens culturais, tradicionais e estéticos a partir da contação de histórias; analisar as implicações na prática dos contadores de histórias professores de Cultura, promovidas pela escolarização da cultura; compreender as especificidades da educação escolar indígena Xakriabá e a relação com o saber a partir da palavra do contador de histórias professor de Cultura.

Para buscar compreender os significados e ressonâncias da presença e da palavra do contador de histórias na educação escolar Xakriabá e construir os caminhos deste trabalho, me orientei por uma perspectiva etnográfica, pretendia compreender alguns processos sociais e culturais e a produção destes processos a partir de um olhar interno a eles. Utilizei como instrumentos de coleta de dados a observação participante e a entrevista narrativa. Pela natureza desta pesquisa, que agrega educação e cultura, desenhei no campo da teoria um diálogo interdisciplinar orientado por alguns autores da literatura, antropologia e educação.

Sendo eu mesma contadora de histórias, posso experimentar cotidianamente as várias funções desta palavra viva e mutante que tem os contadores de histórias, uma palavra que perpassa períodos históricos, crenças, tradições e costumes do dia a dia de um povo. Em experiências de trabalho e pesquisa com comunidades indígenas e quilombolas nos últimos dez anos, direcionei o olhar para as histórias e para os sujeitos que as contavam. Percebi o quanto, nesses lugares, as pessoas estão ligadas à sua *palavra*. “Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho do que ele é.” (HAMPATÉ BÂ, 1962). Pude constatar que as experiências vividas nos grupos investigados ressoavam na palavra e a palavra comunicada repercutia nas experiências vividas. As narrativas são para estes grupos um saber, produto do ensino de uma história ancestral conhecida e memorizada. Por este motivo, as narrativas indígenas revelam muito da identidade dos sujeitos que o preservam e garantem a vivacidade das tradições e da memória coletiva.

Contar histórias para mim sempre foi uma aventura sem medidas. Foi contando histórias que descobri o mundo, um universo de possibilidades onde, como em “A menina do cabelo de capim”⁸, eu poderia me encantar, ir onde meu corpo e minha mente alcançassem, eu poderia esticar a minha voz. Descobrir-me contadora de histórias me levou a navegar entre rios e me movimentar na terra como a voz das águas haveria me ensinado: eu poderia ser um turbilhão e estourar como a pororoca, mas haveria de ter também (e muito mais!) momentos de calma e silenciosa deslizar como o fluxo de um olho d’água. Contar histórias me ensinou a ouvir, me mostrou como em alguns momentos era importante e necessário atravessar, transpor a margem do rio, descobrir-me pesquisadora. Aí começa a aventura desta pesquisa.

A dissertação se divide em seis capítulos. Um pré-escrito antecede cada capítulo, introduzindo o leitor, quando também poderá ouvir através do CD, anexo 1, algumas canções Xakriabá que permearam a pesquisa de campo na voz do Grupo de Cultura da Aldeia Prata. São vozes de jovens aprendizes, alguns futuros contadores de histórias, que entoam memórias cantadas da vida de seu povo, de sua própria história. O primeiro capítulo compreende esta introdução e a metodologia, em que abordo as opções teórico-metodológicas e os instrumentos de coleta e de análise de dados.

No segundo capítulo, apresento o povo Xakriabá. Busquei dialogar as observações e análises de campo, guiadas pela pesquisa etnográfica, com os aportes teóricos selecionados. Este capítulo trouxe à luz questões históricas de reconhecimento étnico e territorial Xakriabá a partir das narrativas dos contadores de histórias, e de outros informantes, coletadas no trabalho de campo e a partir dos estudos de autores da etnologia latino-americana. Deste modo, foi possível fazer uma análise do processo histórico de contato e mistura, e das lutas travadas pelos índios Xakriabá para a manutenção do grupo nas terras em que ocupam há séculos. Discorro ainda sobre a diversidade entre os índios Xakriabá, *índios misturados*, procurando clarificar a questão da emergência indígena e da afirmação da identidade indígena nos processos dinâmicos da “cultura”.

8 Conto popular registrado no Brasil. Luís da Câmara Cascudo, no livro *Literatura Oral no Brasil*, identifica-o como conto de natureza denunciante e registra a versão publicada anteriormente por Sílvia Romero, no livro *Contos Populares do Brasil*, XVI, Sergipe, com o título “A madrasta”. No livro *Contos Tradicionais do Brasil*, encontramos outra variante deste conto, aqui ele é registrado como “A menina enterrada viva”, o autor identifica o estado do Rio Grande do Norte como o local onde encontrou esta versão do conto. Interessante que neste registro no nordeste brasileiro, a versão do conto é muito parecida com a contada na terra indígena Xakriabá, inclusive com o mesmo título.

No capítulo três, o foco da análise são os contadores de histórias Xakriabá. Procuo pensar como se configura este sujeito e sua importância no universo cultural do povo Xakriabá. À luz das diferentes situações em que pude acompanhar estes narradores em campo, busquei ler as interpretações dadas a eles pelos índios Xakriabá. Procurei investigar como os contadores de histórias são compreendidos e o papel que desempenham no universo cultural do grupo. Ao trabalhar com o conceito de *cultura acústica*⁹, faço uma discussão sobre oralidade, escrita, memória e performance entre os índios Xakriabá, buscando desvendar as relações que os índios Xakriabá estabelecem entre a escrita, a linguagem, a mente e a cultura. É neste interim que apresento os contadores de histórias que acompanhei, fazendo uma descrição de suas atividades e ações coletivas.

O quarto capítulo centrou-se na cultura acústica Xakriabá. Considerando o vasto universo poético oral deste grupo, o qual esta pesquisa não comportaria as apresentações, mostro as narrativas orais mais evocadas pelos índios Xakriabá no contexto da pesquisa de campo. Veremos como as histórias contadas refletem os diferentes tempos de contato e mistura, e como são evocadas em momentos distintos também para ensinar e aprender.

No capítulo cinco, escrevo sobre a educação escolar indígena e a educação escolar Xakriabá especificamente. Primeiramente, traço um panorama da política de educação escolar indígena no Brasil e do desenvolvimento desta política no âmbito do Estado de Minas Gerais, chegando à Terra Indígena Xakriabá. No que tange à análise da educação escolar na TIX, o objetivo foi verificar como se dá a presença dos contadores de histórias na escola Xakriabá e analisar suas práticas neste contexto. Foi possível constatar como se constitui a educação diferenciada e como se articulam educação e cultura. Assim, surgiu em nosso campo de análise o contador de histórias professor de Cultura, as observações e conclusões acerca das ações destes narradores nos dão um panorama da surpreendente inventividade dos Xakriabá e das formas específicas de ensinar e aprender no território. Aqui, novamente, as relações estabelecidas entre oralidade e escrita vêm à tona e se tornam constitutivas das análises.

O sexto e último capítulo ressoa como um convite e um desejo à continuidade, afinal a tradição oral não se encerra, é movente e criativa.

9 O conceito de cultura acústica foi desenvolvido por Lopes (2004) e será explicitado no capítulo 3 deste trabalho. Segundo o autor uma cultura acústica tem no ouvido seu órgão de recepção e percepção. Nesta cultura a mente trabalha recorrendo ao ritmo, à repetição, à música, aos procedimentos mnemônicos como artifícios da memória. Na cultura acústica não se desconhece a escrita alfabética.

1.1. Sobre “*comer da mesma panela*”, as descobertas metodológicas

Ao iniciar esta pesquisa, eu tinha como objetivo compreender a relação de transmissão e apropriação das histórias contadas pelos sujeitos contadores de histórias na escola Xakriabá. Eu partia do pressuposto e das primeiras impressões de uma investigação empírica de que: tendo uma cultura fortemente marcada pela oralidade, as experiências escolares sublinhadas pela escrita teriam efeitos “diferentes” nestas relações, uma vez que, fora da escola, as histórias continuariam sendo aprendidas oralmente. Dadas as oportunidades de intensificação dos encontros com os professores indígenas no SIE-Xakriabá e as idas à TIX, pude conhecer mais a cultura Xakriabá e observar mais de perto como funcionava a escola Xakriabá.

Mas todas as culturas são fortemente marcadas pela oralidade, até mesmo a cultura em que vivo onde a escrita ocupa praticamente todos os espaços da vida cotidiana! Porém, me instigava de maneira especial como a expressão oral era fundamental na vida dos Xakriabá, a preocupação que tinham os professores com quem eu trabalhava em manter as formas orais na escrita. Por que isto era tão importante para eles? Seria porque não estavam inseridos de maneira efetiva no universo da escrita? Minha pouca experiência com eles me dizia que não, e mais tarde pude verificar que realmente não era essa a explicação. Deste modo, busquei não me ocupar dos impactos provocados pela escrita, mas sim das especificidades da presença da oralidade no cotidiano Xakriabá.

Não demorei a perceber a maneira especial com que os índios Xakriabá lidavam com a oralidade nos momentos de contação de histórias, onde as narrativas tinham uma riqueza magnífica de detalhes e poderiam ser contados em rimas, quando criavam as histórias em versos, quadras populares, e entoavam poesias sobre a luta pela terra, do tempo que os bichos falavam ou dos desafios de cantadores. Logo me lancei a observar o lugar que ocupavam os contadores de histórias Xakriabá na educação escolar de seu povo e os modos de aprendizagem que os envolviam. Junto a esta descoberta, iluminaram-se para mim os professores de Cultura e o fato de serem muitos deles contadores de histórias.

Neste sentido, eu precisava compreender de maneira mais profunda o universo Xakriabá, suas marcas culturais e a escola neste contexto. Foi então que optei pela pesquisa qualitativa de caráter etnográfico. São abordagens que buscam compreender o modo como as pessoas se articulam e constroem um mundo a sua volta, em contato com

o outro e com o universo de símbolos criados pelos sujeitos para suas vivências socioculturais. Na pesquisa qualitativa, temos uma ampla gama de métodos diferentes disponíveis ao pesquisador, este, por sua vez, irá defini-los a partir das especificidades de sua pesquisa com relação ao tema, campo, limites. Flick (2009) aborda os diferentes enfoques da pesquisa qualitativa de forma a explicitar algumas características comuns a este tipo de pesquisa:

Este tipo de pesquisa visa a abordar o mundo “lá fora” (e não em contextos especializados de pesquisa, como os laboratórios) e entender, descrever e, às vezes, explicar os fenômenos sociais “de dentro”, de diversas maneiras diferentes:

- . Analisando experiências de indivíduos ou grupos. As experiências podem estar relacionadas a histórias biográficas ou práticas (cotidianas ou profissionais), e podem ser tratadas analisando-se conhecimento, relatos e histórias do dia a dia.
- . Examinando interações e comunicações que estejam se desenvolvendo. Isso pode ser baseado na observação e no registro das práticas de interação e comunicação, bem como na análise desse material.
- . Investigando documentos (textos, imagens, filmes ou músicas) ou traços semelhantes de experiências ou interações. (FLICK, 2009, p. 87)

A abordagem etnográfica se aplica a esta pesquisa e foi escolhida por se tratar de uma investigação em um cenário coletivo, onde as pessoas estão naturalmente vivenciando sua rotina cotidiana. Não se trata aqui apenas de observar e interagir buscando as respostas para os problemas propostos, mas também de buscar o ponto de vista dos próprios indivíduos da pesquisa com relação a determinados conceitos que perpassam seu cotidiano.

Apesar de ter sido fundada e pensada para pesquisas em comunidades culturalmente isoladas e grupos pequenos, a etnografia se expandiu ao longo dos anos e atualmente é utilizada em contextos sociais mais amplos. Neste ínterim, a pesquisa etnográfica, que era antes um terreno apenas da antropologia, ganha espaço em outras áreas do conhecimento. No campo da Antropologia, inúmeras etnografias foram produzidas a fim de compreender diferentes fenômenos culturais e sociais, mais especificamente aqueles no contexto das populações indígenas e tradicionais. Pode-se afirmar que o diálogo entre a Antropologia e a Educação inaugurou o uso da etnografia nas pesquisas em Educação. Mas, além disso, como enfatiza Gallois (2014, p. 513), os pesquisadores da Educação têm cada vez mais reconhecido as importantes contribuições da etnologia ameríndia para a compreensão dos “processos de aprendizagem”, abordados pelos antropólogos como modos de produzir e circular o conhecimento.

A importância e a potencialidade do diálogo interdisciplinar entre Antropologia e Educação para melhor interpretação dos dados que correlacionam os sujeitos e sua cultura, aprendizagens, saberes e experiências, foi evidenciado por Gilmar Rocha e Sandra Tosta (2009). Os autores trazem à luz uma série de trabalhos etnográficos e premissas desta área, que contribuíram para a interlocução entre os dois campos do conhecimento, principalmente no que tange o estudo da cultura e das aproximações entre a cultura e a educação.

Importa recordar que após a Segunda Guerra Mundial há certa popularização dos trabalhos de Margaret Mead e Ruth Benedict, discípulas de Franz Boas, que contribuiu para que sociólogos, economistas, educadores e outros estudiosos começassem a conceber a cultura como fundamento das estruturas sociais; e que toda estrutura se define, em última instância, por um sistema de comportamentos impostos aos indivíduos que, por sua vez, precisam compartilhar, aprender e transmitir.

Essa é uma perspectiva de interesse particular à educação, já que aprendizagem e transmissão são constitutivas do ato de educar, o que permite compreender, de início, de que modo a antropologia pode contribuir com o pensamento educacional e vice-versa. Se a antropologia tem a ambição de abarcar a cultura ou a sociedade em sua totalidade, é evidente que esse é um campo, historicamente, multidisciplinar; e para a educação que tem na cultura sua principal fonte de transmissão, é inquestionável a importância desse diálogo. (ROCHA e TOSTA, 2009, p. 121)

O trabalho etnográfico, segundo Bogdan e Biklen (apud PEREIRA, 2003, p. 25), apoia-se na *descrição profunda*. Os autores afirmam que, ao examinar a cultura tendo como base esta premissa, o etnógrafo se cerca de uma série de interpretações, o que não facilita de modo algum seu trabalho. Pelo contrário, o pesquisador tem em suas mãos a difícil tarefa de interpretar os dados e elucidar categorias. Desta forma, o etnógrafo tem alguns objetivos: “apreender os significados que os membros da cultura têm como dados adquiridos e, posteriormente, apresentar o novo significado às pessoas exteriores à cultura. O etnógrafo preocupa-se essencialmente com representações” (BOGDAN E BIKLEN, apud PEREIRA, 2003, p. 25). A descrição profunda não significa uma técnica, mas, sim, uma opção metodológica que caminha junto com uma teoria, pois a descrição é um objeto construído pelo etnógrafo e este, quando vai a campo, já está imbuído por uma perspectiva teórica para o trabalho da observação e da interpretação dos dados recolhidos em campo (PEREIRA, 2003).

Sobre essa orientação, em minha pesquisa de campo anotei cotidianamente o que falavam meus interlocutores. Nas anotações, abarquei de forma geral uma descrição detalhada dos assuntos abordados no dia e também tentei reproduzir literalmente

algumas frases, mas tenho a consciência de que a reprodução literal é algo muito difícil de acontecer, pois a mudança da linguagem oral para a linguagem escrita não permite uma literalidade. Neste caso, fui favorecida pelo tempo de contato anterior que já tinha com os Xakriabá e pelo envolvimento profundo com a produção de um livro paradigmático que privilegiava na sua grafia a forma como falam os Xakriabá. Busquei, então, equilibrar a ortografia da língua portuguesa com os modos e expressões da oralidade deste povo.

No decorrer do ano de 2016, ao me defrontar com as questões e o campo desta pesquisa na experiência de trabalho com professores Xakriabá no SIE, iniciei meu contato com lideranças, caciques e alguns professores. Foram conversas a fim de ter uma primeira entrada em campo como pesquisadora e sondar as possibilidades de uma abertura ou não para a investigação proposta. Neste primeiro contato, obtive a permissão (anuência) dos mesmos para realizar a pesquisa. A partir de então, seguindo as orientações de Flick (2009), acessei o que o autor chama de “pessoas chave”, aqueles que podem contribuir para sua entrada e estadia em campo de forma harmônica. Estas pessoas são professores indígenas com os quais eu já trabalhava e, em nossas conversas, deram algumas pistas sobre os sujeitos contadores de histórias professores de Cultura.

Considerando as dimensões geográficas da TIX, a quantidade de contadores de histórias professores de Cultura e o tempo destinado à pesquisa, foi necessário fazer um recorte. Sendo assim, acompanhei dois contadores de histórias, Sr. Valdemar Ferreira dos Santos, ancião e liderança da aldeia Prata, e José de Araújo Souza, mais conhecido como Deda, aldeia Imbaúba I, jovem liderança entre os professores de Cultura e a juventude Xakriabáda. Sr. Valdemar Xakriabá não quis ser funcionário contratado pela Secretaria Estadual de Educação, porém, todos na Aldeia Prata e demais aldeias o tratam e o reconhecem como professor de Cultura, e sua participação na Escola Estadual Indígena Oyatomorim¹⁰ é ativa. Deda Xakriabá é professor de Cultura da Escola Estadual Indígena Bukimuju¹¹ e atua como contratado pelo Estado, sua contratação se deu a partir de seu reconhecimento pela comunidade que o escolheu para esta função na escola. Porém, estes dois me levaram a conviver com outros informantes (contadores de histórias), pessoas mais velhas com quem trocavam experiências e/ou aprendiam, a quem chamavam de seus professores de Cultura.

10 Aldeias Prata e Riacho Comprido.

11 Fazem parte desta escola que tem sede na aldeia Brejo Mata Fome Aldeias Imbaúba I, Imbaúba II e Brejo Mata Fome

Curioso e novo para mim foi o fato de algumas pessoas solicitarem a minha ida a suas casas ou mesmo irem até a casa onde eu estava. O comentário era: “Tem uma muié aqui em casa pesquisando os contadô de história, as nossa história da nossa cultura”. Ao saberem da presença de uma pesquisadora com este interesse, muitos contadores queriam contar! E isto foi ótimo, mas também uma missão difícil de administrar, pois dadas as dimensões da TIX e o fato de eu não possuir transporte próprio, automóvel ou motocicleta, eu tinha uma locomoção limitada à aldeia em que estava hospedada e a aldeias vizinhas, desde que muito próximas a ela. Além disso, em determinado momento, passei a repensar o delineamento do trabalho: eu desejava fazer um mapeamento dos contadores de histórias? Um estudo que envolvesse narrativas e gênero poderia ser possível? Eu estava disposta e desejosa de me distanciar da escola e da investigação a que me propusera anteriormente ao campo? Certa da negativa, na medida das limitações acima citadas e dos termos inscritos pela própria natureza de uma pesquisa de mestrado, busquei responder os problemas da pesquisa a partir das experiências compartilhadas principalmente com dois contadores de histórias: Sr. Valdemar e Deda, sem deixar de ter conversas e algumas entrevistas com outros contadores de histórias e professores de Cultura com quem agenciam trocas.

Para a coleta de dados, foram utilizadas a observação participante e a entrevista narrativa. Vale lembrar que na observação participante podem ser utilizados a análise documental, a entrevista, a participação e observação diretas e o recolhimento do pesquisador. Uwe Flick (2009) discorre sobre algumas características da observação participante que devem ser observadas e refletidas na postura do pesquisador em campo, destaco algumas delas: o pensamento e a interação humana que devem ser vistos a partir da perspectiva dos sujeitos do campo da pesquisa; a localização das situações e ambientes da vida cotidiana como fundamento da investigação e do método; uma teoria e teorização que enfatizam a compreensão da existência humana e a interpretação; lógica e processo de investigação ilimitada, flexível e oportunista, podendo requerer uma redefinição do que seja problemático; um estudo qualitativo e profundo; o desempenho de diferentes papéis de participante buscando estabelecer relações em campo e o emprego da observação junto com outros métodos de coleta de dados.

Sendo assim, foi participando da vida dos contadores de histórias professores de Cultura, observando como se comportavam nas situações de ensino e aprendizagem nos diferentes espaços da comunidade, conversando, na busca de descobrir as interpretações que estes sujeitos davam à estas situações, que procurei reunir dados. Foi na interação

social em situações naturais de vivências em comunidade que pude recolher ricos dados que foram posteriormente anotados em meu caderno de campo, conforme dito anteriormente. Os momentos intensos vividos em campo foram facilitados pela abertura e contato que eu já possuía com muitos Xakriabá devido ao trabalho desenvolvido no SIE, principalmente na família de Deda, pois já havia me hospedado diversas vezes lá em ocasiões de oficinas e orientações na TIX.

Há dois dias de minha chegada na casa de Sr. Valdemar, na aldeia Prata, recebi a visita de Ducilene, irmã de Deda, e seu marido Luís. Ela queria saber se eu tinha chegado bem e quando eu iria para aldeia Imbaúba I, me disse que estava me esperando em sua casa. Ducilene foi uma das professoras orientadoras indígenas do SIE-Xakriabá e, por isso, mantivemos uma relação bem próxima, mantivemos a amizade mesmo quando ela deixou de trabalhar no Programa. Enquanto conversávamos, todos tomando café, os silêncios entre Dona Célia (esposa de Sr. Valdemar), Sr. Valdemar, Ducilene e Luís me deixou curiosa, aliás o silêncio dos Xakriabá sempre me deixava curiosa. Eles trocavam olhares como se estivessem lendo os pensamentos uns dos outros. Depois de um destes silêncios, de repente, Ducilene falou: “É, dona Célia, então nós já vamo e a senhora pode ficá tranquila porque Lorena *come da mesma panela* que nós mesmo.” (DIÁRIO DE CAMPO, junho 2017)

Entendi então os silêncios dos casais. Dona Célia se preocupava com o fato de receber em sua casa uma pesquisadora, ela não me conhecia anteriormente e, mais tarde, confessou para mim que estava preocupada com o fato de ter uma casa simples e eu ser alguém da cidade, acostumada com outras coisas. Pensou até na possibilidade de eu me hospedar na casa de seu filho Ademir que, segundo ela, poderia me receber com mais conforto, “lá tem banheiro, e eu num achava que cê ia ‘costumá sem banheiro’”.¹² Mas tão logo convivemos, e depois da expressão de Ducilene sobre o *comer da mesma panela*, percebi que dona Célia se tranquilizou. Com poucos dias, eu ouvi ela dizendo em uma de nossas visitas à casa de amigos seus a mesma expressão que ouviu em sua casa pelo casal que, decodificando seus olhares, puderam dizer-lhe que eu era alguém próxima, que compartilhava vivências constantes com os Xakriabá e que comia o mesmo alimento que eles também comiam.

Considerando-se as relações de reciprocidade e parentesco que são marcadas pelo ato de compartilhar o alimento na TIX, desde a sua plantação até o consumo –

12 DIÁRIO DE CAMPO, junho 2017.

conforme muito bem destacou Santos (2010) em sua pesquisa¹³ –, neste momento, percebi o quanto eu era uma pessoa próxima. Pois, “quando um estranho *come da mesma panela* é um indicativo de que ele aceita estar entre os Xakriabá”¹⁴ e comer da comida deles, produzida por eles, habituados a comerem coisas diferentes para uma pessoa de fora, por exemplo feijoa (fava), feijão andu, feijão catador, carne de caça, milho assado no burrinho, entre outros. Ao ver Dona Célia repetir esta expressão, e depois outros Xakriabá falando o mesmo, Dona Mera sempre falava isso, eu também me sentia tranquila e feliz.

A situação vivida na casa de Dona Célia com a visita de Ducilene foi importante para que eu pudesse tomar ainda mais consciência da minha condição de “diferente” ou quem sabe “forasteira” naquele espaço-tempo na aldeia Prata e na casa de Sr. Valdemar – eu já estava muito acostumada e me sentia muito à vontade com os outros Xakriabá com quem tinha contato desde 2015. Outra situação foi em uma de nossas visitas a uma caverna quando foi necessário passar com o corpo arrastando ao chão em uma pequenínssima abertura na pedra, ficaram todos muito tensos entrecruzando olhares e silêncios até que eu, depois de algum tempo parada à frente da “entrada” da caverna, decidi continuar o caminho e com muita dificuldade e medo me arrastei entre paus, teias de aranha, insetos e pedras. Nestes momentos, à esteira de Wagner (2017, p. 34-35) vivenciamos o “choque cultural”, sentido pelo pesquisador por meio da sua inadequação e, pelas pessoas da “cultura” estudada, pela percepção da excentricidade do “forasteiro” que tenta “aprender” e participar do modo de vida dos sujeitos estudados.

O gravador foi um instrumento muito utilizado por mim. Eu andava com ele para onde fosse com os contadores de histórias, mesmo que numa festa, numa caminhada, onde aparentemente eu não o usaria. Mas esta estratégia se fez preciosa, pois quando nas conversas o assunto começava a ficar interessante para os objetivos da pesquisa, eu pedia permissão para gravar. No começo, fiquei preocupada com as reações que a presença do gravador poderia provocar, mas logo vi que as pessoas se sentiam à vontade e por vezes até perguntavam se eu queria que repetisse alguma coisa, se eu tinha gravado tudo. Posteriormente, eu ouvia estas gravações para fazer minhas anotações no caderno de campo, foi onde capturei também muitas falas que transcrevi. No uso do gravador e da câmera fotográfica, de certa forma, tive uma liberdade facilitada pelos próprios pesquisadores Xakriabá, muitos por ocasião dos cursos de

13 SANTOS, 2010, p. 50-56.

14 SANTOS, 2010, p. 50-56.

magistério indígena e do FIEI fizeram pesquisas na TIX utilizando estes recursos, que já não mais assustavam as pessoas – salvo raras exceções – como num primeiro contato com estas tecnologias.

As entrevistas narrativas seguiram seu protocolo tradicional: foram iniciadas com uma pergunta geradora. Busquei elaborar a pergunta de forma a ter uma menor intervenção, a fim de provocar uma narração do entrevistado como indicam Teixeira e Pádua (2006). As autoras destacam a potencialidade do *encontro com o outro* na entrevista narrativa, como um encontro “sócio-antropológico” que envolve intersubjetividade, escuta, falas, pensamentos, racionalidade e afeto. Neste *encontro* de sujeitos de diferentes referências culturais, o pesquisador deverá refinar a escuta tornando o momento profícuo.

Movida pela natureza do objeto desta pesquisa, busquei a entrevista narrativa por considerar ser um instrumento de coleta de dados intrinsecamente ligado à temática aqui investigada. A escuta sempre esteve fortemente presente em minhas experiências de campo, como contadora de histórias eu sempre estive disposta a ouvir mais e mais histórias. Acreditei, portanto, que a entrevista narrativa me possibilitaria um momento particular de escuta onde eu poderia (re)conhecer, de forma mais frutífera e criadora o universo do meu entrevistado, um novo território.

[...] nas lidas da entrevista narrativa, nunca é demais lembrar que o que mais interessa é a capacidade de escutar, de colocar-se *ao pé do leito*, diriam os teóricos da sociologia. O que mais importa é saber convidar o sujeito à fala, envolvendo-o com sua própria narrativa, pelos seus significados, pela vida que nela se reconstitui e ressignifica. O fundamental é saber escutar a quem fala e o que se fala, colhendo e acolhendo a narrativa que o/a narrador nos oferece, através de uma escuta que, no momento certo, interroga sem invadir, procura sem agredir, solicita sem violentar, tendo em vista os princípios éticos da pesquisa social como um todo e da pesquisa com a oralidade, em particular, tendo em vista a ética da interlocução que circunscreve a entrevista, a interrogação e a escuta. Tendo em vista o *ethos* da delicadeza. (TEIXEIRA; PÁDUA, 2006, p.11)

Desta forma, ouvir as histórias semeadas por uma pergunta que começava com “Conte-me” ou “Me conta sobre...” foi uma forma prazerosa de convidar e ser convidada, desencadear histórias e reflexões mútuas em que metaforicamente a agulha puxava a linha, uma linha comprida onde estávamos juntos, entrevistado e eu, desenrolando o carretel. Metáforas à parte, é importante dizer que trabalhar com as entrevistas foi uma escolha valorosa, pois eu estava lidando com sujeitos em um contexto onde predominava a linguagem oral. Privilegiei durante a pesquisa a escuta da

memória dos participantes. Várias pessoas com quem tive contato nesta pesquisa não dominavam o código escrito, alguns nunca frequentaram a escola. O desafio de trabalhar neste contexto foi surpreendente, em um primeiro momento imaginava não ter muitas dificuldades, afinal eu e eles falávamos a mesma língua! Mas logo surgiram momentos instigantes e engraçados de tradução entre nós, o português Xakriabá falado nas aldeias muito se difere do português falado por mim.

Em suma, a entrevista narrativa possibilitou melhor compreensão dos modos de aprendizagem que perpassam a transmissão e apropriação das narrativas nas vivências dos contadores de histórias professores de Cultura. As entrevistas possibilitaram ainda ampliar o olhar acerca das práticas empreendidas por estes sujeitos, suas performances e suas interpretações sobre cultura e tradição, e como as histórias compõem estes universos. As análises das entrevistas narrativas contribuíram de forma significativa para a interpretação dos dados coletados em campo a partir da observação participante.

As transcrições das entrevistas narrativas e dos momentos de conversa gravados buscaram salvaguardar a linguagem oral. Foi utilizada a chave de transcrição do projeto *Quem conta um conto aumenta um ponto*¹⁵, da Faculdade de Letras da UFMG, gentilmente cedida para esta pesquisa. O projeto ocorreu no Vale do Jequitinhonha, região norte de Minas Gerais, onde as características da fala muito se parecem com o “Xakriabês”, inclusive sua chave de transcrição foi também utilizada pelos professores Xakriabá nos trabalhos de transcrição do Programa Saberes Indígenas na Escola.

Durante os trinta dias em campo, tive uma participação pública e de tempo prolongado no cotidiano dos participantes da pesquisa, observando, escutando, fazendo perguntas, anotando, gravando, enfim, buscando coletar todos e quaisquer dados que pudessem esclarecer as questões da pesquisa. A pesquisa etnográfica se fez também nos períodos de trabalho no contexto do SIE no ano de 2016 e 2017, quando em contato com os Xakriabá, nos momentos de formação na FaE/UFMG e na TIX. Nestes momentos, pude observar questões importantes sobre a escola indígena e sobre a forma como oralidade e escrita se entrecruzavam nos espaços de formação escolar.

15 O projeto *Quem conta um conto aumenta um ponto* foi desenvolvido de 1995 a 2006 e trabalhou com registro sonoro e escrito de contos da cultura popular do Vale Jequitinhonha, através de CD's e livros destinados, ao público do ensino fundamental e médio. Seu acervo é constituído de mais de 200 histórias e contém versos, piadas e conversas que foram gravadas com 50 contadores de histórias. Grande parte das histórias já haviam sido gravadas pelos pesquisadores Reinaldo Marques e Vera Lúcia Felício Pereira nas décadas de 1980 e início dos anos 1990. (Projeto *Quem conta um conto aumenta um ponto*, chave de transcrição, s/a).

Uma dificuldade inicial foi marcar minha presença no território Xakriabá como pesquisadora. Muitos já me conheciam como a professora do SIE e tendiam a me identificar sempre assim. Os dois contadores de histórias que acompanhei, no princípio, me apresentavam como a professora do SIE que estava ali fazendo pesquisa, o que levava alguns professores e lideranças que eu encontrava a pedir informações do Programa, fazendo perguntas de toda natureza. Eu esclarecia que trabalhava sim no SIE-Xakriabá, mas que não estava ali naquele momento trabalhando e, sim, fazendo uma pesquisa do mestrado, onde eu não era professora, mas, sim, aluna. Foi ressaltando cotidianamente este lugar que, com o tempo, os sujeitos passaram a não mais me identificar desta forma. Engraçado foi o dia em que encontramos com uma professora que participa do SIE-Xakriabá e o próprio Sr. Valdemar disse: “[...] é, mais agora num pode conversá disso não, praque ela veio foi fazê pesquisa, num veio trabaiá pro Saberes não. Ela vai voltá só pra isso. Num vai? - Cê volta condo pro Saberes? [...] Intão, condo ela vortá cês conversa.” (DIÁRIO DE CAMPO, junho 2017)

Por fim, a orientação metodológica pautada na etnografia me possibilitou maior compreensão da realidade Xakriabá e a interpretação dos símbolos e significados acerca do contador de histórias e de sua presença na escola como professor de cultura. Foi possível tecer considerações sobre os modos de aprendizagem das narrativas na TIX e sobre como as histórias, a memória e a “cultura” são *performadas* pelos índios Xakriabá a partir das vivências escolares.

**Eu sô um índio guerrero
Tenho a beleza de ser Xakriabá
Eu sô um índio guerrero
Tenho a beleza de ser Xakriabá
Lá no alto daquele pé de serra
Aonde eu vejo as estrelas a brilhar
Lá no alto daquele pé de serra
Aonde eu vejo as estrelas a brilhar
Na serra da minha aldeia
Tem as frutas para alimentá
Na serra da minha aldeia
Tem as frutas para alimentá
Tem o canto dos animais
Que anima nosso sonho realizá
Tem o canto dos animais
Que anima nosso sonho realizá
Vim cantando, minha gente
Provando que somos Xakriabá
Vim cantando, minha gente
Provando que somos Xakriabá
Sô semente de raiz aqui da Terra
Só Deus sabe o dia de levá
Sô semente de raiz aqui da Terra
Só Deus sabe o dia de levá¹⁶**

2. ÍNDIOS XAKRIABÁ: TESSITURAS ETNOGRÁFICAS E TEÓRICAS SOBRE TERRITÓRIO E IDENTIDADE

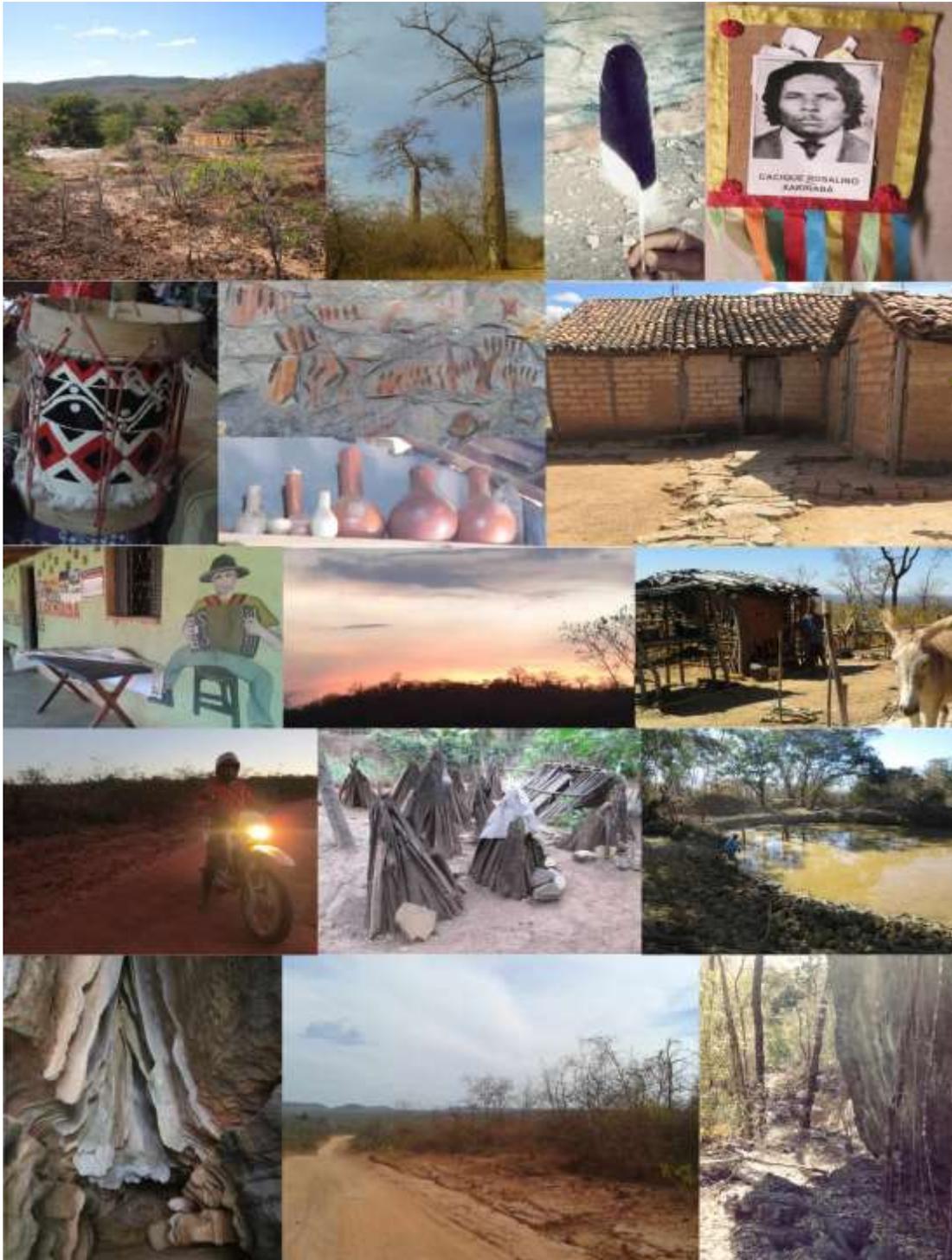


Figura 2: Terra Indígena Xakriabá. Aldeias Prata, Imbaúba I e II, Barreiro Preto, Catinguinha; área de retomada Várzea Grande. Foto autora, junho 2017.

Após longo caminho de ônibus pela BR-135 de Belo Horizonte até a cidade de Januária, na porção norte de Minas Gerais, a chegada até a Terra Indígena Xakriabá depende ainda de uma baldeação na rodoviária para então seguir até o município de Itacarambi. Após alguns quilômetros de asfalto, avistamos a entrada do Parque Nacional Cavernas do Peruaçu, o calor e a luz do sol dão sinais da vegetação singular e da insigne variação climática que podemos encontrar nos limites da região. Depois de Itacarambi, a poeira toma conta da paisagem. Numa estrada esburacada e rodeada por fazendas, pode-se avistar peculiares formações rochosas predominantemente de calcário ladeadas por uma vegetação de caatinga e cerrado.

Pela poeira, chegamos à Terra Indígena Xakriabá Rancharia. A estrada marca a divisão, de um lado indígena, do outro não indígena. Casas e comportamentos comuns não nos dão a sensação de estarmos em meio aos índios. Lembro-me então da primeira vez em que estive em terras Xakriabá, quando não me parecia haver diferença alguma entre os índios e os não índios, tanto na forma como se comportavam, quanto no fenótipo de ambos. Assim, percebi também a importância de compreender que índios eram os Xakriabá, índios diferentes, de costumes parecidos com os meus, da roça – que sou nascida e criada quase que totalmente no interior de Minas Gerais. Eu precisava compreender esta diferença neste processo de conhecimento que a etnografia possibilita, de compreender mais a fundo o que me “pareceria igual”.

Neste capítulo faço uma apresentação do povo Xakriabá. Na narração que agora empreendo fui guiada pelas histórias contadas pelos contadores de histórias que ouvi. Início trazendo dados da etnografia, histórias contadas durante a pesquisa de campo e elementos da bibliografia pesquisada acerca da história deste povo, sobre o processo de reconhecimento do território e da identidade indígena vivenciado desde a fundação da Missão do Senhor São João da qual se originou a Terra Indígena Xakriabá. É importante destacar a relevância dos trabalhos das antropólogas Ana Flávia Moreira Santos (1997) e Maria Hilda Paraíso (1987), que fazem uma detalhada análise da documentação histórica da região e da presença indígena, além da substancial existência de relatos indígenas em suas pesquisas, sendo estes os principais referenciais teóricos para compreender os processos de ocupação da região nos séculos XVIII e XIX.

Os temas da luta pela terra, da “mistura”, da legitimidade étnica e territorial Xakriabá estiveram de forma intensa presente nas narrativas dos contadores de histórias que acompanhei. O discurso da “mistura” foi e é utilizado ainda nos dias atuais pelos não índios

para desqualificar o povo Xakriabá e seus direitos sobre a terra, como também acontece com outras populações indígenas do Brasil. Lembro-me de minha primeira experiência a caminho da TIX por ocasião de trabalho quando, no município de Itacarambi, ao pernoitar em uma pousada para, no outro dia, dar continuidade à viagem, uma senhora dizia precisar nos dizer: “Naquela reserva num tem índio nada não, é tudo um bando de ladrão que quizero as terra dos fazendero, alguns são bisneto, tataraneto de índio, ôtros nem isso... tudo pra recebê os benefício do governo, cê vai vê, nem cara de índio eles têm.” A frase, registrada em um aplicativo de anotações de meu celular veio à luz neste trabalho por ilustrar bem a ideia estereotipada do indígena que ainda se tem na região e o não reconhecimento do povo Xakriabá pelo não-índio, que se insiste em perdurar até os dias atuais. Casos tidos como absurdos no discurso de itacarambizences,¹⁷ como o de um fazendeiro (grande latifundiário local) que, “mesmo sendo neto de índia ‘pêga no laço’, teve de entregar as terra”, são ilustrativos das equívocações que se têm da questão indígena no discurso local.

Discorro sobre a questão da “mistura” à luz de autores da etnologia brasileira e de pesquisas a respeito dos povos emergentes e dos processos de etnogênese. Nesta temática destaca-se a pesquisa de Rafael Barbi Costa e Santos (2010), realizada com o povo Xakriabá, que me levou a outras leituras importantes para a construção desta sessão, como o trabalho de João Pacheco Oliveira Filho (1998), sobre a tônica dos índios misturados, e de Manuela Carneiro da Cunha (2009). Como alerta Santos (2010, p. 23), os aspectos da vida do povo Xakriabá podem ser pensados de maneiras diferentes e analisados tendo como base as teorias do campesinato (a questão da luta pela terra) ou das religiões de matriz africana (sua religiosidade e cosmologia), acrescento ainda as teorias sobre as relações afro-indígenas. Porém, advertida pelo olhar de Peter Gow (1991),¹⁸ buscando privilegiar as perspectivas nativas sobre tempo e espaço, optei pela literatura etnológica.

17 O contato com moradores de Itacarambi foi possível devido a ocasiões de viagem a trabalho, quando a equipe necessitou dormir e fazer compras na cidade de Itacarambi ou ainda utilizar os serviços de taxistas locais em parte do percurso até a TIX.

18 Nesta mesma perspectiva seguem outros autores de destaque nos trabalhos de etnologia como Isabela Naves Fernandes (2008).

2.1 “Que o índio é que sempre foi o dono da terra”¹⁹

As terras Xakriabá ficam nos municípios de São João das Missões e Itacarambi, na margem oeste do rio São Francisco, totalizando 54.000 hectares homologados e oficializados pela União, onde vivem 9.221 indígenas, segundo dados do Censo de 2010. As lideranças Xakriabá apontam hoje uma população estimada em cerca de 11.000 indígenas a partir de levantamentos feitos no âmbito de projetos e outras instituições atuantes na TIX. Em todo o território, são 36 aldeias e 3 sub-aldeias.

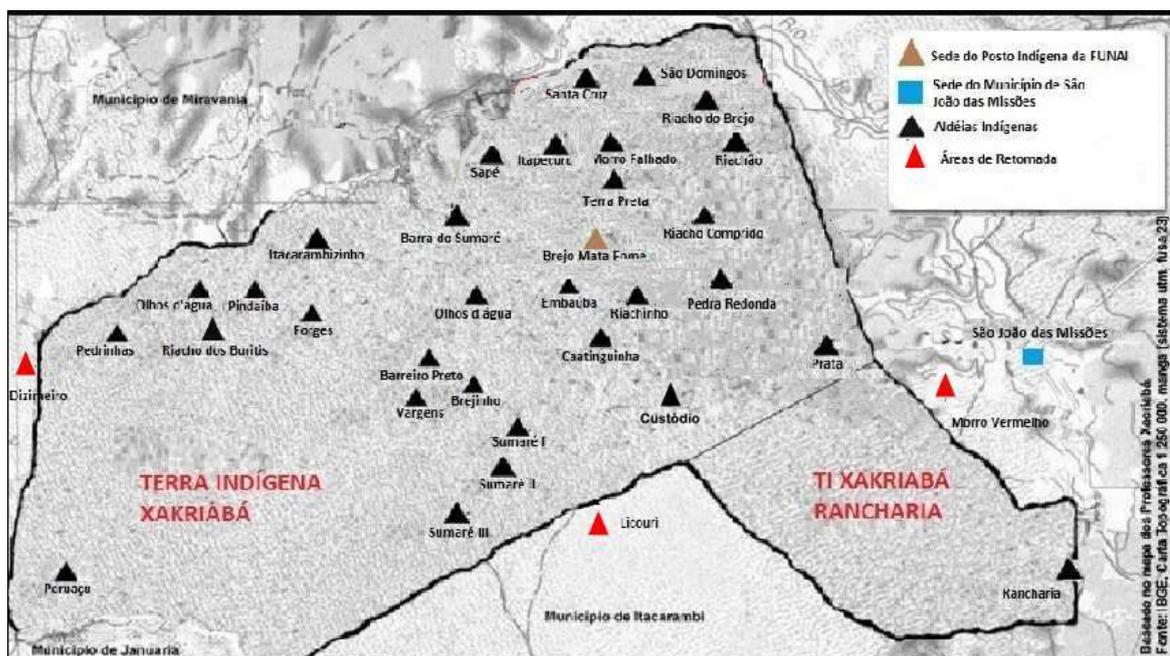


Figura 3: Mapa ilustrativo da TIX. Fonte: Escobar (2012)

Os Xakriabá pertencem ao tronco linguístico macro-jê, mas são hoje falantes do português devido ao longo e violento contato com o não-índio que extinguiu a língua Akwén falada antes. Os etnólogos Aryon Dall’Igna Rodrigues (1986) e Júlio Cesar Melatti (1993) apontam que os Xakriabá, situados linguisticamente na família Jê, estão relacionados aos índios Xavante e Xerente.²⁰ Sua ocupação tradicional estende-se ao longo do rio São Francisco, na divisa entre Minas Gerais e Bahia. Darcy Ribeiro (1977), em estudo sobre os povos Akwén, não menciona os Xakriabá, mas destaca a região do Vale do Rio São Francisco como parte da ocupação original dos índios Xavante e Xerente. Ribeiro (ob. cit.) destaca os

19 Entrevista, Sr. Valdemar, junho de 2017.

20 Os Xerente e os Xavante, habitantes da região de Tocantins e Mato Grosso respectivamente, também integram a família Jê, tronco macro-jê, língua Akwén.

povos Akwén como habitantes da bacia do Rio Tocantins, desde o sul de Goiás até o Maranhão, expandindo-se do Rio São Francisco ao Rio Araguaia. O parentesco estreito entre estes povos fez com que os Xakriabá nos últimos dez anos buscassem aproximações com os Xerente no intuito de recuperar o conhecimento e domínio de sua língua, e de outros aspectos de sua tradição, a exemplo do ritual do casamento.

Atualmente, os índios Xakriabá vivem um processo de tentativa de revitalização da língua falada originalmente (Akwén), um projeto de intercâmbio iniciado há alguns anos com os Xerente que deve encontrar novos rumos em terras Xakriabá a partir do ano de 2018. Recuperar a língua é um dos grandes projetos deste povo, que descobriu nas últimas décadas a potencialidade do diálogo intercultural através de contatos com parentes facilitados pela participação em organizações indígenas nacionais e cursos de formação profissional e acadêmica oferecidos em diferentes universidades do Brasil, no caso Xakriabá, principalmente pela Universidade Federal de Minas Gerais.

Poucos anciãos e anciãs guardam na memória reminiscências do Akwén, palavras soltas e pequenas frases ainda sopram significados da boca destes velhos e velhas que detêm um conhecimento ancestral com quem os jovens insistem prazerosamente em aprender. Mas os Xakriabá foram mais além, por cerca de 7 anos uma família Xakriabá, pai, mãe e filhos, saiu da aldeia Rancharia para viver entre os parentes Xerente no estado do Tocantins. Este, no entanto, é um assunto sem mais detalhes por parte dos Xakriabá, que são muito discretos ao falar sobre isso.

Esse povo vivencia também, desde o ano de 2013, o processo de retomada e luta pela homologação de parte de seu território na região de Várzea Grande, Caraíbas, Morro Vermelho, Peruaçu e uma porção que segue até a margem do Rio São Francisco, município de Itacarambi, de onde foram expulsos no período das invasões às suas terras. Com as áreas de retomada serão 96.000 hectares de reserva indígena, cuja homologação devolverá o acesso à margem do Rio São Francisco e a algumas cavernas do Peruaçu, lugares sagrados do povo Xakriabá que hoje pertencem à área do Parque Nacional Cavernas do Peruaçu²¹

A história de reconhecimento e demarcação do território indígena Xakriabá é fortemente marcada por conflitos, onde se misturam situações de ordem ideológica, de reconhecimento étnico, e de ordem fundiária, de luta pela terra. A conquista da Terra Indígena Xakriabá foi uma luta que se arrastou por mais de 20 anos; até o reconhecimento do território

21 O Parque Nacional Cavernas do Peruaçu tem parte de seu território sobreposto à área indígena. Este assunto é ainda pouco explorado em pesquisas sobre os Xakriabá e constitui valiosa questão a ser tratada entre os índios e a esfera pública neste processo de retomada das terras.

pelo Estado muitos índios foram mortos. A homologação da TI veio em 1987, após a morte das lideranças Rosalino Alves de Oliveira e dos índios José Teixeira e Manuel Fiuza da Silva, em um ataque planejado por fazendeiros e posseiros da região. O direito originário à terra presente no imaginário dos indígenas²² e também presente na Constituição de 1988 não foi garantido aos Xakriabá, assim como também não foi para outras etnias do Brasil que também enfrentaram longo processo de reconhecimento territorial e étnico.

Entre os Xakriabá existem narrativas vivas na memória dos velhos que ainda hoje são lembradas para dizer da história da terra. Em uma das noites na casa de Sr. Valdemar, pude ouvir uma sorte de histórias da luta pela terra, ele me dizia sobre os longos anos para “provar que a terra era dos índios”, foi quando entoou uma poesia que falava da doação do terreno feita por Januário Cardoso, Mestre de Campo da expedição inicialmente chefiada pelo seu pai Matias Cardoso, a fim de restaurar a segurança dos sertões e dar início ao processo de ocupação não-índigena ao Alto-Médio São Francisco.

[...] Essa terra ‘qui é antiga, é do nosso direito desde antes condo Dom Pedro mandô e Januário Cardoso tamém andô tudo isso aqui ó [aponta para a vista de onde estamos no alto do morro], antão ê falô,

Pra isso dou terra
P’ros índio morá
Missões pra morada
Mata para trabaio
Gerais para caçada
Rio pra pesca
Pra índio não abusá fazendero
Pra fazendero num abusá índio tamém
Eu dô terra com fartura pra num aburrecê fazendero
Riacho Itacarambi
Cabicêra de Alagoinha
Diságua pra lá e pra cá
Na marge’ Peruaçu
Rumo Certo, Serra Geral, Morro da Cauê
Bêra do rio de São Francisco
Dei e registrei

Assim ês fala, é... nós fala, né?, mais ó. assim, doada não, que num é doada. Januário Cardoso assim ês diz que doô a terra, mais ê feiz foi devorvê o que era do índio. Que o índio é que sempre foi o dono da terra. (Sr. Valdemar, junho 2017)

Mais tarde reconheci que a poesia entoada por Sr. Valdemar é uma música cantada pelos velhos, aqueles de uma geração anterior a ele, com quem aprendeu esta e outras histórias sobre a sua terra e o seu povo. Segundo Escobar (2012, p. 41), a música foi recolhida

22 Em várias histórias contadas podemos verificar este fato.

pela primeira vez pelo antropólogo Alceu Cotia, em 1981. A poesia que contém trechos de um documento de doação da terra feita por Januário Cardoso em outro tempo-espço, uma *Carta de Doação* registrada no cartório das cidades de Januária e Ouro Preto, a qual os Xakriabá mencionam sempre sua existência. Depois do poema, Sr. Valdemar deu continuidade à narrativa com a mesma riqueza de detalhes com que me contou muitas outras histórias:

Na época que o Matias chegô, ele chegô e queria que os índio trabaiasse pra ele e os índio num aceitô, aí ele foi buscô os negro e aí os negro foi misturano com índio. E aí os índio arrumava as pedra de valô e passava pra ele a troco de... du cumê, rapadura, pinga fumo. E diz qu'ele niguciava co' governo de São Paulo e governo da Bahia, e aí condo foi um dia diz qu'ele falô co'esses governo, que... esse povo tinha ajudado ele muito, se podia demarcá uma área de terra só pra eles. Que já tinha ajudado ele demais! Aí ele foi e falô. Apoiaro' ele. O fi dele vivia no mato chamava Januário Cardoso que era filho de Matias Cardoso, no campo ele tinha um nome Mestre Campo, qu'ele vivia no campo era um mestre do campo, então por esse meio que o índio professô de cultura, ele tem que sê mais mestre do campo. Aí que Mestre Campo condo'eles mandaram demarcá ele falô: “- Óia eu vô saí, a terra qu'eu circulá hoje o corrê do dia, essa é dos caboclo, é o território que vai ficá co' caboclo.” Aí diz qu'ele saiu de lá e sumiu. Condo foi o sol entrano ele chegou lá, disse, mostrô o documento: “- Essa terra 'qui tá doada pros caboclo!” Mais dizeno o povo qu'ele saiu e berô esse riacho desse céu aí, saiu na Lagoinha e saiu no Peruaçu e condo foi de tardinha ele tava lá. Mais é mentira. Ele conhecia o campo, ele sentô num lugá e fez o documento, proque ele num fazia isso não, ele era do mato. Quem era ele pra caminhá? **Esse era o Januário?** Era, o Januário Cardoso. **Ele que fez o documento da doação?** Foi. Aí foi e registrô no cartório, nessa época foi o escrivão chamava Eugênio. Deve num tê nem osso mais. E o Matias é enterrado na cidade aí de Matias. Aí o Matias que fez a igreja no Matias, fez a massa 'massada com leite, moiada com leite a massa, e a pintura foi com ovos. Nunca reformô só faiz pintura, a parede tem um metro de largura. **E aí nesse documento de doação do Januário é até lá na bêra do Rio?** É. (Entrevista Sr. Valdemar, junho 2017)

Todos os contadores de histórias com quem tive contato na pesquisa de campo fizeram questão de mostrar este documento que se encontra hoje digitalizado em algumas publicações Xakriabá. É o primeiro documento escrito acerca do terreno dos índios do Senhor São João com o qual os Xakriabá tiveram contato. A atenciosa leitura²³ das palavras contidas na *Carta de doação*.²⁴, acrescida da leitura do território experienciada na vida cotidiana, dá a Sr. Valdemar a dimensão das terras Xakriabá que alcançam a margem do rio São Francisco. Santos (1997, p. 37) aponta que “marcada pela doação, o início da terra — ou do terreno dos caboclos — representa o momento fundante da história do grupo. Ela instaura o direito dos índios do Sr. São João à terra.”

23 Aqui me refiro às inúmeras leituras, interpretações e verificações feitas por Sr. Valdemar ao longo dos anos sempre que alguém lê a Certidão escrita para ele.

24 *Carta de doação* é o nome dado pelos Xakriabá à Certidão Verbum Adverbum que segue na página posterior. Fonte: Livro “O tempo passa a história fica” publicado pelos Xakriabá em 1997, produzido no âmbito do PIEI/MG no ano de 1997, dentro do Programa de Promoção e divulgação de Materiais Didático-pedagógicos sobre as Sociedades Indígenas.

"CERTIDÃO VERDUM ADVERBUM

FRANCISCO NUNES PACHECO ESCRIVÃO DE PAZ E OFICIAL DO REGISTRO CIVIL VITALÍCIO, do distrito e município do Itacarambi, Estado de Minas Gerais, Republica Federativa do Brasil, na forma de lei etc.

CERTIFICA a solicitação de Interessado, que revendo em seu cartório os livros de notas desse, em um desses de numero dez (10) as fls-88 c^o encontrou a seguinte publica forma, do teor seguinte: Publica Foma de uma doação do teor seguinte: n 11 R.160 Pagou cento e secenta reis 0 P 25 do Setembro de 1056 Silva Reis Januário Cardoso de Almeida Brandão deministrador dos índios da Missão do Snr S. João do Riixo do Itacarubi Ordena o Cap. Mandante Domingos Dias junte todos os índios tantos maxos como fêmeas Q" andarem por fora pa ad-missão com zello o cuidado, os que forem rebeldes fará prender com cautela parahirem para ad-missão Copio e Chrstão e zello, 'andando -lhe ensinar a Doutrina pellos os q- mais soberem os doutrinatos que vivão bem e se casem os Mancebados não sendo impedimento ou avendo empedimento fazendo se caze com outro q não tenha empedimento fazendo os trabalhare p- terem q comer e nao furtarem e o q_ for rebelde a esta dutrina que expendo neste papel os prenderá castigará como merecer sua culpa e quando cascar algum ensolente ou levantado fará prendellos o trezellos a m presca para lhe dar o castigo conforme merecer porque feito tenho ordem de q_ pode para castigar e prendellos e tirar o abuso de serem bravios e espero do Cap_ assim o faca como asim determino e do contrario por ele e pelos 'mais e isço dei terra com cobra para não andarem para as fazenda alheia do Riixo do Itacaramby acima ate as cabiceiras e vertentes e vertentes e descanco extremado na Cerra Geral para a parte do precauçu extremado na Boa Vista onde desagua para lá e para_ cá e por isso deilhe Terra com Ordi da nossa Magestade ja assim não Podem andarem pelas fasendas alheias incomodando os fazendeiros — missoes para morada o brejo para trabalharem Fora os gerais para a suas cassada e meladas. Arraial dos Morinhos 10 de Fevereiro de 728 digo de 1728. ADiministrador Januário Cardoso de Almeida Brandão (002 o sinal publico). Era o que continha na doação que me foi apresentada, qual para aqui trasladei fielmente como nella se continha e declarava do que dou fé, isto feito, perante duas testemunhas o que fielmente foi lida e confirmada a realidade do que tudo, continha a mesma, Assignando as testemunhas e o apresentante, o presente termo de transperição de publica forma, isto, perante mim escrivão , que o Dscrevi e assigno e dou fé", em testemunho: (sinal publico) de verdade) raso que uso em publico. Resalvo entre linha, que diz que expendo - neste papel os prenderá, que dou fé. Eu Francisco Nunes Pacheco, escrivão do Paz e oficial do registro Civil Vitalicio o escrevi dou fé e assigno (a) Francisco Nunes Pacheco. Sobre selos "aa" Itacaramby, 28 de fevereiro de 1931 Apresentante: Salomé de Paula Santiago . testemunhas Adolpho José de Oliveira e João Rocha Era o que continha no livro e fls que para aqui tr u s l a d e i presente certidão de Publica forma verbum- Adverbum e na escrita original transcrita que conse- tei em datilografia o presente traslado e dou fé em testemunho de verdade. Sem selos para efeito social Nacional

Itacarambi, 5 de junho de 1969


Tabelião, Francisco Nunes Pacheco

Figura 4: Certidão Verdum Adverbum.

Ao discurso da doação: de uma terra dada aos índios “brutos e selvagens” que viviam por ali roubando gado e queimando currais para que pudessem finalmente ser “gente civilizada”, percebemos a crítica nas palavras de Sr. Valdemar que se seguem após o poema: “... ê feiz foi devorvê o que era do índio. Que o índio é que sempre foi o dono da terra”. Sua fala revela a consciência de sua própria história e da visão do não-índio ao dizer de uma terra doada aos índios em um país onde os povos indígenas são os verdadeiros “senhores da

terra”²⁵. Sr. Valdemar lança mão de suas últimas palavras, na clareza de não reproduzir a ideologia do colonizador com a qual, com provável inconsciência, esta história lhe foi contada.

A ideologia do colonizador que inclui as noções de “descobridor” da terra, aquele que tornou os índios “civilizados”, capazes de “perfectibilidade”,²⁶ de realizarem plenamente sua humanidade e formarem assim uma sociedade civil prevalecia à época que data a escritura de “doação” – são concepções preponderantes no século XVIII e XIX. Como exemplo, temos o pensamento de José Bonifácio ao legislar sobre a questão indígena, pois ironicamente o legislador é reconhecido pela história oficial como o protetor dos índios brasileiros.

Sr. Valdemar também me contou, em uma de nossas conversas, que antes da doação de Januário Cardoso, a terra havia sido doada por Dom Pedro e pela Princesa Isabel. Sobre a doação da terra existem entre os Xakriabá diferentes narrativas presentes no imaginário coletivo com a presença e doação feita por Dom Pedro e pela Princesa Isabel,

“Quando D. Pedro II chegou aqui, só existia os índios, nós. Aí os índios, vendo aquele homem diferente — que nunca tinha visto o branco — resolveu matar ele. Chegou pra D. Pedro e falou: nós vamos te matar. Aí, tinha uma ave, muito grande, que colocava medo nos índios, pegava as crianças. Quando ela vinha, os índios escondiam as crianças debaixo de um balaio. Aí D. Pedro, reparando isso, virou pros índios e falou: vamos fazer um trato. Se eu acabar com esse pássaro, então vocês não me matam. Ele tinha um trabuco. Os índios não conheciam. Quando o pássaro voltou, D. Pedro deu um tiro, Pam! Foi igual um barulho de trovão. Os índios ficaram agradecidos e resolveram dar para ele a índia mais bonita que tinha. Era a Princesa Isabel. Aí D. Pedro ficou dono desta terra. Ele virou para os índios e falou: então vocês ficam aí, tomando conta desta terra, que eu vou fazer uma viagem. Os índios não sabiam trabalhar. Viviam só caçando e pescando. Então D. Pedro foi pra África e falou com os africanos: eu tenho uma terra, mas não tenho ninguém pra trabalhar. Vocês querem ir trabalhar lá? E trouxe eles pra cá. Aí foi que começou a misturar, por que as índias só queria casar com eles. Por que os índios não gostavam de trabalhar, e os pretos trabalhavam muito, então já podiam comprar uma coisinha, um vestidinho pra dar pra mulher. Assim que começou esta mistura. Então hoje, aqui, todo mundo trabalha. Eles falam que não trabalha, mas trabalha sim. E não é igual japonês, que só quer saber desse negócio de industrinha, não... Trabalha mesmo....” (SANTOS, 1997, p. 38)²⁷

25 Expressão utilizada pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2017, p. 259)

26 Segundo Cunha (2017, p. 161-168), o pensamento de José Bonifácio sobre a questão indígena no Brasil, influenciado pelas ideias de Rousseau, Blumenbach, Kant e Herder, que fazem da perfectibilidade, ou seja, do poder que tem o homem de transformar sua condição de existência e impor a si mesmo suas determinações, influenciou fortemente o projeto da Constituição de 1823. Para a autora, a legislação de José Bonifácio tinha caráter civilizatório e domesticador, não reconhecia que os indígenas formavam suas sociedades, sendo assim, a sociedade indígena só poderia existir a partir e através do Estado.

27 Essa história foi narrada pelo senhor Laurindo Gomes de Oliveira, na aldeia Olhos D’água, em 1996, e gravada pela pesquisadora Ana Flávia Santos.

São narrativas que também explicam o direito dos indígenas ao seu território. Curioso é o fato de que estas histórias, com a presença do Rei e da Princesa, vão de encontro a um senso que perdurou por determinado período no século XVI sustentando o parecer do direito dos índios sobre suas terras. Este julgamento em determinado momento da história retirou até mesmo a autoridade do papa, argumentando que este não podia mais nomear territórios em terras americanas como lugares pertencentes à Espanha ou Portugal, pois eram os índios os “verdadeiros senhores [de suas terras] pública e privadamente” (CUNHA, 2017, p. 260).

Ao fazer uma análise das discussões atuais acerca dos direitos dos índios à terra, Cunha (2017) retoma a questão do direito histórico do índio sobre seu território. Fazendo um levantamento histórico sobre as Leis brasileiras, a pesquisadora mostra como o Estado regrediu nesta discussão, passando do conceito de que as populações indígenas possuem “direitos históricos” para a ideia de que “os índios gozam de privilégios”. Em sua análise, interessa-nos o caso dos reis portugueses que, segundo a autora, “reconheceram, em várias leis, os direitos dos índios sobre suas terras: o alvará de 1º de abril de 1680, mais tarde incorporado na lei pombalina de 1755, isentava os índios de foro ou tributo algum sobre as terras (tanto os índios silvestres quanto os aldeados)...” (ob. cit., p. 260), à esta época as leis reconheciam serem os índios os “naturais senhores” da terra.

Deve-se lembrar que este reconhecimento toma outros rumos à medida que a Coroa Portuguesa adentra novos territórios. Motivado pela exploração das riquezas naturais e minerais, o Império, em nome da violação da terra para enriquecimento dos cofres portugueses, modifica o olhar sobre as populações indígenas do Brasil.²⁸ Veremos adiante como o próprio Estado promove políticas em prol da descaracterização dos índios brasileiros.

Para os índios Xakriabá, o documento escrito, a “*Carta de doação*”, representa a garantia do direito sobre a terra e a moradia. Podemos observar na “*Carta de doação*” (Certidão Verbum Adverbium), os meandros da “liberdade” concedida aos índios aldeados. Estes poderiam gozar de terras e da vida no território desde que cumprissem as normas contidas na escrita. Um objetivo claro de controle e extermínio cultural revela a autoridade colonial imposta aos índios em um compromisso firmado entre o poder local e o poder da igreja,

junte todos os índios tantos maxos como fêmeas Q” andarem por fora pa ad-missão com zello o cuidado. Os que forem rebeldes fará precher com cautela parahirem

28 Sobre isso, verifica-se as sessões dois e três da obra de Manuela Carneiro da Cunha, “*Cultura com aspas e outros ensaios* (2017), publicado originalmente no ano de 2009.

para ad-missão Copio e Christão e zello, ‘andando-lhe ensinar a Doutrina pellos os q-mais soberem os doutrinatos que vivão bem e se casem os Mancebados não sendo empedimento ou avendo empedimento fazendo se caze com outro q não tenha empedimento fazendo os trabalhe p- terem qi comer e não furtarem e o q-for rebelde a esta dutrina que expendo neste papel os prenderá castigará como merecer sua culpa e quando cascar algum ensolente ou levantado fará prendellos o trezellos a m presca para lhe dar o castigo conforme merecer porque feito tenho ordem de que_ para castigar e prendellos e tirar o abuso de serem bravios e espero do Cap. assim o faça como assim determino [...] (CERTIDÃO VERBUM-ADVERBUM – UMA DOAÇÃO)

Neste trecho da certidão, verificamos indícios da escravização dos índios Xakriabá, “fazendo-os trabalhe para terem qi comer”, quando em troca da mão de obra bastava o alimento. As narrativas dos contadores de histórias Xakriabá confirmam em diversas versões a utilização e a manutenção da mão-de-obra escrava indígena para a construção das igrejas das atuais cidades de São João das Missões e Matias Cardoso, antigo arraial de Morrinhos, e de fazendas fundadas pelos integrantes da expedição do bandeirante Matias Cardoso. Podemos observar memórias do tempo em que os índios foram feitos escravos nas histórias contadas pelos índios Xakriabá, que se referem ao tempo do cativo, quando eram levados para o outro lado do rio, muitas vezes “pegos a laço”. Esta prática corrobora com um plano nacional de escravização dos índios que estavam sobre jurisdição dos missionários nos séculos XVII e XVIII.

São poucos os dados etnográficos sobre a Missão do Senhor São João, não se sabe sobre todos os grupos étnicos que estavam ali aldeados, o número da população da Missão e suas formas específicas de catequese e pacificação dos índios. O que temos são pesquisas com dados sobre a ocupação dos sertões ao longo do rio São Francisco, trazendo relatos sobre os índios que habitavam a região, dos quais os Xakriabá são citados com certa frequência. Saint-Hilaire afirma ter encontrado na região os índios Xakriabá e que estes haviam se fundido com negros e mestiços, não podendo ser considerados “índios puros”. Sendo assim, a lei não lhes concedia o direito de serem julgados como índios (SANTOS, 1997, p. 13-17).

Há registros também da presença dos índios Kaiapó ou Acroá, nomes genéricos para os considerados índios bravos. Contra estes últimos foram traçadas inúmeras perseguições, destruindo suas principais aldeias com o auxílio das chamadas “tribos monsuetas”, como eram chamados os índios que já haviam sido incorporados ao regime colonial. Paraíso (1987, p. 21) propõe a doação da terra como um acordo feito entre os índios Xakriabá e os colonizadores como recompensa da ajuda na expulsão dos índios bravos dos arraiais locais. Sobre a presença

Kaiapó na região, Sr. Valdemar e Sr. Cirilo relatam que os Xakriabá e os Kaiapó habitavam regiões muito próximas e tinham certo contato,

Xakriabá e os Kaiapó... morava lá. É, nessa época fazendero botô os Kaiapó pra tê um confronto co'os Xakriabá e aí é... o grupo Xakriabá era mais, e retirô os Kaiapó. Os Kaiapó hoje tá lá pro Mato Grosso pra lá 'fora.... Mais ês parece tê uma maldição com a gente qu'ês num é bem chegado co'a gente não.... É difíci' ês conversá co'a gente... É, eu tenho contado, eu já tive oportunidade de conversá com um... um kaiapó e uma muié, só esses dois... ês num dá liga não, ês num dá ousadia pra gente não. Acho que ainda tem marcação desse confronto qu'ês teve, mas tocado por fazendero. Que os fazendero interessava é... que os Kaiapó ocupava daqui junto dos Xakriabá até em Januária, Brejo do Amparo era tudo deles. É... Morro do Chapéu, perto de Januária, aí lá lugá tudo baxada, terra boa, aí os fazendero botô ês pra confrontá pra ispiticá pra ês saí. É, aí teve esse confronto. Mais os Kaiapó tinha que pensá que num foi nós. Dos que confrontô num existe mais. (Sr. Valdemar, junho 2017)

A narrativa ilustra como agiam os colonizadores à época, exercendo poder sobre os índios que, de certa forma, transitavam pelo universo cultural do não-índio apresentado de forma mais contundente pelas Missões Religiosas.²⁹ Deste modo, o profundo conhecimento do território, das línguas faladas e também dos modos de vida dos grupos que ali viviam tornavam algumas etnias aliadas e, ao mesmo tempo, vulneráveis aos fazendeiros. Havia também participação dos indígenas da Missão nos exércitos rebeldes locais, sendo os índios obrigados a lutar sob domínio dos grandes fazendeiros nas rebeliões expedidas por eles contra a Coroa Portuguesa, devido às mudanças feitas no sistema tributário.

Após diversas rebeliões, algumas delas lideradas por padres das Missões locais, a mudança do polo econômico da região acaba por determinar o abandono da Missão de São João. Depois da transferência do vigário Antônio Mendes Santiago para as novas áreas descobertas (novos polos econômicos que abrem o ciclo da exploração mineral), é provável que “a Missão de São João não tenha contado com mais nenhum padre ou diretor responsável, o que contribuiu, certamente, para a ausência de quaisquer referências da historiografia à continuidade da presença de índios na região.” (SANTOS, 1997, p. 27).

Santos (1997) afirma serem poucas as notícias sobre os índios aldeados na Missão de São João. A autora traz em sua etnografia três relatos de documentos do século XIX de viajantes europeus e autoridades eclesiásticas que passaram pela região após o abandono da Missão. São relatos que demonstram o arraial com pequena presença de caboclos, índios e

29 Considera-se aqui outros contatos que poderiam existir entre índios e não-índios nos trajetos feitos por ambos. Os primeiros em busca de novas moradas por seu nomadismo ou fugindo dos invasores, os segundos em busca de explorar o interior do Brasil.

uma igreja sob seus cuidados. Dizem ainda da mistura dos índios com negros e das reivindicações destes ao Rei, quando um grupo de índios foi ao Rio de Janeiro apresentar queixas ao Imperador Dom Pedro II, na tentativa de garantir seus direitos sobre a terra doada. Assim, temos indícios de iniciativas por parte dos índios que pleiteavam seus direitos sobre o território já no século XVIII.

Em 1856, após a Lei de Terras de 1850, que colocava em disponibilidade as terras não registradas em Cartório e não reclamadas, uma nova saída dos chefes é empreendida a fim de registrar o termo de doação de terra assinado por Januário Cardoso. O registro é feito no cartório de Ouro Preto e Januária. No século XX, a atual Reserva Indígena Xakriabá era conhecida e nomeada na região como o Terreno dos Caboclos do Senhor São João. Também os Xakriabá neste período foram nomeados de várias formas: “caboclos”, “gamelas”, “índios”, “herdeiros”, “sucessores dos índios de São João das Missões” (SANTOS, 1997, p. 67). Neste tempo temos eventos emblemáticos da luta dos índios Xakriabá em defesa de suas terras, pela integridade do Terreno do Caboclos.

Em 1910 acontece a chamada Revolta do Curral de Varas, quando vários chefes dos índios atearam fogo em um curral de aroeira construído por Teófilo Alquimim, fazendeiro e chefe político da cidade de Januária, em invasão ao Terreno dos Caboclos. Na história contada por Sr. Cirilo, liderança da aldeia Custódio, o curral foi construído na aldeia Rancharia em um lugar sagrado, um terreiro de Toré³⁰, motivo pelo qual foi derrubado pelos índios.

[...] o primero fazendero que chegô pra lá, foi o fazendero qu'ês começô a trabaia pra ele e aí ele inventô um curral de tora, ês fechô um curral de tora e depois fechô um curral de vara. E no curral de tora aí adonde foi os indígena, foro lá e derrubô tudo. Quemô, QUEMÔ. E esse home, e aí esse branco fazendero saiu a cavalo, que num tinha istrada num tinha nada daqui direto pra Januária a cavalo, né?, e naquele momento qu'ele saiu correno, marrô lá e botô, tocô na frente e foi tocano os cavalo atraiz, aí foi um bucado pizano no calcanhá, no calcanhá, e foi ispiticano sangue prá todo lado lá e os índio num guentava e deitchava. Ês pegava, marrô no cabo do cavalo e saiu arrastano um mutirão bom. Aí chegô lá e disatô e dexô lá e pegô foi embora. E aí pra cá foi que os índio... aí os fazendero foi chegano, foi correno co's índio dali daquela região, e aí os Xakriabá veio pra cá. (Sr. Cirilo e Sr. Valdemar, junho 2017)

Após a derrubada do curral de varas, intensificaram-se as perseguições aos índios, tendo vários deles sido mortos, como o líder Gerônimo Remualdo, o Geromão, outros fugido da aldeia Rancharia. Segundo Santos (1997), é neste momento que se esconde as “coisa do

30 Prática religiosa dos índios Xakriabá.

Toré” e se reforça o segredo sobre a prática religiosa. Sr Valdemar contou que, desta perseguição comandada pelos fazendeiros em parceria com a polícia local, resultou a saída de algumas lideranças rumo à capital federal, com o objetivo de buscar seus direitos sobre a terra, alguns jamais retornaram às suas casas. Em muitas de suas narrativas, em que contou como os índios Xakriabá foram expulsos das terras à beira rio e adentrando para o interior onde hoje é a terra indígena, misturam-se diferentes tempos em que viveram sobre forte repressão de fazendeiros e posseiros, também chamados de “*baianos*”³¹”.

Tomaro, agora tomô mais praque os índio tinha medo. Tinha medo dos branco, condo’ branco chegava e ponhava pressão ês ia arrecuano pra cá. Aí, aqui as Traíra chegô um povo uns baiano da Bahia, entrava na conversa co’aqueles índio mais véio, ês ajuntava um grupo ia lá e mostrava el’ lugar pr’ês morá e ês foi tomano conta. Condo ês agasaiô, ês pagô engenhero pra medi e sentá uns marco, tinha uns marco aí, arrumaro madêra, aí dividiu pra ês. E os índio ficava co’medo d’eles, ía arrecuano pra cá. Que na doação que meu avô tinha falava assim, que deu terra pros índio, essa terra que deu pros índio era que nem aqui que tratado gerais, gerais pra caçada e melada que era por aldeia, e a mata pro trabaio, Missões pra morada, bêra do rio pra morada e pescada, e dava terra com fartura pra num aborrecê fazendero. E aí nós num aborrece fazendero, fazendero é que vem aborrecê nós! Então é uma coisa bem... E aí foi aonde o pai desse Lorindo, de Salomé, batero n’eles aqui e ês fugiu, e pra procurá direito, que na época a presidência era no Rio de Janeiro. Aí saiu disse que ía pro Rio caçá direito. Num voltaro mais nunca. Num sabe se prendeu, num sabe se mataro ou antão ês ficô com medo e num vortô mais. (Sr. Valdemar, junho 2017)

A partir da década de 1930, com o acirramento da disputa do Terreno dos Caboclos e as constantes invasões de fazendeiros e posseiros que questionavam e negavam a presença indígena na região, temos na história Xakriabá a presença da FUNAI, da RURALMINAS e do INCRA. Com a chegada da RURALMINAS – Fundação Rural Mineira –, criada pelo Governo de Minas Gerais em 1966, para agir nas terras consideradas devolutas, dentre elas estava a área indígena Xakriabá, fez-se realizar a valorização e a crescente disputa das terras na região, elevando-se o índice de intrusão da área devido ao interesse dos fazendeiros e dos posseiros em adquirir terras no local.

As ações da RURALMINAS e do INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária –, responsável pelo ordenamento fundiário nacional, representaram para os índios Xakriabá uma ameaça ao direito à terra, pois desrespeitava a forma de organização do grupo (SANTOS, 1997, p. 75). A chegada de fazendeiros e posseiros, no século XX, à região onde habitava o povo Xakriabá, traz a individualização e a ideia de propriedade privada da

³¹ *Baianos* é um termo genérico utilizado pelos índios Xakriabá para denominar os chegantes, *peessoas de fora* que se instalavam no *terreno dos caboclos*. Com os *baianos* os índios Xakriabá tiveram experiências de conflitos e de partilha.

terra, concepção contestada pelos índios, pois notoriamente não condiz com a lógica indígena de se relacionar com terra.³²

Em uma tarde na escola Oyatomorim, enquanto conversava com Dona Joana, uma das primeiras professoras indígenas do território, ela me contava sobre como se tornou professora e sobre a luta dos indígenas pela garantia do direito à educação, sem deixar de me contar algumas histórias da luta pela terra. A memória de Dona Joana trouxe àquela tarde histórias da presença da Rural Minas e dos impactos causados pelo órgão. A professora contou também como o território Xakriabá foi invadido por posseiros e como estes passaram de amigos e aliados a inimigos intrusos:

Era Terra Indígena. Tava as demanda. A demarcação foi em 87. Mais, mesmo assim antes disso já tinha muito possero, né?, as veiz comprava um pedacim de terra ‘qui a troco de migalha, de rôpa, de carçado, alguma alimentação. Comprava um pedacim de terra ‘qui, aí condo cuidava que não já tava lá naquela cerca ‘cê só via só pra dismatá fazê pastage, né?, ali ôtro aculá chegava comprava ôtro pedaço pra ‘culá e aquilo foi tomano. Evai, evai evai evai, a maioria do pessoal do Xakriabá vendero seu pedacim de terra a troco de migalha e nisso onde encheu de possero nos Xakriabá, mais mesmo assim impressano nós, impressano, impressano, impressano, impressano. Como tá ‘í agora, que agora, né?, foi até que chegô... a época do conflito que eu trabaiava lá em Santa Cruz, aí chegô a época do conflito, e antes de chegá a época do conflito já tinha a Rural Mina, já circulano pela região. E ante de acontecê isso, aí foi aonde os Xakriabá deu de reuní igualmente o finado Roso, Sô Rodrigão, Sô Lorindo, aonde ês viajava escondido pra podê tomá providença pelo nosso terreno. E evai debatenô, debatenô... Eu saino nas estrada quando eu via aqueles pessoal, que a gente tinha medo, né?, já com aqueles aparei lá ne estrada e tudo, chegava a saí correno! - Pai, pai, aculá tem um home com aparei lá na estrada tá medino! Pai falô: - Minha fia deve de sê a Rural Mina. Será pai? É. O quê é Rural Mina pai? É gente que toma de fora que vem tomano as terra, tomano as terra da gente. Aí evai co’essa luta, essa luta, essa luta. Aí foi no tempo que os Xakriabá resolvero, os chefe mais véio, os cacique mais véio, igualmente o finado Roso, seu Rodrigo, Sô Lorindo, então ês viajava de noite escondido pra não sê preceguido pra podê debatê sobre essa terra. [...] (Dona Joana, junho 2017).

Nas histórias contadas por Sr. Valdemar e Dona Joana, podemos perceber como o termo *posseiros* é utilizado principalmente para se referir àqueles que se tornaram usurpadores da terra ao se juntarem aos fazendeiros – muitos deles retirantes fugidos da fome e da seca do sertão, em sua maioria baianos, que foram bem recebidos pelos índios em uma terra de fartura alimentícia como a aldeia sede Brejo Mata Fome, que recebe este nome por sua farta produção alimentícia. Uma vez sendo em grande número e tendo força econômica,

32 Veremos mais adiante como esta ideia de propriedade privada opera na TIX. Não existe uma posse da terra, um direito sobre a terra, mas, sim, o direito de uso da terra, de utilização daquele espaço para plantar, criar animais, reservar para mata, enfim o que a família desejar.

se transformaram em inimigos e invasores das terras indígenas, protagonizando momentos de conflito.

Os fazendeiros, por sua vez, fizeram alianças com algumas famílias dos chamados posseiros, que já habitavam a região e, em sua maioria, tinham, até então, uma convivência pacífica com os indígenas – conhecidos à época popularmente como caboclos –, com quem consumavam acordos políticos e sociais. Santos (1997) destaca em seu texto relatório produzido pelo INCRA, FUNAI e RURALMINAS, acerca dos conflitos na região. Neste relatório, afirma-se a chegada de fazendeiros e suas influências junto aos posseiros com o intuito de “esfalecer” os indígenas frisando: “[...] nos primeiros anos de convivência, a relação índio/posseiro, se dava dentro de um clima em que os atritos eram facilmente contornados, uma vez que eram esparsos e de alcance bastante reduzido” (SANTOS, 1997, p. 46).

Na história contada por Dona Joana, vemos mais uma saída dos chefes em busca do reconhecimento da área indígena e do combate à especulação e invasão da área feita pelos fazendeiros e posseiros. Aqui, destacam-se Laurindo Gomes de Oliveira, Manoel Gomes de Oliveira, o Rodrigão, que mais tarde se tornaria o Cacique Xakriabá. São narrativas ricas em detalhes, reminiscências de um passado de dificuldades, lembrado com orgulho pelos mais velhos onde ganha notoriedade a resistência e a união do povo Xakriabá. Os índios haviam de se esconder na mata fugindo de fazendeiros e posseiros que se colocavam à tarefa de exterminá-los. Deste modo, os Xakriabá se espalharam e se dividiram por famílias, cada uma em uma localidade, dificultando sua localização. Muitos professores com quem tive contato relataram memórias de sua infância, quando tinham que deixar suas casas e “dormir no mato” para não sofrerem ataques durante a noite.

Obstáculos enfrentados pelas lideranças para saírem do território em busca de seus direitos, ou pelos indígenas em se manterem juntos dentro de seu próprio território, são lembrados cotidianamente às crianças e jovens nos momentos de contação de histórias. Em uma das tardes, enquanto estive com Sr. Valdemar na escola Oyatomorim, ele contou para as crianças histórias da trajetória do *finado* cacique Rodrigão em busca do reconhecimento territorial e étnico dos Xakriabá.

Então é, é desse jeito praque, cês vê, o cacique Rudrigo que faleceu, ele era novo assim uns 17 pra 18 ano ele saiu daqui, ficô seis ano fora daqui e num arrumô nada o que ele topô foi pará é lá em Paraná, o qu'ele topô foi exército. Aí ele sirviu o exército, condo ele vortô já vortô home refeito de idade, aí chegô ficô aí trabaiano roça, aí lá tamém el' foi istudô e 'prendeu um pôco tamém. Condo chegô a Rural Mina fazeno picada e quereno dividi essa terra, aí el' falô assim: “- É, tivessesse um meio dum dinheiro e cada um entrasse co' uma mensalidade eu tinha corage de i em

Brasília sabê se inxiste direito de índio. Purque que ês tão entrano aqui?” Ele conversô até co’ os home, aí ês num quis dá informação pra el’. Só falô assim: “- Óia, a Rural Mina num é grande coisa, ês pagano a taxa de ocupação e a medição, a Rural Mina ispera prazo até de quatro ano procês pagá a terra.” Aí... quetô, e ele foi conversano com povo aí todo mundo animô. Naquele tempo tinha gente que vendia até galinha pra dá o dinheiro pra ele. E todo mundo ficô triste: “- Meu pai do céu! Onde é que nós vamo pará!” Pensava: saí pro mundo num sabia pra onde ia. Aí, ele saiu iscondido saiu pro cá e onde tem a istrada de Januária pra Montalvânia, ele foi pegô um caminhão no Salto, um lugá que tem o nome de Salto, aí chegô em Montalvânia ele pegô um ônibus que vinha da Bahia de Santa Maria, passava e saía em Formosa lá perto de Planaltina e virava. Ele foi, foi sozim. Cond’ele chegô lá ele procurô um guarda: “- Sabe me informá ‘qui onde é departamento de índio?” “- Oh meu amigo aqui nós num tem o direito de insiná, cada um anda com suas perna.” Num insinô não. Aí ele foi andano, cond’ele viu a placa lá “Ministério do Interior Fundação Nacional do Índio”, aí el’incostô. Falô c’um guarda e o guarda disse: “- Sê é índio?” Ele disse: “- Sô. Eu posso entrá aí?” “- Pode sim. Aqui é departamento de índio aqui num resolve ôtro prolema não.” Aí ele entrô cond’ele chegô, antes do presidente da Funai tinha o secretário. Aí ele chegô no secretário procurô se num inxistia direito de índio, ele disse: “- Inxiste sim! Pur que cê é índio?” Ele disse: “- Sô!” Aí ele contô o caso. Eles já cismaro que aqui tinha índio e tava vendeno com medo, vendia o direito de índio, tava com medo. Aí ele falô: “- E se os índio pegá e vendê? Direito ele tem ainda?” Disse: “- Tem sim! Direito, negócio de índio é que nem negócio de criança, se ajuntá e vendê e ficá cinco, suspende a venda e desmancha o negócio, pode não que é terra é da União”. Aí ele foi e vortô. Ele disse: “- Ó cê leva essa carta, cê disse que essa terra tinha documento, tinha doação, leva essa carta e entrega o dono do cartório lá, que ele vai recardá esse documento procê.” Aí ele levô em Itacarambi e tinha um cartório um home chamado Pacheco, el’ levô. Pacheco cobrô 150 cruzero naquele tempo pra fazê esse documento. Aí el’ feiz já tirano da terra, diminuino, respeitano as terra dos possero. Aí ele levô, condo chegô lá diz que chegô um home lá, falô: “- É esse documento aqui é errado praque eu ví um documento desse em Ouro Preto num era desse jeito não!” Aí ele disse: “- Eu vô lá em Ouro Preto arrecado esse documento e trago pra verificá.” Condo foi achô o ôtro e num era daquele jeito. Aí o contrato do iscrivão, do cartório, era d’ele pagá 100, pagá 50 e ficá 100 condo visse o resultado da demanda. Aí o quê que ele feiz, pagô 50 praque ele feiz fartano um pedaço e num teve direito de pagá o resto. Aí ele vortô ê falô: “- Óia, cê traga uns dois índio de lá pra ‘presentá ‘qui pra nós vê. Ele vortô, condo ele foi, ele foi co’ Lorindo aqui do Oio D’água, tá veim, já tem mais de 80 ano quais uns 90. Ele levô ele, e levô um índio bem apurado tinha aqui no Riacho do Brejo, que era irmão do avô de Deda, era bem índio sem fartá nada, aí levô. Condo chegô lá que mostrô ês disse: “-Agora nós tem que vê é qual’ê intinia suas. Que aqui nessa época nós tinha o nome de... eles tratava nós era de bugue, era tapuia, depois botaro nome, mas até aí era gamela cachimbo de pau. Aí condo chegô lá ele disse, eles tinha falado co’ ele qu’ele levasse corqué coisa daqui que constace como era orige de índio, aí ele ‘rumô uma uma panela de barro e levô. Condo chegô lá ês disse: “- Ó, o nome seus lá num é esse não. Cês tem sangue de Xavante.” Levô eles pr’hotel, chegô lá ês cumia muito menos. Aí ês disse: “- Cês num é Xavante não, praque Xavante sozim come comida de dois.” Diz qu’eles comia muito pouco. “- Ou então ocês tá doente!” Aí ele falô: “- Ó, nós vamo guardá essa panela, amanhã nós damo a decisão dos nome seus lá. Praque amanhã essa panela é que vai descubri qual’ê o nome da intinia suas. Condo foi n’ôtro dia que ês pegô a panela tava o nome Xakriabá. Ês descobriro pela panela de barro que levô. Manheceu escrito nela o nome. Agora num sabe se foi ês que feiz ou cumé que foi, [...] no ôtro dia já manheceu o nome, chegô esse nome pra nós. Então é... pro mode dessas viage Rodrigo foi preseguido d’um jeito! Tinha vez que era de noite era na roça, pulícia ia atrás dele. Prometeu prendê ele, aí ele, condo eles chegava pra levá ele, naquele tempo num tinha transporte, até eles mermo i atrás dele a cavalo, aí ele falava: “- Peraí eu vô pegá um cavalo.” E nessa pegação do cavalo ele varava, isperava, desenganava ia embora e ele viajava. Aí foi nessa luta, uma vez ele foi e ficô 22 dia, aí ele vortô, cond’ele foi outra vez ele ficô 3 mês. Cond’ele veio já veio

co' pessoal da Funai chefe de posto e veio um home barbudo muito bravo, veio mais ele, e veio armado de revolve, a cara ruim e foi. Chegô e já foi direto na casa alí onde é a sede, era a casa dum fazendero, chamava João Rozário, ele já veio direto nessa casa e tomô, esse home... cond'ele chegô, mais sumiu, mais num vortô mais. Aí ele já troxe esse povo, condo ele veio já veio já seno cacique e funcionário da Funai. Que Rodrigo era cacique, mais era funcionário da Funai, era fichado na Funai. Então, ele era um cacique apresentano uma liderança maior no Brasil, que os ôtro nenhum tinha salário na Funai, ele tinha. Ele era forte. E tamém ele ficô pela história, que o primero índio que chegô em Brasília pra procurá direito dos indígena foi ele. É a primera terra que foi demarcada foi esse pedaço que nós tamo. Aí agora foi puchano gaio e os outro índio foi começô demarcação. Então de todo jeito aqui foi o primero lugá. (Sr. Valdemar, junho 2017)

A história contada na escola traz uma série de interpretações dos fatos históricos ocorridos na TIX antes da intervenção da FUNAI e os caminhos galgados pela busca dos direitos dos índios Xakriabá. Percebemos o protagonismo de Rodrigão, respeitado cacique Xakriabá que não mediu esforços em prol da coletividade. Rodrigão já havia morado fora da TIX³³ antes de empreender a luta pelo direito à terra e a busca pelo reconhecimento identitário, por este motivo conhecia o *mundo lá fora* e sabia dialogar nos códigos culturais do não-índio. Vemos também a rede de negociações que fazendeiros e posseiros estabeleciam na região com instituições diversas, no caso acima a Rural Minas e o cartório da cidade de Januária que chegou a alterar um documento oficial em favorecimento explícito aos invasores. Nos chama ainda à atenção na narrativa de Sr. Valdemar as tarefas das quais Rodrigão junto com seu povo tiveram que cumprir para adquirirem comprovação de serem ou não índios. Veremos abaixo como o processo de reconhecimento territorial aconteceu de forma paralela ao de reconhecimento étnico.

Em 1969, com as reivindicações de Rodrigão em sua ida à FUNAI, temos oficialmente a chegada deste órgão à *reserva*, que passa a ser interlocutor dos Xakriabá junto a outras instâncias e instituições. A demarcação da terra indígena ocorreu em 1979, mas não foram tomadas providências para a retirada dos grileiros e indenizações e desapropriações das propriedades regularizadas. Desta forma, iniciado em 1969, temos o tempo da luta pela terra com a presença de conflitos violentos entre latifundiários, camponeses e indígenas, que se alargaram até a oficialização do território em 1987.

Aí o quê qu'eles fizeram. Antão saiu reunino seus próprio índio pra saí de casa em casa pra podê retirá os possero [...]. Cada dia reunia um grupo ali somente criança que num ia, mas pertenceu de 10 ano a 60 ano eles carregava tudo, carregava tudo.

33 Ainda hoje é muito comum que os jovens saiam da TIX em busca de trabalho. A maioria deles trabalha no corte de cana, em fazendas do estado do Mato Grosso ou Paraná, e também nas fazendas de café no sul de Minas Gerais.

Meu pai tudo foi acompanhado esses trem [...]. Aí condo é esses quebra, vai esses quebra, evai e quebra'qui, quebra'culá, quebra'qui, quebra'culá. Até chegô a ponto de acontecê essa tragédia. Mais foi bom, porque enquanto num acontecesse o sangue, num derramasse sangue, a nossa terra nunca ia tê sido resolvido. Só foi liberada mesmo, risulvida e retirado os possero, depois que derramô sangue em cima dessa terra. Porque se num fosse através disso que aconteceu esse assassinato, ó pro'cê vê, isso foi acontecido dia 12 de feeverero de 87. (Dona Joana, junho 2017).

A tragédia citada na fala de Dona Joana é o episódio conhecido como a *Chacina do Sapé*, em que morreram três importantes lideranças: José Pereira, Manuel Fiuza da Silva e o vice-cacique Rosalino Gomes de Oliveira. No ataque à casa de Rosalino, também foi morto um dos pistoleiros que segundo relatos foi atingido pelos seus próprios atiradores de seu grupo por engano. A esposa de Rosalino, Dona Elisa Nunes de Oliveira, estava grávida e foi atingida no braço e obrigada a ficar no quintal abraçada a Domingos Nunes de Oliveira, enquanto o outro filho mais velho, José Nunes de Oliveira, à época com 11 anos de idade, foi forçado a arrastar o corpo de seu pai morto para que os criminosos pudessem se certificar do óbito.

Rosalino se destacava como uma forte liderança dos índios Xakriabá, tinha grande potencial de diálogo com seu povo e de reunir as pessoas para expulsar posseiros e fazendeiros nos chamados *mutirões*, a que também se refere Dona Joana. Suas histórias, como as de Rodrigo, são rememoradas a todo tempo e contadas com orgulho nos diversos ambientes onde estão os Xakriabá, pois Rosalino não temia enfrentar quem quer que fosse para buscar o que era de direito dos índios. Se destacou também entre os líderes que *saíam para fora* em busca de *direito de índio* dialogando com a FUNAI e outros órgãos e instituições. Apontado como um homem bom e justo, grande líder batalhador, o sangue derramado e o corpo de Rosalino se tornaram *adubo da terra*. Deda Xakriabá, ao lembrar dos grandes líderes Xakriabá, contou um pouco da trajetória de Rosalino,

Porque o pai de Domingo cacique ele foi cacique, né?, só que ele foi pouco tempo tamém. E ele buscava também, né?, quando finado Rodrig' não conseguia i, ele já ia com uma equipe, só que lá nessa época ele não... não assim, o cacique Rodrig' não apontô ele como cacique, mas como ele ia em busca e trazia um desenvolvimento pra os Xakriabá, né?, aí lá uma vez que eles foi acompanhado 'té co'pessoal do CIMI, foi e falô assim: "-Não nós viemo buscá melhoria pro nosso povo, nós somo indígena, somo Xakriabá." És falô assim: "- Ó não, aqui é só co' cacique, né?, cês vão perdê a viage' porque aqui é só co' cacique, e cês num tem cacique não?" Só que eles falô assim: "- Ó, nós tem, mais o cacique ficô na aldeia resolveno uma outra situação, porque lá não tá fácil e precisava de alguém." Aí és tava em seis companheros na época, foi e... Eles falô assim: "- Ó, a não ser que alguém de vocês representa aqui assina como cacique, né?, pra que vocês consiga esse beneficio." E também não podia perdê esse benefício que era de muita importância e que os Xakriabá tava muito precisano. Aí lá entre eles definiro. Falô assim: "- Óia, vamo

fazê o que nós pode fazê aqui, porque nós veio essa distância e nós não consegui o que nós precisamos, nós já sofremo muito de lá pra cá e muitas outras viaje', já tá nesse ponto depende desse documento e nós num tá com ele em mãos e o cacique num tá 'qui pra podê salvá." Aí tirô uma identidade dele e fez assinatura lá como cacique, apresentô como cacique, os ôtros que tava ali assinô, né?, até ôtros cacique tamém de otras região assinô. Aí ficô apresentano como cacique, quando ele chegô aí apresentô pra o ôtro cacique, que era o cacique Rodrig', né?, ele falou assim: "- Ah, já tá com esse documento nas mão, vamo segui em frente." Aí quando um não ia o outro já ia e por ali continuô. Que era Rosalino que era o pai de Domingues. Quando ele seguiu, mas ele era bem perseguido tamém porque ele o que ele tinha de falá tamém ele num mandava recado. Tinha um fazendero falava uma coisa, mandava recado pra ele, ele falava assim, se ele falava assim: "- Ó, vamo encontrá amanhã?" Falava assim: "- Não, pode mandá falá com ele que vem. Manda vim os pistolero que tá la também com ele, pode vim que nós vai encontrá ne tal ponto." E não afastava, porque eles queria entrá no território indígena e ele era um desses que não aceitava. Aí reuniu o grupo da juventude junto com os home até as mulhé tamém, tinha umas que acompanhava, ia pra podê encontrá ospessoal, né?, os fazendeiros mesmo quse não vinha não, que eles mandava outras pessoas. Aí foi nessa época que ele faleceu. (Entrevista Deda, junho 2017)



Figura 5: Túmulos dos mortos na Chacina do Sapé. Memorial na aldeia Sapé. Foto autora, fevereiro 2018.



Figura 6: Esteios da casa de Rosalino Gomes de Oliveira onde aconteceu a Chacina do Sapé. Memorial na Aldeia Sapé. Foto autora, fevereiro 2018.

Após as mortes ocorridas em 12 de fevereiro de 1987 na *Chacina do Sapé*, aconteceu a homologação da TIX sobre fortes pressões da povo Xakriabá e das instituições de apoio aos indígenas. Foram presos os executores e o mandante do crime, o fazendeiro Francisco Assis Amaro. Sr. Valdemar conta que “esse foi o primeiro caso de assassinato de índio no Brasil que foi julgamento federal, nunca que tinha sido, o que mandô tomem no Brasil foi a primêra vez que prendeu.” Dizendo isto Sr. Valdemar se refere ao fato de pela primeira um grupo de pessoas ser acusado de cometer genocídio e um fazendeiro mandante ser condenado. O caso teve repercussão internacional com participação da Anistia Internacional e outras entidades internacionais ligadas às questões indígenas e aos direitos humanos.³⁴

O julgamento mobilizou populações indígenas de todo o Brasil e terminou com a condenação de cinco acusados a um total de 81 anos de reclusão, porém a concepção jurídica do crime foi alterada para homicídio qualificado.³⁵ Foi após o crime e com apoio extenso de diversas lideranças indígenas, instituições não-governamentais de dentro e fora do Brasil, igrejas e políticos, exigindo a punição dos culpados, que os Xakriabá ganharam mais apoio no caso de reconhecimento territorial e indígena. É neste momento que o importante laudo antropológico de Paraíso (1987) – Laudo Antropológico: a identidade étnica dos Xakriabá – é solicitado pela promotoria pública.

34 Povos Indígenas do Brasil, 1987-1990, p. 526-532.

35 Povos Indígenas do Brasil, 1987-1990, p. 526-532.

Sobre todo o processo de luta pela terra, Santos (1997, p. 236) nos alerta que: “A consolidação do reconhecimento formal da Terra Indígena consubstancia e legitima em última instância a imagem do índio como sujeito de direito, elaborada a partir do processo da luta”. Devemos ainda lembrar que no longo processo de regularização do território, temos a presença de diversos atores, instituições, empresas e sociedade civil, trazendo para o centro das discussões não somente a legitimidade e a disputa do território, mas também o questionamento sobre a identidade étnica dos índios Xakriabá. Com o reconhecimento oficial do Estado, vêm à tona discussões como a emergência étnica, os processos de reconstrução cultural e de territorialização dos povos indígenas e aqui, especialmente, do povo indígena Xakriabá.

2.2 “Nós como misturado, mas nós como filho dessa terra, fruto daqui mesmo”³⁶

Nas comemorações de São João, na cidade de São João das Missões, em junho de 2017, muitas apresentações preencheram as noites de festa. Em uma cidade onde o padroeiro é o santo das fogueiras, da canjica e do milho, seguidas noites se movimentam com barraquinhas, mascates, bingos, novenas, missas e a participação massiva dos moradores do município e das cidades vizinhas. Na rua ao lado da igreja católica, o artesanato Xakriabá emoldura a caminhada entre vasos, moringas e animais de cerâmica, pulseiras, colares e bolsas de sementes, osso, madeira ou seda de buriti, os olhares e conversas podem ainda se perder nas linhas dos crochês das mulheres Xakriabá.

A prefeitura municipal de São João das Missões, liderada por um prefeito indígena, José Nunes de Oliveira, filho do importante líder Xakriabá Rosalino Alves de Oliveira – José Nunes tinha apenas 11 anos quando presenciou o assassinato do pai na *Chacina do Sapé* –, organizou uma vasta programação para as comemorações, que incluía apresentações das escolas municipais e estaduais do município, indígenas e não indígenas, na praça da igreja em diferentes noites. Estive em duas noites de festa na cidade de Missões, uma delas acompanhando o Grupo de Cultura³⁷ da aldeia Prata, que faria a apresentação do dia na praça da igreja, e outra na noite em que os índios Xakriabá eram os oiteiros.³⁸ Muitos fatos me

36 Domingos é um jovem contador de histórias e professor de cultura na Escola Estadual Indígena Bukikai, aldeia Santa Cruz.

37 Grupo de Cultura da Prata é como os índios Xakriabá nomeiam o grupo que faz as apresentações de cantos e danças Xakriabá oriund dessa aldeia.

38 Oiteiro, segundo Câmara Cascudo (2012), era um concurso ou jogo poético que se costumava celebrar nas festas religiosas, à noite, depois de terminados os atos da igreja geralmente nas praças públicas.

chamaram a atenção, de modo que poderia inaugurar uma nova pesquisa com o material etnográfico recolhido somente nestas duas noites, falando, por exemplo, das relações de alteridade entre não-índios e índios.

Um fato, porém, ocorrido a poucos metros de mim na praça, ilustra bem as discussões que se seguem nesta seção. Em cada noite, uma escola da reserva se apresentou, mas na noite dos Oiteiros estavam reunidas praticamente todas as escolas da TIX com seus grupos para apresentação entre crianças, jovens, adultos e idosos, todos eles com vestimentas tradicionais: saias de seda de buriti, cocares, colares, adornos sonoros, bordunas, arcos, flechas, pinturas corporais. Uma jovem Xakriabá, sentada ao lado da porta da igreja, observava em silêncio a movimentação na praça aguardando (talvez) o momento de sua escola apresentar. Eu estava do lado dela quando percebi a aproximação de um homem que lucidamente fez a pergunta: “Mais, moça, vocês são tudo índio mesmo, índio de verdade?” E não satisfeito com o olhar silencioso da jovem, ele completou: “Tá muito calor hoje, vocês podiam fazer a dança da chuva pra dar uma refrescada!”

Os Xakriabá têm uma identidade étnica marcada pela *mistura* entre índios, negros e brancos. Esta mistura é reconhecida pelos próprios sujeitos que se identificam como “misturados”, suas narrativas sobre a questão da mistura revelam períodos históricos diversos da historiografia brasileira. O contato com o não-índio se deu ora pelo encontro sangrento e conflituoso, ora pela convivência pacífica. O *sangue derramado* pode ser explicado pelo fato de a região que habitavam no século XVII e XVIII ter sido alvo de bandeirantes paulistas que em busca de metais e escravos colonizaram a região do médio São Francisco e, ainda, pela presença das frentes pecuaristas e garimpeiras ao longo dos séculos XIX e XX.

A convivência pacífica é presente nas narrativas que contam de alianças políticas e casamentos feitos entre os índios Xakriabá e os negros fugidos da escravidão das fazendas da Bahia e de Minas Gerais, ou entre índios e nordestinos, os *baianos*³⁹, que procuravam melhores situações de vida, longe da seca que abateu o sertão da Bahia a partir da segunda metade do século XIX.⁴⁰ A convivência com missionários da Missão do Senhor São João no século XVIII, que aldeou os Xakriabá, geralmente é apontada pelos mais velhos como harmoniosa e benfazeja, embora haja controvérsias, pois bem se sabe do extermínio cultural e linguístico que as Missões ajudaram a implantar em todo o país. Os diferentes momentos de

39 Relembro o uso genérico deste termo pelos Xakriabá, *baianos* não significa aquele que necessariamente veio da Bahia, mas sim àqueles *de fora*, *outros*.

40 Santos (1997) em sua pesquisa de mestrado faz um estudo sobre a presença dos *baianos* no território indígena Xakriabá. Revela ser esta uma memória permeada por situações de vivência harmoniosa e pacífica, mas existiram também conflitos desde a chegada dos fazendeiros à região.

mistura relatados pelos índios Xakriabá ao falarem de sua própria história podem ser também observados no texto de Manuela Carneiro da Cunha ao dizer da miscigenação indígena no Brasil:

A miscigenação no caso do indígena brasileiro foi fruto primeiro de alianças entre portugueses e índios, no período que antecedeu a colonização propriamente dita (1500-49), acrescida mais tarde de uniões por meio da violência. Foi corrente também, a partir do século XVII, o casamento estimulado pelos senhores de escravos, entre escravas negras e índios das aldeias temporariamente cedidos para serviço, no intuito de atrair os índios para fora das aldeias em que haviam sido estabelecidos após terem sido “descidos” dos sertões. Tentava-se assim, escravizar de fato os índios que estavam sob a jurisdição dos missionários. Tudo isso é explicitamente descrito na Carta Régia de 19 de fevereiro de 1796, que tenta reprimir esses abusos. A partir de 1755 e em toda a legislação pombalina, é o próprio Estado quem promove a miscigenação, recomendando casamentos de brancos e índias e até favorecendo-os com regalias. Lembremos, enfim, que a própria política de aldeamento reunia grupos indígenas distintos e favorecia a miscigenação entre eles. (CUNHA, 2009, p. 249)

As missões religiosas, localizadas principalmente ao longo do sertão do rio São Francisco, tinham como foco a homogeneização de diferentes povos indígenas e a fabricação de um tipo mestiço que viria a ser assimilado. Nestas missões, os grupos indígenas eram aldeados, obrigados a falar novas línguas e deixar suas culturas tradicionais: religião, costumes rituais de iniciação, rituais de casamentos, forma de organização política, alimentação. No caso da língua, Cunha (2009) destaca a criação pelos jesuítas de uma língua geral derivada do Tupi a qual os índios foram submetidos a falar, como também o português no período pombalino.

Foi na missa onde os Xakriabá eram os Oiteiros em São João das Missões, em que se encontravam muitos índios de toda a reserva, que pude compreender a baixa contrastividade da visão dos padres do tempo dos *antigos* para os padres dos tempos de agora. Pois, se nos tempos antigos os padres de fato não enxergavam as populações indígenas como desprovidas e pobres, certamente se comportavam como portadores desta visão, nada diferente do discurso do padre em sua homilia para a igreja lotada de fiéis: “Nós, da igreja, sempre ajudamos os índios, sempre assistimos as populações indígenas de todo este país. Aqui em Missões com o povo Xakriabá não foi diferente, nós sempre ajudamos e acolhemos, principalmente vocês lá da Caatinga que são os mais pobres de lá da reserva”

A história de “mistura” dos Xakriabá se alinha à história de outros povos indígenas do nordeste brasileiro. São populações de longo contato com a sociedade colonial que equivocadamente foram marcadas por uma antropologia da perda: entendidos como aqueles

que perderam sua cultura pelo contato intenso com o não-índio. Pode-se afirmar que os índios Xakriabá vivenciaram dois processos de territorialização: um no período colonial, quando se estabeleceram as missões religiosas, outro quando da chegada da FUNAI, a partir de 1969 até 1987. Intitulados “povos indígenas emergentes”, “remanescentes indígenas” ou ainda “índios misturados”, estas populações estão situadas principalmente no nordeste brasileiro e durante muito tempo foram entendidos pela antropologia como aqueles que “perderam” sua cultura, sendo, portanto, diferentes das populações indígenas de contato menos intenso com outras culturas. Santos (2010) reitera,

Reconhecidos oficialmente pelo Estado a partir na década 80, entendo que os Xakriabá poderiam ser considerados como um povo “emergente”. Por outro lado, eles próprios se assumem como misturados, sendo a razão dessa mistura o próprio pano de fundo de sua narrativa de origem. Além disso, como habitantes do vale do São Francisco, os Xakriabá possuem muito em comum com outros povos indígenas cujas terras margeiam o rio e com os indígenas do Nordeste em geral: foram aldeados e convertidos durante o século XVIII, têm uma história recente marcada pela luta às terras que lhes pertencem, praticam o Toré, possuem relações com os encantados, passam por um processo intenso de levantamento da cultura, etc. Se não é possível falar a respeito de uma mesma origem e língua para os povos do Nordeste, não se pode negar que compartilham uma história e modo de vida similares. (SANTOS, 2010, p. 16-17)

Poderíamos ainda compreender os índios “misturados” como aqueles envolvidos em um processo de etnogênese, ou seja, englobando a (re)invenção de etnias já conhecidas ou o afloramento de novas identidades. Este processo, segundo Oliveira Filho (1998), está intimamente relacionado aos processos de (re)territorialização, pois a privação do território é o que descaracterizou os índios do nordeste como coletividades, nomeando-os como emergentes ou remanescentes. Sobre a questão territorial, o autor acima citado caminha pelos pontos comuns da história dos índios do nordeste mostrando que, em suas trajetórias, encontramos a ocorrência de aldeamento, a negação da condição indígena, muitas vezes pelo próprio Estado, conflitos fundiários, incursões de lideranças em busca de providências e a luta pelo reconhecimento identitário e territorial.

A baixa contrastividade cultural dos povos emergentes, também discutida por Oliveira Filho (ob. cit.), está combinada com o fato do patrimônio cultural destes grupos estar visivelmente assinalado por diferentes tradições culturais, devido aos processos de territorialização e assimilação compulsória a que são submetidos há mais de dois séculos. O autor, porém, afirma que “para que sejam legítimos os componentes de sua cultura atual, não

é preciso que tais costumes e crenças sejam, portanto, traços exclusivos daquela sociedade.” (ob. cit., p. 25).

No curso da história, após a Lei de Terras de 1850, a “mistura” serviu como justificativa para que os aldeamentos fossem declarados extintos – uma vez que seus habitantes não mais eram considerados como indígenas – e suas terras colocadas à disposição de não-índios. Esta destituição dos territórios é responsável pelo não reconhecimento da coletividade dos grupos indígenas, mas, sim, de considerá-los apenas descendentes e/ou remanescentes indígenas (CUNHA, 2009). E esta mentalidade ainda perdura no Brasil, que vive hoje um processo violento de desmonte dos direitos conquistados pelas populações indígenas – bem como quilombolas e outras populações tradicionais – por meio de propostas de novas leis e emendas constitucionais que atendem aos interesses da bancada ruralista no Congresso Nacional.⁴¹

Na TIX, nos processos de regularização da terra que se seguiram de 1969 até 1987, a miscigenação aparece como argumento utilizado pelos latifundiários em diversas instâncias para desqualificar os indígenas, alegando não serem verdadeiros remanescentes, legítimos indígenas,

É possível dizer que a desqualificação dos Xacriabá, enquanto índios, passou, primeiramente pela desqualificação da coletividade; o que se destaca nos documentos, desde a década de 70, e a inexistência de um grupo indígena, percebido como incompatível com uma população majoritária cuja proximidade com não-índios indicaria uma capacidade plena para a vida civil. É este o fundamento básico da negação do direito do grupo à terra. (SANTOS, 1997, p.135)

A ideia do “índio puro” permanecia àquela época e ainda permanece no imaginário da população não indígena local. Imagens estereotipadas do índio “bom selvagem”, que vive na mata nu, não fala o português ou aquele que tem um determinado fenótipo também predominavam – e ainda predomina – em todo o processo de reconhecimento da vida dos Xacriabá naquele território. Sr. Valdemar conta de uma ocasião em São João das Missões onde se encontraram índios e não-índios que ilustra esta noção sobre o indígena ainda nos tempos atuais.

Aí ês disse: “- Ah, mais cês num fala que nem índio.” Eu disse: “- Tomem fomo obrigado, cês obrigô nós falá que nem ocês, praque se nós falasse do geitcho que

41 A bancada ruralista é formada por deputados federais de diversos estados brasileiros. Financiada pela indústria do agronegócio, atende exclusivamente aos interesses dos grandes produtores rurais e da monocultura tipo exportação.

nóis falava nóis apanhava o intão murria, intão pur isso mesmo nóis fala que nem ocês. Mas se a dúvida suas, só crê que só é índio se tivé sem rôpa, então num é nada difícil, nós pode tirá a rôpa aí cês acredita que nós é índio, (risos) porque a diferença é essa.” (Sr. Valdemar, junho 2017)

A fala de Sr. Valdemar revela o extermínio da língua falada pelos Xakriabá através de repressões violentas contra os índios. Desde a colonização, o projeto de destruição da alteridade indígena com a criação de sujeitos mestiços tinha em sua base uma teoria racalista com a ideia de “tipos humanos puros”. Vejamos na passagem abaixo, citada de Cunha (2009), como esta visão perdura na sociedade contemporânea:

Durante muito tempo, pensou-se que a definição de um grupo étnico pertencesse à biologia. Um grupo étnico seria um grupo racial, identificável somática ou biologicamente. Grupo indígena seria, nessa visão, uma comunidade de descendentes “puros” de uma população pré-colombiana. Esse critério ainda é vigente no senso comum popular. Ora, é evidente que, a não ser em casos de completo isolamento geográfico, não existe população alguma que se reproduza biologicamente sem miscigenação com os grupos com os quais está em contato. Segundo esse critério, raríssimos e apenas transitórios seriam quaisquer grupos étnicos. (CUNHA, 2009, p. 249)

Sem nunca deixar de lutar pela terra, os Xakriabá resistiram. Em meio às lutas e mortes ocorridas, a noção de coletividade entre os Xakriabá toma uma dimensão de força política e instrumento de luta. A definição de ser ou não ser índio assume diversos contornos ao longo da luta pela terra, é à medida que os conflitos vão se acirrando que essa definição vai se tornando mais essencial (PEREIRA, 2003).

Entre os índios Xakriabá, há que se destacar que durante os 20 anos de luta para o reconhecimento da TIX foram (re)inventados modos de vida que produziram ressonâncias nestes sujeitos protagonistas de uma mesma forma de estar no mundo. São ecos que revelam memórias de seus antepassados reconhecidas e legitimadas por um grupo na construção de uma identidade coletiva, lembranças exteriorizadas para erguer a história naquele tempo presente. Tendo o espaço como lugar praticado, ou seja, experienciado, pode-se afirmar que, no processo de reconhecimento étnico e de luta pela terra, surge o *nós Xakriabá*. O que orientou e fortaleceu os Xakriabá foi a cultura e a tradição compartilhada e negociada no grupo.

Pode-se afirmar que, em todo o processo de “mistura” dos Xakriabá, o que estava sendo destruído era justamente a pureza idealizada, não a diferença (Santos, 1997). Os termos da convivência pacífica entre os índios Xakriabá e os grupos já citados aqui teceram sua grande diversidade. No meio deles, pude perceber a complexidade de sua formação

diversificada como povo, de sua forma de organização territorial, sua história marcada pela *mistura* de diferentes tradições: indígena, negra, cabocla, ribeirinha, baiana, nordestina, católica, rural.

A construção da identidade de um grupo, intimamente ligada à memória coletiva, se dá por vezes pela descon sideração das diferenças que marcam o distanciamento, como também pelo fortalecimento do nós, das semelhanças que há entre nós, reunindo os sujeitos tornando-os um nós coletivo. A memória coletiva, as memórias da luta pela terra, narrativas, costumes e tradições se conservam entre os Xakriabá como uma força de resistência e extermínio às várias tentativas de massificação e de uso político de grupos locais que pretendem deslegitimar a história e a presença indígena na região. É interessante pensar como a diferença enquanto categoria operou entre os Xakriabá de forma a uni-los e não a separá-los, como nas sociedades contemporâneas como um todo.

Os desdobramentos da configuração da diversidade na identidade Xakriabá se deram nas diversas formas de manifestação de sua cultura, construídas no imaginário, nas subjetividades e na prática social destes sujeitos: os saberes e fazeres, as formas de expressão, as celebrações, os ofícios, as suas relações com os lugares. Do contato violento com o branco, muitos elementos de sua cultura se extinguíram, a língua Akwén falada antes foi substituída pelo português, o ritual do casamento acontece com muitos elementos religiosos católicos. Já o benzimento, a contação de histórias, a relação com os encantados e o Toré são costumes que não se perderam, foram preservados e também ressignificados pela força motora da cultura e da memória coletiva, se configurando atualmente como elementos de alteridade deste povo. No âmbito da cultura e das práticas sociais, me ateei com mais afinco às histórias contadas e outras formas de oralidade presentes na pesquisa de campo, evocando as peculiaridades produzidas pela tradição oral Xakriabá ao longo dos anos, buscando apreender os sentidos que podem ser atribuídos aos contadores de histórias.

2.3 Os lugares da pesquisa: aldeia Prata, aldeia Imbaúba I e o espaço “entre”



Figura 7: Estrada dentro da TIX, caminho da aldeia Brejo Mata Fome para São João das Missões. Foto autora, 2016.

Após 9 quilômetros da sede do município de São João das Missões por um acesso de estrada de terra, chegamos à aldeia Prata. Seguindo mais à frente pelas estradas que cortam a Reserva e passando por diferentes aldeias, a depender do caminho escolhido para a viagem, chegamos à aldeia Imbaúba, localizada a 30 quilômetros da sede municipal. Nas estradas, de dentro do automóvel, pode-se apreciar as matas, árvores barrigudas, entradas de caminhos antigos ainda utilizados pelos índios para caminhadas a pé, cavalo ou motocicletas, planícies com vegetação de pequeno porte, chamadas gerais, veredas, planaltos e formações rochosas onde se escondem as *lapas* e as moradas dos *antigos*. Algumas barragens de água e roças comuns também podem ser avistadas com plantações de milho, feijão, mandioca, batata doce, melancia, abóbora, mamona.⁴²

Roças comuns são vistas em muitos locais da Reserva. São sempre feitas em *ajuntamento*, quando se reúnem parentes próximos ou famílias se misturam para plantar. Numa manhã de quinta-feira na aldeia Imabúba, saí com algumas mulheres para colher feijão andu no Brejo, nome dado a um lugar de roça da aldeia Imbaúba, onde pude observar muitas

⁴² Estes são os mais comuns, mas os tipos de alimentos plantados podem variar de aldeia a aldeia.

famílias trabalhando na colheita de alimentos. É interessante que, num primeiro momento, pensei que a roça era indivisa, mas ao longo da manhã foi possível identificar que no Brejo cada espaço plantado era cuidado por um grupo (ou família) diferente, eram diferenças no estado do terreno e da própria plantação sutis aos meus olhos, que pude reconhecer à medida que Preta Xakriabá me respondia às perguntas e me mostrava o terreno plantado, e também devido a outras idas ao Brejo com Deda e Romildo Xakriabá.

Diferente da aldeia Imbaúba, onde ainda se podia colher os alimentos cultivados devido à presença da região de brejo, na aldeia Prata as roças se encontravam secas. Nos brejos, nos períodos da cheia, o solo fica alagado permitindo plantações à medida que a água é absorvida pela terra, mantendo a umidade e garantindo a germinação e crescimento das plantas. Isto não significa que a produção de alimentos tenha a mesma abundância de antigamente, e isso pode ser constatado em muitas conversas, quando compartilhávamos os alimentos na casa de Dona Mera e Sr. Bioi, na aldeia Imbaúba. O casal sempre contava da fartura dos períodos antigos e da grande variedade de alimentos que eram produzidos em quantidade suficiente para alimentar as três aldeias vizinhas Imbaúba I, Imbaúba II e Brejo Mata Fome, que recebeu este nome inclusive pela excelente provisão que se podia ter no local. No tempo presente, dos 54.000 hectares de terra indígena, apenas 30% é cultivável.

Em julho de 2017, estive na TIX na aldeia Sumaré I para um encontro de formação do SIE-Xakriabá com a equipe da UFMG, onde trabalhávamos junto com os professores Xakriabá no planejamento e reelaboração de materiais para serem publicados e utilizados nas escolas das aldeias. Um dos materiais estudados e discutidos foi o PGTA, Plano de Gestão Territorial e Ambiental, produzido e executado pelos índios Xakriabá em parceria com a ANAÍ – Associação Nacional de Ação Indigenista –, que atua com populações indígenas do Brasil na realização de pesquisas e práticas para a recuperação de áreas improdutivas e melhoria das condições de vida em seus territórios.

O PGTA é uma das importantes ações de continuidade da gestão do território para a escolha de projetos que deverão ser desenvolvidos. Muito desta gestão já vem sendo feita ao longo dos anos pelos Xakriabá através dos editais de Projetos Nacionais do GATI – Projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena – e do Fundo Nacional do Meio Ambiente, em que foi possível consolidar ideias de trabalho com sementes criolas, extrativismo, plantas medicinais, controle de incêndios, sistema de preservação e conservação de nutrientes do solo, agroecologia, planos de manejo.

O diagnóstico, feito em parceria com a comunidade, conta com estudos de etnomapeamentos, etnozoneamentos, diagnósticos, projetos de vida, planos de ações, planos de gestão etnoambiental. Com o PGTA foi importante pensar mais alternativas para proteger os mananciais e locais que ainda têm água dentro do território. Nos mapas produzidos é possível observar as modificações ocorridas no território Xakriabá ao longo dos anos. O mapa “Raiz das Águas” nos mostra uma triste realidade: no século XX podemos observar toda a área da Reserva com água abundante, rios, córregos, nascentes que somavam mais de 30 cursos de água e nascentes. Já no século XXI, localiza-se no mapa uma nascente perene com água durante todo o ano na aldeia Barreiro Preto e menos de dez cursos d’água e nascentes no território. Este quadro é sazonal, pois apenas durante três meses do ano, na época das chuvas, a água escorre em abundância, as lagoas e as barragens construídas para o armazenamento de água se enchem.

É importante ressaltar que nos últimos 20 anos, muitos projetos foram empreendidos pelas Associações Xakriabá objetivando a recuperação e a preservação das nascentes, com ações de replantio, cercamento, educação ambiental nas escolas e nas aldeias, e pesquisas de impacto ambiental e uso do solo em áreas próximas das nascentes e cursos d’água. Nas escolas Xakriabá, por exemplo, o professor de Práticas Culturais e Uso do Território, que atua do 6º ao 9º ano, trabalha em parceria com estes projetos incentivando o protagonismo, a autonomia e a autodeterminação.

De forma geral, a falta de água reflete os longos anos em que posseiros e fazendeiros exploraram de maneira indevida o território. Deve-se lembrar ainda o fato de terem sido demarcadas as piores áreas de plantio da região. Assim, o povo Xakriabá ficou limitado “a um recanto de terras altas, ou seja, nos rincões mais áridos e improdutivos do território delimitado pela doação de 1728, nas chapadas, nos gerais, pois toda a parte baixa, no médio e baixo riacho Itacarambzinho, nas planícies próximas ao Rio São Francisco e no baixo Peruaçu, foi apropriada por fazendeiros (SILVA, 2007, p. 17). Acrescido às questões anteriores temos as mudanças climáticas e temperaturas extremas que alteraram enormemente a paisagem ao longo dos anos.

Adentrar o território Xakriabá em um período de seca é totalmente diferente de adentrar este mesmo território em um período de cheia, de forma que temos a sensação de estar em outro espaço que não aquele de outrora. Na Prata e na Imbaúba, as nascentes hoje se encontram secas e os riachos extintos – com exceção do período de cheia, quando em alguns riachos volta a correr água. A Mãe d’água na aldeia Prata não escorre mais água como

antigamente, Sr. Valdemar conta memórias de tempos prolíficos em que se podia até mesmo pescar no curso d'água, tempos onde os encantos e encantados das águas se faziam presentes no local.

As casas são abastecidas pela água da chuva armazenada em cisternas ou, no caso da Imbaúba I e da Prata, pela água nascente da aldeia vizinha, através de um encanamento que chega às casas uma vez por semana, usada para cozinhar, tomar banho, lavar as roupas e molhar a horta. Os animais bebem a água das barragens enquanto ficam cheias da água coletada da chuva. As barragens ou barraginhas são outra forma como os Xakriabá armazenam água, principalmente para a criação dos animais. Segundo os contadores de histórias, o hábito de criar gado é uma cultura do não-índio introduzida no território por posseiros e fazendeiros, criado há anos em abundância pode ainda parecer muito, mas diminuiu significativamente devido às mortes de animais pela carência de água. Vale dizer que a criação de gado ainda se configura em uma problemática para os Xakriabá, que não será possível abordar nesta pesquisa.



Figura 8: Barragem no período da cheia, TIX. Foto autora, janeiro 2016.



Figura 9: Mesma barragem da figura 8 no período da seca, TIX. Foto autora, junho 2016.



Figura 10: Cisternas para armazenamento da água da chuva. À esquerda Aldeia Imbaúba I. À direita Aldeia Prata. Foto autora, 2017.

É importante dizer do problema causado pelas barragens no afogamento de crianças que não sabem nadar. Isto, segundo o Cacique Domingos Xakriabá em sua fala no dia Memorial dos Mártires, 12 de fevereiro de 2018, está diretamente ligado às questões territoriais e de luta pela terra. Sem acesso ao rio São Francisco, a vivência Xakriabá com o rio ficou durante anos nula, os costumes e tradições oriundas da relação rio-homem, como nadar, brincar na água, rituais com os encantados das águas, pescar, consumir peixes, entre outros, em um território à beira rio, foram negados aos índios Xakriabá. São vivências que somente com a luta pela terra poderão ser recuperadas.

A seca e a falta de água, segundo Sr. Valdemar, vem alterando, de forma perturbadora, a cada dia a vida no território, muitos alimentos cultivados deixaram de ser consumidos devido à escassez constante de água e os hábitos alimentares são outros. O trabalho de *plantar roça* está a cada ano mais difícil, pois a falta d'água faz com que os índios percam suas plantações e, com isso, desanimem das práticas de agricultura. A alternativa à falta de alimento e da renda que poderia ser gerada através do cultivo gerou um problema enfrentado pelas famílias até os dias atuais: a busca de empregos fora da reserva. Muitos jovens, em sua grande maioria homens, saem para trabalhar nas lavouras de cana e feijão, nos estados do Paraná, Mato Grosso e Minas Gerais respectivamente. Segundo Deda e Romildo Xakriabá, que antes de se tornarem professores de cultura da Escola Bukimuju trabalharam em lavouras distantes de sua terra, sair para trabalhar quando não se tem emprego na TIX é a garantia de um dinheiro mais certo, uma vez que “fica difícil confiar de viver do que se planta, por causa da seca.” (Diário de campo, junho 2017).

Devo destacar, porém, segundo Santos (2010, p. 56), que “um dos fundamentos da ligação dos Xakriabá com sua terra e seus parentes é a produção da comida, logo a roça ainda é essencial para produzir pessoas e as relações entre elas.” Deste modo, com todas as dificuldades por que passam os índios Xakriabá com relação ao plantio, ainda é possível ver roças nos caminhos por que passamos, pois *plantar roça* é algo intrínseco à sua cultura e constituinte de sua identidade. Assim, podemos verificar a prática de plantio nas famílias cujos pais estão trabalhando fora, por exemplo. Me recorde de janeiro de 2016, quando estava junto com a equipe do SIE-Xakriabá e me defrontei pela primeira vez com as chuvas no território, de dentro do carro quando nos deslocávamos de uma aldeia para outra, eu podia ver sempre indígenas plantando hora sozinhos, ora acompanhados, os grupos cheios de adultos e crianças.

As casas Xakriabá são construções simples rodeadas de plantas frutíferas, plantas medicinais e, às vezes, de pequenas roças de feijão, milho ou mandioca e o espaço da horta, esta última nem sempre ativa devido à falta de água. Também ao redor das casas ficam o galinheiro, chiqueiro, paiol e cercado para banho. Banheiro não é constante em todas as casas. Ao longo das aldeias, podemos observar casas de alvenaria e casas construídas com técnicas tradicionais de utilização do barro e madeira, como pau-a-pique, tijolos de adobe, paus nativos coletados na mata e telhas de barro modeladas, queimadas e pintadas na aldeia. As construções *modernas*, ou seja, de alvenaria, geralmente pertencem às famílias que possuem maior valor aquisitivo por terem empregos formais e receberem salários ou aposentadorias. Há ainda aqueles que mesmo possuindo renda suficiente para construir uma casa com cimento e tijolos não querem *sair da tradição* mantendo suas casas tradicionais.

Uma casa tradicional Xakriabá é geralmente dividida em quartos de um lado e área comum do outro, sala e cozinha. As paredes pintadas de toá são características das casas de barro e trazem alguns desenhos de plantas e animais nas paredes, também feitos com toá. O Toá é uma pedra de terra e areia fácil de quebrar em pilão, depois de adicionado à água ele é cuado e pode ser utilizado para a pintura de paredes ou das peças de cerâmica Xakriabá. Existem várias cores de Toá: rosa, amarelo esverdeado, marrom, vermelho, branco. Pintar casas com desenhos nas paredes é uma forte tradição Xakriabá, foi possível verificar desenhos mesmo nas casas de alvenaria que frequentei em minha estadia na Reserva.



Figura 11: Casa tradicional Xakriabá – casa de Sr. Valdemar, Aldeia Prata. Foto autora, 2017.



Figura 12: Paredes pintadas de casa familiar Xakriabá, Aldeia Imbaúba I. Foto autora, julho 2017.

Nas aldeias Prata e Imbaúba I, à paisagem de cerrado e mata seca se misturam casas espalhadas pelas planícies de terra vermelha, árvores e arbustos retorcidos, na aldeia Imbaúba I destacam-se na paisagem pedras pretas e lisas em abundância. Em alguns pontos, é possível observar um contingente de três ou mais casas bem próximas umas das outras, devido ao casamento de filhos ou filhas de um casal que, depois de casados, passam a residir em torno da residência dos pais. As cercas de pau ou arame também podem ser vistas ao redor das casas para evitar a entrada de animais grandes (jegues, cavalos, gado e porcos que também são criados soltos por algumas famílias), mas não dividem os quintais das casas onde os parentes residem ao lado uns dos outros. As casas ficam distribuídas sempre à beira dos caminhos antigos e das estradas ou perto de onde existiam cursos d'água. Como de forma geral se organizam as casas nas demais aldeias do território.

Os casamentos podem acontecer entre membros de uma mesma aldeia ou de aldeias diferentes, é um dia de festa na casa dos pais da noiva e dos pais do noivo. Desde o ano de 2015, nas idas a trabalho para a TIX, pude participar de alguns casamentos nas aldeias Barreiro Preto, Sumaré II, Riacho Comprido e Imbaúba I. De forma geral, nos casamentos o casal segue até o Posto da FUNAI na aldeia sede Brejo Mata Fome, depois até a igreja em São João das Missões, acompanhados de seus padrinhos (testemunhas). Após formalizarem a união, o casal retorna à TIX para a casa da noiva onde os pais, que não vão às celebrações por estarem cuidando da festa, estarão esperando para o compartilhamento da comida e o forró que se segue. Nos últimos tempos, podemos perceber algumas modificações nos casamentos Xakriabá, por exemplo, muitos casais de noivos atualmente preferem se casar dentro da TIX somente, solicitando ao padre da paróquia da cidade que vá até a reserva celebrar o

casamento, isto vai depender do poder aquisitivo do casal, uma vez que, para o deslocamento do padre, é cobrado um valor em dinheiro.

A festa do casamento acontece no quintal da casa da noiva e é acompanhada por todos da aldeia e de aldeias vizinhas, é aberta para quem quiser participar. Em fevereiro de 2018, no casamento de Deda e Valdenice Xakriabá, a celebração católica aconteceu no quintal da casa dos pais do noivo e, depois disso, seguimos todos em cortejo tocado ao som de sanfona, pandeiro, triângulo e zabumba para o quintal dos pais e parentes da noiva. Na estrada, os músicos e os noivos iam à frente acompanhados dos padrinhos e amigos. Chegando à casa da noiva, o cortejo dá algumas voltas em torno da casa, sempre tocando e dançando em festa. Após a chegada festiva, segue-se para a *mesa dos noivos*, onde os padrinhos e parentes próximos compartilham o alimento com o novo casal.

É na *mesa dos noivos*, após a refeição, que acontecem as *loas*. Um dos *parentes* pede silêncio, *molha a palavra*⁴³ e faz uma homenagem aos noivos jogando um verso rimado, ao terminar desafia outro *parente* a dizer uma *loa* para os noivos. *Loas* são versos rimados improvisados ou decorados, um brinquedo falado guardado para os dias de casamento. *Jogar loa* para os noivos é uma forma de homenagear o casal e dar conselhos com ludicidade e animação. As *loas* que se seguem foram coletadas na festa de casamento de Deda e Valdenice Xakriabá,

São três coisas no mundo
Se Deus me desse eu queria
Um cavalo bom de sela
Uma fazenda na Bahia
E uma mulher bonita
Pra mim beijar todo dia.

Bezerro de vaca preta
Onça pintada não come
Quem casar com mulher feia
Não tem medo de outro homem
E quem casar com mulher bonita
Leva chifre e passa fome.

Já fez três dias que estou casado
Já me acho arrependido
Pois a danada da mulher
Só sabe pedir comigo:
- Quero dinheiro, quero vestido,
Quero sapato pra calçar,
Quero óleo para o cabelo,
Quero pente pra pentear!

(Diário de campo, fevereiro 2018)

43 Molhar a palavra é tomar uma dose de cachaça. Não se pode jogar *loa* sem antes molhar a palavra.

Depois das *loas*, todos se levantam da mesa e seguem com os músicos para mais uma volta ao redor da casa dos pais da noiva, é a *alvorada*. Na *alvorada*, os casais seguem dançando e cantando até a *barraca* montada à frente da casa dos pais da noiva, onde muitos parabéns são cantados por todos dançando em volta dos noivos. O forró começa e os noivos fazem sua primeira dança acompanhados dos casais com quem compartilharam o alimento anteriormente. A partir daí outros vão entrando na dança e a comida é servida na mesa para os demais convidados. O forró só acaba no outro dia pela manhã.



Figura 13: Cortejo de casamento na Aldeia Imbaúba. Foto autora, 2018.

A construção da casa onde o novo casal vai morar é uma responsabilidade do noivo e da sua família, e a decisão se a moradia será próxima aos pais da noiva ou do noivo vai depender do que ambos irão acordar. Nos últimos tempos, esta decisão pode depender de questões de trabalho e de funções exercidas pelo casal nas diferentes instituições e movimentos de que participam dentro da TIX. Por exemplo, se o noivo ou a noiva trabalham formalmente na escola da aldeia onde reside a família da noiva, provavelmente é lá que irão residir, ou se a noiva encontra trabalho na aldeia do noivo é lá que irão morar (mas esta não é uma regra geral). Em algumas aldeias, casamentos com não-índios não são aceitos, em outras,

se acontecer, o novo casal não pode residir na TIX, ou ainda há aldeias que no caso de um casamento com não-índio não há impedimentos para o novo casal, se quiserem, residir na reserva.

Encerro este tópico com um aspecto que me chama muito a atenção no cotidiano Xakriabá: o modo como as crianças participam ativamente das diversas atividades da vida dos adultos. Seu aprendizado depende da participação, como aponta Gomes (2008). Nas aldeias, é possível observar as crianças plantando roça, cuidando dos irmãos ou primos menores, buscando água, cuidando dos serviços domésticos, o que não se configura em um trabalho pesado ou forçado. Em um dia, brincando com as crianças na casa de Dona Mera Xakriabá, eu perguntava às crianças o que elas mais gostavam de fazer e muitas delas responderam coisas que não eram brincadeiras, como eu esperava ouvir. Eu disse a elas que estava espantada em ver como elas gostavam de trabalhar. Ao que uma de suas tias que nos observava me respondeu: - Não é trabalho não, é para ir aprendendo, porque eles nem faz direito não, é só para vadiar...” (Diário de campo, junho 2017)

*Ô gavião da pena preta
Ele pisa ele gira no ar
Gavião da pena preta
Ele pisa ele gira no ar*

*Seu piado seu canto é bunito
Para o povo Xakriabá
Seu piado seu canto é bunito
Para o povo Xakriabá*

*Piana heeei, piana hei
Piana heeei, piana há*

*Piana heeei, piana hei
Piana heeei, piana há*

*Ô gavião da pena preta
Ele pisa ele gira no ar
Gavião da pena preta
Ele pisa ele gira no ar*

*Seu piado seu canto é bunito
Para o povo Xakriabá
Seu piado seu canto é bunito
Para o povo Xakriabá*

*Piana heeei, piana hei
Piana heeei, piana há*

*Piana heeei, piana hei
Piana heeei, piana há⁴⁴*

3. “CULTURA ACÚSTICA”: MEMÓRIA E ORALIDADE ENTRE OS ÍNDIOS XAKRIABÁ

A cultura nossa, como cê falô palavra, então é desse jeito que cê iscreveu aí, hoje ela vai pra iscrita, pra sabê que inxiste, porque no dia d’amanhã que nós acaba por inxemplo eu e ôtros, da minha idade, os jovem pegá um papel desse diz: “- Ó, isso aqui é de lá dos Xakriabá, então inxistia essa cultura, inxistia o povo da palavra.” E essa fala de palavra, ela infortalece muito a luta nossa, porque é um povo que foi criado sem istudá, mas dentro da palavra ele discute pra resgatá os direito que existe e tem, pra eles permanecê siguro. Enquanto inxistí presidente nós qué que esse direito seja mantido. Eu acho que é isso aí. (Entrevista Sr. Valdemar, junho 2017)

Os Xakriabá vivem num contexto onde a cultura escrita, inserida de forma mais expansiva a partir da década de 1990, exerce certa influência. À aquisição da escrita se alinham muitas histórias que perpassam a necessidade de leitura de cartas, leitura de documentos e assinatura dos mesmos e assinar o próprio nome em situações diversas, com práticas de ensino protagonizadas por professores não indígenas que *vinham de fora*, isto na década de 1970. Podemos perceber nos relatos sobre a inserção da escrita no território sua forte relação com a questão territorial, pois os Xakriabá haviam que saber ler para não mais assinarem documentos que colocariam em risco seu direito à terra. Temos então a escrita como uma ferramenta de luta.

Na TIX, a presença do escrito segundo Escobar (2012, p. 166) se dá principalmente nas escolas e nas associações enquanto, que nas famílias, na religião e no comércio não necessariamente a escrita é utilizada. Em pesquisa sobre o associativismo e a participação dos sujeitos mediada pelas práticas da oralidade e da escrita na TIX, Escobar (ob. cit., p. 176) destaca que “podemos observar que existe o escrito que já circula há mais tempo e um tipo bastante próximo que circula na sociedade nacional e, ao mesmo tempo existe, como a vivência nova nos projetos”, a esta vivência nova eu acrescentaria a escola, entendendo que a educação escolar não se configurou foco da pesquisa da autora. Fato é que estas novas vivências modificam a relação dos sujeitos com a escrita. Ao analisar as experiências com a escrita, a autora acima citada classificou seus usos como simbólico, político e técnico. Sua classificação foi de importância fundamental para que eu pudesse ler as situações e as relações dos contadores de histórias com a escrita e com a linguagem oral.

Seu uso simbólico pode ser exemplificado na relação de Sr. Valdemar enquanto liderança da aldeia Prata e responsável pelos documentos da aldeia. Ainda que Sr. Valdemar não saiba ler, ele é o responsável pelos papéis, a função da leitura é delegada

por ele à vice-liderança Diana, com quem trabalha em parceria. No dia a dia, Sr. Valdemar lida com o papel e, conseqüentemente, com a escrita com a naturalidade de quem domina o universo e os códigos da escrita. Se precisa saber o que foi escrito, solicita quem sabe ler e com a memória moldada por estímulos diversos que não só os visuais, Sr. Valdemar se intera dos assuntos tratados de forma a utilizar as informações que estavam no papel sem novamente precisar consultá-lo. Sua clareza sobre o alcance da escrita nos dias atuais e entre o povo Xakriabá, e sua posição de liderança, o fazem transitar a todo o momento entre linguagens,

Então o quê que nós fizêmo, riunimo e fizêmo um documento. Quem num respeitchá a organização interna pode perdê o cargo. Aí é onde nós têm um documento, num sei se cê oiô na iscola um que tá lá sobre as coisa interna, o respeito do sirvidô, o funcionário que num tivé participação com a liderança local, o cacique, nós num damo aval. Hoje sai o aval de nós avaliá a pessoa, se nós assina a declaração pra ele tudo bem, se nós num assiná ele num é contratado em lugá ninhum. (Entrevista Sr. Valdemar, junho 2017)

O que se resolve no modo antigo: falando, se resolve também do jeito moderno: escrevendo, registrando. E aqui temos também o uso político da escrita, em que o documento escrito evidencia as regras para as relações mediadas pela linguagem oral: “sobre as coisa interna, o respeito do sirvidô, o funcionário que num tivé participação com a liderança local, o cacique, nós num damo aval.” O assunto é colocado em pauta e desenvolvido através da escrita, segundo Sr. Valdemar foi feita uma reunião para elaborar o documento. Eu não estive presente nesta reunião, mas pude participar de outras duas junto com Sr. Valdemar, são momentos em que ele toma a palavra para introduzir o assunto a ser tratado e abre a discussão para que todos participem e deem suas opiniões. Em alguns momentos, joga versos para distrair ou acalmar os ânimos, mas percebi que os versos são também uma maneira de falar de coisas importantes sem a formalidade que poderia tornar o momento cansativo.

No I Encontro da Juventude Indígena Xakriabá, a escrita também aparece em seu uso político quando da elaboração do documento final com o registro escrito das demandas, traçando metas para novos encontros e fortalecimento da luta indígena e dos povos tradicionais. Neste aspecto, ao uso político se mistura o uso técnico da escrita. O documento foi elaborado com a participação de todos através de grupos de trabalho compostos pelos jovens indígenas, jovens lideranças, lideranças mais velhas das aldeias, professores, sábios, anciões, contadores de histórias e Cacique. Me chamou a atenção ver Sr. Valdemar contando uma história de *isperadô* em um dos grupos, em meio a uma

reunião de elaboração de propostas e metas, para justificar a importância de se incluir nas metas as caminhadas pelas *lapas* e a importância de partilhar o conhecimento profundo do território e dos lugares sagrados entre os jovens.

Outro fator interessante e que demonstra o uso simbólico da escrita é a forma como Sr. Valdemar se relaciona com os livros publicados pelos índios Xakriabá. Ele faz questão de ter todos em casa e de mostrá-los sempre. Quando Sr. Valdemar se põe a folhear um livro, seus olhos seguem as imagens e apontam os saberes que ali estão contidos como se estivesse lendo as letras, por vezes ele apontava para um ou outro texto do livro dizendo sobre o que estava escrito e me pedia para ler estes trechos arrematando ao final: “- Então é isso, é isso que ele tá falando, que é a nossa cultura aqui do índio” (Diário de campo, junho 2017). O livro, como elemento simbólico, traz os saberes ancestrais que só foram registrados ali porque estiveram e estão na oralidade, foram transmitidos pela oralidade.

Nas situações de uso da escrita fica evidente a presença marcante da oralidade com falas densas e discursos complexos por parte de lideranças e demais partícipes. Percebemos, diante dos usos da escrita relatados acima, como apesar dos processos colonizadores e de escolarização que valorizam a escrita em substituição da narrativa oral, a oralidade em suas diferentes formas permanece viva e forte nas aldeias, se constituindo como uma das principais características da cultura Xakriabá. É possível dizer ainda como a escrita, enquanto ferramenta de luta, é utilizada de modo a possibilitar e garantir o diálogo intercultural e o diálogo entre conhecimentos advindos *de fora* e ressignificados nas aldeias.

Mesmo em uma cultura predominantemente escrita, nas sociedades modernas onde a palavra escrita é supervalorizada e legitima os atos dos homens, a oralidade tem presença constante no cotidiano das pessoas. Afinal, a escrita é uma habilidade mais recente que a oralidade, como enfatiza Ong (1998), o homem se comunica oralmente desde os primórdios há cerca de 30 a 50 mil anos e a escrita foi desenvolvida há apenas 6.000 anos. Borges (2008), em seu estudo sobre as narrativas orais no contexto rural do Vale do Jequitinhonha, nos lembra ainda que mesmo nos grandes centros urbanos onde há a presença massiva do progresso e das inovações tecnológicas – não esquecendo que a escrita é também uma inovação, uma tecnologia –, a narrativa oral está substancialmente presente sob a forma de tradição re-contextualizada, a exemplo do RAP.

Não se trata aqui de fazer uma defesa à oralidade em detrimento da escrita ou

estabelecer dicotomias entre a cultura oral e a cultura escrita, mas de compreender os signos e a presença e força da oralidade no universo cosmológico, cosmopolítico e na cosmociência Xakriabá. As narrativas dentro da TIX são compreendidas por esta pesquisa, como o espaço simbólico onde os Xakriabá se reconhecem e são reconhecidos, criam e recriam suas experiências cotidianas e mobilizam práticas e conhecimentos tradicionais. São o lugar da memória, da poesia oral, da palavra-arte, da ludicidade, da oralidade em performance: corpo, voz e diálogo entre quem fala e quem ouve. Deste modo, não desprezando sistemas de escritura pictográfica ou ideográfica como as pinturas corporais e rupestres encontradas no território Xakriabá, bem como as pinturas das casas e dos artesanatos em cerâmica, osso e madeira, proponho pensar os costumes Xakriabá nos termos de uma cultura essencialmente acústica, como aponta Lopes (2004). O autor destaca,

Designo por cultura acústica a cultura que tem no ouvido, e não na vista, seu órgão de recepção e percepção por excelência. Trata-se no entender de Antônio Vinão Frago, de uma “cultura não linear, mas esférica”. Numa cultura acústica, a mente opera de outro modo, recorrendo (como artifício da memória) ao ritmo, à música e à dança, à repetição e à redundância, às frases feitas, às fórmulas, às sentenças, aos ditos e refrãos, à retórica dos lugares-comuns – técnica de análise e lembrança da realidade – e às figuras poéticas – especialmente a metáfora. Sua oralidade é uma oralidade flexível e situacional, imaginativa e poética, rítmica e corporal, que vem do interior, da voz, e que penetra no interior do outro, através do ouvido, envolvendo-o na questão. Nessa cultura, os homens e as mulheres sabem escutar e narrar, contar histórias e relatar. E isso com precisão, clareza e riqueza expressiva. De um modo cálido e vivo como a própria voz. São mestres do relato, das pausas e das brincadeiras, da conversa e da escuta. Amam contar e ouvir histórias, tomar parte nelas. É uma cultura caracterizada por um determinado conhecimento histórico, social e individual do sistema de representação fonética da língua oral – ou seja, da “escrita alfabética” - do qual hoje vem se apropriando, via educação escolar. (LOPES, 2004, p. 26-27)

Lopes (ob. cit.), na busca de fundamentos antropológicos para iluminar sua tese, para o que chama de cultura acústica em Moçambique, passeia por importantes estudos sobre oralidade e escrita. A citar os estudos de Walter Ong, Érick Havelock e Jack Good, que apesar de conhecidos como os autores da grande divisão entre cultura oral e cultura escrita, tendo como base o determinismo com relação ao que a escrita pode provocar nas sociedades letradas, defendem uma perspectiva que poderíamos chamar de evolucionista, são autores que contribuíram de maneira significativa para a compreensão de sociedades orais com nenhum ou pouco contato com a escrita alfabética trazendo riqueza de detalhes nas análises em seus escritos. Vale dizer que se percebe nas obras de Havelock e Good ao passar dos anos, uma mudança de perspectiva

com relação aos estudos sobre a oralidade e a escrita, ambos reviram suas pesquisas e escritos trazendo novas e atuais questões, pensando e construindo conhecimento a partir de suas antigas proposições. O que de certa forma provoca a nós pesquisadores sobre nosso papel diante do objeto pesquisado.

Ao dizer-nos de uma “antropologia dos sentidos”, Lopes (ob. cit.) nos chama à atenção para um princípio de que a percepção sensorial é também um ato cultural e não somente um ato físico, podendo variar conforme as diferentes culturas, sendo ponto de partida para a experiência com o mundo e com o outro. Segundo o autor, nas culturas ocidentais, “do ponto de vista do alcance cultural, a visão é o único sentido que tem uma importância maior”, o que justifica a retórica ocidental de que a visão é o sentido aliado ao pensamento racional. Já as culturas que priorizam as relações auditivas “se preocuparão com a interioridade e a integração”, bem como o espírito de síntese. Nas culturas acústicas a lei é a palavra, estas são dotadas de poder, com uma potencialidade simbólica que favorece a expressão de pensamentos complexos e de corporalidades muitas, reinventando-se constantemente. Ao contrário do discurso escrito que é fixo e visual.

Davi Kopenawa, em *A queda do Céu: palavras de um xamã Yanomami*, nos traz um panorama sobre como as relações em uma cultura acústica são mediadas pela memória e pela oralidade, diferentemente do que ocorre nas sociedades ocidentais, onde a escrita assume a hegemonia na transmissão do saber sendo ela, a escrita, a expressão do poder.

Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte. [...]

O pensamento dos brancos é outro. Sua memória é engenhosa, mas está enredada em palavras esfumaçadas e obscuras. O caminho de sua mente costuma ser tortuoso e espinhoso. Eles não conhecem de fato as coisas da floresta. Só contemplam sem descanso as peles de papel em que desenharam suas próprias palavras. Se não seguirem seu traçado, seu pensamento perde o rumo. Enche-se de esquecimento e eles ficam muito ignorantes. Seus dizeres são diferentes dos nossos. Nossos antepassados não possuíam peles de imagens e nelas não escreveram leis. Suas únicas palavras era as que pronunciavam suas bocas e eles não as desenhavam, de modo que elas jamais se distanciavam deles.

Eu não aprendi a pensar as coisas da floresta fixando os olhos em peles de papel. (KOPENAWA *et al*, 2015, p. 75-76)

A fala de Kopenawa revela uma palavra impregnada de tradição oral. Sua natureza está também no ensinamento tradicional, na tradição oral, onde o conhecimento está ligado à experiência e integrado à vida. A tradição oral em um grupo social faculta uma série de intercâmbios (orais), são trocas que criam as condições para manter determinadas concepções da vida e do coletivo que a enseja. Temos a dimensão viva da palavra falada, que não se desfaz no tempo em função da memória. Se projetarmos em uma imagem plástica-visual temos na palavra um fractal, possibilidades infinitas de condução do pensamento e da criatividade, conduzida pelo som a palavra ressoa, é vibração de significados e vivências transportadas pela voz. A crítica ao “homem branco” é pertinente, pois, de fato, com o advento da escrita, ele tem uma progressiva dificuldade em memorizar, não treina a memória, afinal, sempre tem o recurso da escrita para ajudá-lo nessa tarefa.

Na TIX, encontramos os contadores de histórias e podemos perceber como as histórias contadas, continuam sendo o saber do povo e são contadas para informar, ensinar sobre sua cosmologia, seus hábitos cotidianos, suas crenças, seus ritos, suas regras morais, sociais e tradicionais, distrair e divertir. Durante minha convivência entre o povo Xakriabá, pude investigar como a palavra do contador de histórias perpassa os períodos históricos, as crenças, as tradições, os costumes e o cotidiano deste povo. É uma *palavra* moldada de saberes de *dantes era* e também conhecimentos do *tempo de agora*, que comunica e transforma, seduz e tem poder. Todo o universo cultural está preservado nas histórias contadas e é aprendido e compreendido através do ato de narrar as histórias.

3.1 Contadores de histórias Xakriabá

Ciência: é a palavra muito usada pelo nosso povo, no sentido de cautela, de saber fazer alguma coisa. Está relacionada com proporcionar o bem e a saúde. Até na forma de organizar um ritual, não pode ser qualquer um de qualquer jeito, tem que seguir uma regra porque, senão, aquilo que vai fazer poderá não ser realizado, cumprido e surtir efeito. Essa regra é a ciência.

Crença: tem sentido de se acreditar no que diz respeito a todos os nossos costumes, não só material e visual, mas também espiritual, ou seja, diz respeito às coisas concretas e às abstratas.

Sabedoria: é tudo aquilo que vem guardado na memória, coisas que há muito foram acontecidas, e também tem a ver com o significado de saber alguma coisa, no sentido de ser inteligente e conhecer além daquilo que é ensinado na escola ou na família. A pessoa já nasce com aquele saber.

Essas três palavras caminham juntas, esse trio não pode separar. (ARAÚJO *et*

Ciência, crença e sabedoria caminham juntas nas palavras dos contadores de histórias Xakriabá. No ano anterior à pesquisa de campo, busquei junto aos professores indígenas do SIE informações sobre os contadores de histórias da Reserva. Eles diziam: “- Ah, lá tem muitos...”; falavam alguns nomes. Percebi em suas falas alguns nomes que se repetiam e como estes nomes eram de referência para o povo Xakriabá. Aos poucos, reconheci que fui conduzida aos sábios Xakriabá, e pude compreender como se configura para eles a categoria “contador de histórias”.

Em muitas ocasiões, eu me surpreendia pensando que não fosse o fato de já ter ouvido falar muito de Sr. Valdemar como contador de histórias Xakriabá, ficaria difícil não pensar que contava tantas histórias por saber de meu interesse por elas. O mesmo pensamento me ocorreu quando acompanhei Deda. Eu estava convivendo entre dois contadores de histórias de gerações diferentes, de saberes ancestrais. Este quadro nos possibilita ler nas entrelinhas, identificar uma característica da oralidade e da cultura Xakriabá que se constitui aqui como principal interesse: a presença do contador de histórias, a busca por esta presença. Não o contador de histórias nos termos de Walter Benjamin “em vias de extinção”, mas sim aquele que, diferente das sociedades modernas e do lugar de fala deste teórico, está em vias de multiplicação.

Foi em uma de minhas conversas com Sr. Valdemar, quando trocávamos histórias e ele me perguntou como eu tinha aprendido todas elas, que pude apreciar seu pensamento acerca da diferenciação do contador de histórias da cidade e do campo, e seu entendimento sobre memória,

Essa é... ele grava na mente, lê no livro e ês começa [os contadores de histórias da cidade]. Agora o das aldeia, ele tem na mente, se fô pensá é um livro que ele tem na cabeça, na mente dele. E o cara conta a história aí sem tá oiano ne livro nenhum, nunca istudô e ele fala aquel's palavriado tudo certo. Então é isso, praque tem pessoa que é mais pelo livro, ele num tem mimória, a mimória pra guardá aquilo. Eu até num quêcho, dessa idade eu num sô ruim de mimória não, eu pa falá uma coisa assim arrematano ela eu falo. [...] Mais a gente pensá que é aquilo que a gente diga, muiltchas vez a gente foi mió de mimória de quê eles. Que muiltchas vez a gente gravô na ideia e formô um livro na cabeça. (Sr. Valdemar, junho 2017)

Num emaranhado de interpretações que podem ser dadas para sua fala, é possível identificar como as diferenças citadas por Sr. Valdemar passam pela compreensão de pertencer ou não a uma cultura letrada, melhor, de aprender ou não pela

escrita. A memória das pessoas de sua geração, como dos povos de tradição oral que não se apoiavam na escrita, tem uma precisão e uma fidelidade que impressiona. Se o contador de histórias para mim, da cidade, era aquele que sabe contar histórias de naturezas diversas – e a esta função não se pode ignorar o pulsar latente da memória –, que geralmente passa por cursos, recebe certificados, pesquisa livros e procura ouvir outros contadores, no universo Xakriabá o contador de histórias ocupa outro lugar simbólico. Além da função ativa da memória, metaforizada na expressão *um livro na cabeça*, podemos pensá-la como nas sociedades de tradição oral, onde a função da memória não é apenas conservar, mas parte fundante na construção dos valores, costumes e crenças, não se configurando somente como um testemunho do passado. Curiosamente, a expressão *livro na cabeça* carrega em si imagem da escrita, uma vez que o livro é um suporte escrito e o papel aceita o quantitativo que se deseja, a cabeça é a imagem da memória percebida por Sr. Valdemar como armazenadora infinita.

Maurice Halbwachs, autor exponencial dos estudos sobre a memória, tem importância reconhecida no âmbito da memória social por seu trabalho no tocante à memória individual e coletiva, dos quadros sociais e do conceito de espaço para se compreender os fatos da memória humana. À relação entre memória individual e coletiva está associado o fato de que os indivíduos se lembram na mesma medida em que pertencem a um grupo, o autor nos chama a atenção para o construto de que “cada memória individual é um ponto de vista da memória coletiva” (Halbwachs, 1990, p. 69). Neste ínterim, a memória coletiva se situa no encontro entre o individual e o coletivo, pois as memórias individuais podem ser explicadas em função das relações com os diferentes ambientes coletivos, estes últimos funcionam como mola propulsora das lembranças. Para o autor, memória individual e memória coletiva são indissociáveis.

Nesta perspectiva chegamos ao espaço. No pensamento de Halbwachs (2006), o lugar é de importância fundamental na geração e na recuperação das lembranças, pois é no lugar onde se criam os laços sociais e, eu acrescentaria, os traços culturais. Sua teoria nos coloca a não possibilidade da existência de uma memória coletiva sem que ela aconteça em um contexto espacial, “o espaço é uma realidade que dura” (ob cit, p. 143). Ou seja, o espaço é algo também indissociável da memória. Tendo como base a ideia de memória em diálogo constante entre o individual e o coletivo, e entre ambos e o espaço, poderíamos pensar a memória na TIX como o elemento que permite aos sujeitos recordar e, ao mesmo tempo, reinventar o passado. Nesse ponto, penso que os contadores de histórias Xakriabá buscam na memória não apenas reminiscências ou

vestígios memoriais, mas também sua capacidade inventiva, criativa. Acrescento o posicionamento de J. Le Goff (1996) em seu ensaio sobre a memória em sociedades sem escrita, ao afirmar que a memória coletiva deve servir para libertar os homens e não para mantê-los na condição de dominados, com a visão voltada para o passado. Isto pressupõe a memória como um foco de resistência no contexto das relações de poder. Para este estudo, assume importância os “homens-memória”, sujeitos sociais surgidos nos estudos do autor. Os contadores de histórias que acompanhei e os outros que me levaram a conhecer assumem claramente o papel de “homens-memória”, tomando como base o conceito de Le Goff. O contador de histórias desempenha um papel que vai além do fato de saber narrar (da arte de contar histórias),

Nestas sociedades sem escrita há especialistas da memória, homens-memória: “genealogistas”, guardiões dos códices reais, historiadores da corte, “tradicionalistas”, dos quais Balandier diz que são “a memória da sociedade” e que são simultaneamente os depositários da história “objetiva” e da história “ideológica”, para retomar o vocabulário de Nadel. Mas também “chefes de família idosos, bardos, sacerdotes”, segundo a lista de Leroi-Gourhan que reconhece a esses personagens “na humanidade tradicional, o importantíssimo papel de manter a coesão do grupo”. (LE GOFF, 1996, p. 429)

Ou seja, na TIX estes contadores são conhecedores da *ciência*, da *crença* e da *sabedoria* Xakriabá. Conselheiros, benzedores preservam e divulgam saberes de *dantes era*, são guerreiros, conhecedores dos remédios, do território. São conscientes de serem detentores de saberes ancestrais e identitários, saberes próprios da cultura e da tradição de seu povo, tudo isso guardado na memória, aprendido e ensinado sem registro escrito, apenas oralmente. No contexto Xakriabá, os contadores de histórias são como os mestres da palavra de Amadou Hampâté Bá na África Subsaariana, podem abordar quase todos os campos do conhecimento, um “conhecedor” é uma espécie de generalista, não há conhecimento compartimentado. O *conhecedô*, aquele que conhece, pode ter conhecimentos profundos sobre história, religião e todo tipo de ciência.

Estes mestres da palavra têm um conhecimento holístico de acordo com sua competência de ser conhecedor, ou seja, se for pajé, contador de histórias, conselheiro, curador, liderança, professor de cultura, são todos “especialistas” – entendendo conhecimento especializado como aquele que implica um tipo particular de conhecedor. Podemos chamá-los de conhecedores da “ciência da vida, vida considerada aqui como uma unidade em que tudo está interligado, interdependente e interativo; em que o material e o espiritual nunca estão dissociados” (HAMPÂTÉ BÁ, 2003, p. 174).

Estando sempre próxima dos contadores de histórias nos diversos espaços em que circulavam na TIX e ouvindo suas histórias, percebi que suas narrativas mantêm os indivíduos unidos em torno do entendimento e do reconhecimento de sua própria cultura. Constatei mais uma vez que a força da palavra transcende as possibilidades de compreensão da realidade, recriando-a e transformando-a.

Ao nos comunicar de situações nas quais nos (re)conhecemos, as narrativas nos ajudam a reconfigurar nossa própria história, sua relação com o indivíduo favorece a função criadora e possibilita a transformação. É também uma *palavra-arte* carregada de afeto, ludicidade e imaginação, tornando a narrativa oral completa e complexa. Deste modo, por sua riqueza de detalhes, as narrativas dos contadores de histórias Xakriabá encantam pelo contato estreito com o ouvinte que reconhece no ato da contação de histórias muito de si mesmo e da sua cultura. Afirmar ter os contadores de histórias uma palavra-arte é trazê-los a uma condição de artista. Ao terem esta condição reconhecida, os contadores podem passar a ser também “porta-vozes do povo, moderadores do poder, historiadores, animadores: a comunidade os escolheu por sua eloquência, seu juízo, sua aptidão para emocionar.” (ZUMTHOR, 1997, p. 227).

A voz poética se encarrega de colocar em cena um saber contínuo, sem quebras, homogêneo ao desejo que o sustenta. Mais que o conto (visado por Levi-Strauss e Gehlen), a poesia oral constitui, para um grupo cultural, um campo de experimentação de si, tornando possível o controle do mundo. Os julgamentos de valor que essa palavra suscita, se fundamentam nas qualidades da voz, na técnica vocal do recitante ou do cantor, tanto ou mais que o conteúdo da mensagem, confirmando o que se sabe. (ZUMTHOR, 2010, p. 181)

O contador de histórias assume, então, uma posição de autoridade, que lhe é delegada pelos saberes que detém e transmite oralmente por diferentes gerações. Assim, contar histórias é uma arte que oferece a palavra como possibilidade de cultivar espaços de recriação interior a partir da interação, permitindo brincar com a imaginação, possibilitando a ressignificação do cotidiano. É também conhecimento onde se aprende narrando e ouvindo em um diálogo de saberes e interpretações, como em um jogo de espelho, um olhar para si mesmo, um devir, onde a performance é produtora de uma realidade, como uma imagem do corpo, da voz e da relação dialógica entre quem fala e quem ouve. Como expressão poética da voz, a palavra do contador de histórias é performance. Uma expressão do “corpo-instrumento”. Pela voz a palavra se enuncia, a memória se torna ato fazendo com que a voz somente informe por meio do corpo que a

produziu: pela expressão do olhar e do corpo.

A voz, som, ao sair da caixa acústica, boca, se propaga, e não há como detê-lo. Sem o som resta o silêncio. A voz e a maneira como nos relacionamos com ela é certamente constituindo-a pela cultura em que está inserida. Nosso modo de pensar, nossa compreensão do mundo são também mediados pela voz e atravessados pela cultura. A voz precede a linguagem, mas é também linguagem na medida em que uma mesma expressão pode ganhar sentido ou até mesmo mudar de sentido dependendo da ressonância da voz. A voz humana tem um papel decisivo no modo como educamos ou somos educados, na nossa forma de agir, decidir, exercer nosso ser político, e está completamente vinculada com a cultura. Compreender de que voz se está falando é não reduzi-la apenas à transmissão, mas conduzi-la ao saber que se deseja. Pela voz, a palavra torna-se ato simbólico, ela é trazida ao mundo pelo corpo e pela memória, se configura em material e imaterial, tangível e intangível.

Paul Zumthor em seus estudos na teoria literária teve como foco a voz. A palavra modulada pela voz e pelo corpo é um procedimento mnemônico assumido pelo estilo falado ganhando ritmo, tempo e sentido, ela é a expressão corporal dinamizada pela voz, carregada de valores e significados. Para o autor, a oralidade é uma abstração enquanto a voz é concreta, pois é ela que nos possibilita “tocar” as coisas através de sua escuta, “a oralidade implica tudo aquilo que em nós se destina ao outro: seja um gesto, um olhar”. Ao criar este deslocamento, Zumthor faz emergir o estudo da performance, ou seja, da voz viva em presença do corpo. Performance,

Termo antropológico e não histórico, relativo, por um lado, às condições de expressão, e da percepção, por outro, performance designa um ato de comunicação como tal; refere-se a um momento tomado como presente. A palavra significa a presença concreta de participantes implicados nesse ato de maneira imediata. Nesse sentido, não é falso dizer que a performance existe fora da duração. Ela atualiza virtualidades mais ou menos numerosas, sentidas com maior ou menor clareza. Elas as faz "passar ao ato", fora de toda consideração pelo tempo. Por isso mesmo, a performance é a única que realiza aquilo que os autores alemães, a propósito da recepção, chamam de "concretização". (ZUMTHOR, 2009. p.50)

Temos na performance uma ação em que “uma mensagem poética é simultaneamente transmitida e percebida”. É diálogo, algo que só acontece em relação ao outro. A dimensão dialógica da performance se dá na alteridade. Assim como nas culturas acústicas, onde a integração e a interioridade são preocupações que moldam as práticas de construção do saber, na performance o conhecimento de concretiza na

presença, na troca. Pois nela a comunicação social na junção entre o autor e o receptor, entre o momento presente e a tradição – memória, passado, ancestralidade.

Os procedimentos mnemônicos são utilizados não somente para que se prenda a atenção de quem escuta, mas principalmente como artifícios da memória para armazenar e transmitir o conhecimento e as informações. Ou seja, as rimas, ritmos, cantos, danças, rituais, detalhes visuais e fotográficos das narrativas adquirem também uma função de memorização. São pontos importantes que compõem a performance e que poderemos detalhar mais adiante. Antes, proponho lançar um olhar para as pesquisas sobre performance de Diana Taylor (2013), pesquisadora do campo dos estudos culturais e da teoria literária na América Latina.

O conceito de performance desenvolvido por Diana Taylor (2013) faz referência a uma ampla gama de comportamentos e práticas corporais, é como um fazer ou algo feito. Considerando o fazer como algo fundamental para os seres humanos, pois estes aprendem à medida que imitam, repetem, internalizam os atos que observam, as performances operam como atos vitais de transferência, transmitem o saber social, a memória e o sentido de identidade a partir de ações reiteradas. A pesquisadora nos apresenta uma ampla gama de conhecimentos acerca dos estudos culturais na América Latina e da relação histórica entre cultura escrita e culturas de incorporação, culturas orais, nas Américas. Ressaltando a necessidade de legitimação dos saberes não advindos da cultura escrita em sentido oposto à ideologia do colonizador, aponta para o sentido da separação entre palavra escrita e palavra falada, que deve nos levar a uma reflexão sobre o aspecto de repressão da cultura e memória dos povos colonizados que persiste muitas décadas após a descolonização das Américas.

Taylor (2013) amplia a ideia de arquivo e repertório. A memória arquivada, entendida como ponte de sustentação do poder, existe na forma de documentos, cartas, textos, filmes, vídeos, ossos, enfim itens resistentes à mudança. O repertório encena a memória incorporada, performances, gestos, oralidade, movimento, dança, canto, em suma, todos aqueles atos geralmente vistos como conhecimento efêmero, não reproduzível. Faz-se necessário compreender as especificidades do arquivo e do repertório, mas não o colocá-los em uma relação dicotômica,

O arquivo e o repertório têm sempre sido fontes importantes de informação, sendo que cada um excede as limitações do outro em sociedades letradas e semiletradas. Além disso, eles, em geral, trabalham em conjunto. Inúmeras práticas nas sociedades mais letradas requerem tanto a dimensão arquivada quanto a incorporada – os casamentos precisam tanto da declaração

performativa do “sim” quanto do contrato assinado. A legalidade de uma decisão jurídica depende da combinação do julgamento vivo e do resultado registrado. A performance de uma reivindicação contribui para sua legalidade. (TAYLOR, 2013, p. 51)

Arquivo e repertório não devem ser vistos de forma dicotômica, nem valorados de forma a colonizar um ao outro. Porém, apesar do constante estado de interação entre ambos, corre-se o risco de a todo momento banir o repertório para o passado. Nesta perspectiva, as narrativas contadas pelo contador de histórias, por sua gama de conhecimentos e sua ideia de compartilhar, permitem a reflexão e o redirecionamento das ações cotidianas, no sentido de reverter a ideologia da cultura grafocêntrica, onde nenhum outro tipo de conhecimento é ou poderá ser legitimado pela sociedade. Ao preservar essa palavra, os Xakriabá afirmam na narrativa oral – relato mediado pelo corpo e pela voz – e no contador de histórias um conhecimento que carrega em si saberes e práticas incorporadas, preservando um senso de identidade e de memória coletiva necessário aos modos de aprendizagem dentro do território.

As narrativas do contador de histórias são ao mesmo tempo arquivo e repertório se analisadas no campo da performance considerando-a como um sistema de aprendizagem, armazenamento e transmissão de conhecimento valorizando os roteiros como “paradigmas para a construção de sentidos que estruturam os ambientes sociais, comportamentos e consequências potenciais” (TAYLOR, 2013, p. 60-61). Os roteiros se configuram em ambientes de memória (corpo, gesto, oralidade, práticas coletivas) que recriam e transmitem a memória do conhecimento.

Contar histórias para o Xakriabá é forma de estar no mundo, é sim relembrar o passado, mas é acima de tudo viver o presente com conhecimento, de forma lúdica e criativa. As narrativas ensinam, a palavra dos contadores de histórias é carregada de significados e significantes, por isso traz à comunidade Xakriabá a consciência de sua identidade e elementos de legitimidade de sua cultura indígena. A educação como transmissão de um patrimônio encontra na palavra dos contadores de histórias um recurso poderoso de conhecimento e transmissão da cultura. As narrativas e os sujeitos que as narram são elementos mútuos na aprendizagem Xakriabá como também são parte fundamental na transmissão de conhecimento e de valores acerca da cultura e do patrimônio cultural deste povo. Os conhecimentos e as identidades desenvolvem-se na relação constante das pessoas na ação com o mundo material e essencialmente o imaterial, sócio histórico e cultural. Ou seja, os indivíduos, as suas práticas e o mundo

são mutuamente constitutivos.

Na educação Xakriabá percebe-se atualmente um movimento chamado pelos professores indígenas de *retomada*. O termo, antes utilizado no contexto de reivindicação de um território reconhecido, mas não dado de posse aos indígenas foi ressignificado e ampliado para uso no contexto das manifestações da cultura deste povo. *Retomada* carrega o significado do desejo de relembrar, rememorar o que se lembra e o que foi quase totalmente esquecido, costumes dos ancestrais que revelam práticas tradicionais, algumas não mais praticadas.

Para lembrar, é necessário ouvir as histórias de *d'antes era*, assim se inaugura nas aldeias uma constante busca pela palavra dos mais velhos. Neste movimento natural e temporal da memória – o lembrar e o esquecer – os contadores de histórias, selecionam e reformulam o passado através das reincorporações dos tempos presentes nas suas narrativas. Assim a *retomada* é do que se esqueceu e do que se pode ainda lembrar, de uma memória coletiva que se faz presente performatizada pelos sujeitos numa relação simbólica entre o passado e o presente.

A dimensão do saber tradicional das narrativas na educação Xakriabá não é um conjunto homogêneo de representação do passado. Este saber se configura como um bem de valor simbólico expresso pela memória coletiva e alimentado por representações culturais, por isso merecedor de transmissão. A memória do conhecimento não se resguarda apenas nos lugares de memória, para os Xakriabá os lugares sagrados, *lapas*, lugares específicos nas matas, as casas dos anciões e até mesmo a escola, mas também se recria e se transmite nos ambientes de memória: repertórios orais, repertórios corporais, hábitos, gestos que têm em seus processos de transmissão meios de criação, passagem, reprodução e de preservação dos saberes.

Retomar se faz, portanto, nas correlações entre performance e memória. Busca cobrir as faltas, os vazios e as rupturas, mas também afirmar a história, a identidade, a cultura e o território Xakriabá, no tempo passado, presente e futuro, em suas dimensões materiais e imateriais. Assim, o passado se torna fonte de inspiração e conhecimento, o presente um círculo de respiração e ressignificações, e o futuro, a aspiração coletiva de um construto sólido ancestral e filosófico nas espirais do tempo onde tudo vai e tudo volta.

3.2 Os contadores das histórias que ouvi

Acompanhei efetivamente a vida cotidiana de dois contadores de histórias professores de cultura em suas vivências familiares, comunitárias e escolares, Sr. Valdemar Ferreira dos Santos da aldeia Prata e José de Araújo Souza, mais conhecido como Deda, da aldeia Imbaúba I. Embora eu tenha realizado a pesquisa de campo diretamente com estes dois contadores de histórias, sendo eles meus principais informantes, ambos me levaram a conviver com outros informantes em momentos específicos de nossas caminhadas pelo território. Sendo assim, os escritos que antecedem este item bem como os subsequentes foram construídos e pensados a partir das vivências e relatos junto aos dois contadores de histórias Xakriabá, com que convivi, e dos informantes que conheci através deles, que generosamente compartilharam seus conhecimentos.

Era véspera de São João quando, numa noite de quinta-feira, na aldeia Prata, o grupo de cultura se reuniu para cantar e dançar batuque. Estávamos em uma quinta-feira da semana que antecedia a apresentação do grupo no circuito de danças tradicionais da Festa de São João, na sede do município de São João de Missões. Como nos encontros anteriores o fogo foi aceso, a roda foi aberta e o professor de cultura Nenzão primeiramente deu a palavra a Sr. Valdemar. Nosso contador de histórias traz em sua fala questões como a afirmação e o fortalecimento da identidade indígena Xakriabá internamente e externamente, a importância de conhecer a própria história buscando com os mais velhos e por fim a luta pela terra.

Então hoje tem as pôca diferença que num é aquilo que nós vivêmo no passado, é... eu digo aqui pros minino que hoje ês istudá, se fô falá o que os véio falava pra nós, ês num acredita dá risada... O que é isso? Ó puque o passado, condo nós procurava: “- Isso aqui é de quantos tempo?” Ês dizia: “- Ó, isso aí tem muitchos ano, isso aí é coisa *dantes era*”. Agora coisa de dantes era é coisa do passado que num tem nem era, num sabe como. Onde ele ixplicô. Então é... dizê isso tem muitchos ano, é coisa do passado. Então isso é as coisa antiga, que tinha muito tempo. Igual nós foi lá naquelas pintura, então o que o meu pai falô pra mim foi assim, eu disse: “- Pai.” Eu tinha treze ano: “- Pai quem fez isso aí?” “- Isso foi os caboclo véio, isso tem mutchos ano”. Então ele falô pra mim assim e aí, aí eu fiquei naquela, e na época que na idade aquilo pra mim era coisa que num tinha futuro, na onde eu vi ficô, mais uns tempos atrás eu fui descubri o que era aquilo que... hoje sirviu dum documento pra nós prová que inxistia, então é isso aí. E aí esse grupo que tá formano aqui, ês formô e evai siguino puque até o momento que falava é... a iscola dos indígena tem que sê diferenciada. Mais ela vinha sem diferença do mesmo jeito de dantes, as diferença são essas de chegá igual cê viu, chegá e os minino apresentá aquelas música, então isso é diferença, puque se chegá ne ôtra iscola ês vão cantá as música que hoje tá mais

apericida e num é essas que os minino de iscola canta aqui. E por esse meio nós tão vortano praque mutchas veiz por causa dos branco, nós perdemo algumas tradição que nós tinha e hoje se nós num i buscá aquilo tudo que era nosso. Mais nós temo que trabaiá, isforçá, pra sigurá ao menos o que nós temo, puque se... é aquilo que eu digo puceis, a luta não caba, é herança de pai pra fio de avô pra neto. Agora, essa luta desses que vai pra 'í mau criado, que é jove, ês tem que pensá, pô no sintido que o dia de amanhã ês tão véio, aí ês vai mutchos diz assim: “- Eu num tô nem aí que eu já tô véio, morro logo num vô vê nada”. Mais o quê que ele tem que pensá: “essa luita nossa, ela tem um futuro até pra quem ‘inda num chegô nessa terra, a pessoa que ‘inda num nasceu tudo tem participação nessa luta. E essa luta que nós luta vai ficá de herança pra quem num inda chegô nesse território.” Então é... é isso aí, cada um prendê a lutá por aquele direito que é seus e... sabê qual’ é a porta que ele bate pra procurá os direito que eles tem. As palavra são essa pros joven praque no momento que nós tamo aqui hoje num sei amanhã, e aí eu acho que é mió cada um pô no sentido que precisa lutá praque essa luta é muito antiga, ela já vem dos mais antigo é como diga, as pessoa “dantes era” que nós sabe, muitas veiz nós passa aí, tamo passano pisano onde tá enterrado as pessoa mais antiga. Então é isso aí. (Sr. Valdemar, junho 2017)

Como um depositário da história e a sabedoria de conectar o passado ao presente, trazendo a força da memória coletiva e da palavra viva, Sr. Valdemar ensina a todos. Observar os corpos diante da fala de Sr. Valdemar nos dá a dimensão do desejo de sua palavra, do quanto seu saber é legitimado pelo grupo. Depois de todos ouvirem em silêncio o que o ancião tinha a dizer, a palavra foi então passada a Deda, que é também acompanhado pelo silêncio e concentração de todos. Deda reforça as palavras de Sr. Valdemar e dá início a um ritual com cantos em Akwén e português, reza e a fumaça que exala do cachimbo. Mais tarde, soube que alguns cantos são também rezas, canto-reza ou rezas cantadas, em Akwén. Depois de alguns dias participando das rodas de batuque e observando este mesmo movimento se repetir, fui levada a pensar na conexão de saberes que se estabelecia entre Sr. Valdemar e Deda. O primeiro, ancião, conhecedor da ciência, da crença e da sabedoria. O segundo, jovem em formação, já conhecedor de muitas coisas desta tríade, mas também ainda sendo preparado para receber todo o conhecimento que, naquele momento a sabedoria de Sr. Valdemar carregava e lhe relegava, uma voz que legitimava o seu destino de saber, de se tornar um *conhecedô* Xakriabá.



Figura 14: Roda de batuque, crianças e jovens aprendem com Sr. Valdemar e Deda, aldeia Prata.
Foto autora. 2017

3.2.1. Sr. Valdemar Xakriabá, aldeia Prata



Figura 15: À esquerda Sr Valdemar trança Imbira para fazer Tapiti. Foto autora, junho 2017. À direita Sr. Valdemar fuma cachimbo na entrada da lapa (caverna) do Cipoal. Foto Jucélia Pinheiro dos Santos, Aldeia Prata, 2017.

Sr. Valdemar Xakriabá é um contador de histórias de 70 anos de idade, liderança da aldeia Prata. Tem participação ativa em todas as questões da comunidade e da Reserva Indígena como um todo. Segundo ele, além de acompanhar os assuntos e demandas da aldeia Prata especificamente, ele também participa e acompanha as atividades de formação de professores Xakriabá dentro e fora do território, e está sempre engajado nas questões de luta pela terra, dando suporte ao grupo dos Jovens Guerreiros Xakriabá e ao cacique Domingos quando é necessário *sair pra fora* é também membro do colegiado do FIEI na Faculdade de Educação da UFMG. De fato, em inúmeras ocasiões que antecederam minha estadia em campo, pude me encontrar com Sr. Valdemar nas formações do SIE e do FIEI, tanto na Reserva quanto em Belo Horizonte, não necessariamente por ser membro do colegiado, mas sim por ser um sábio ancião Xakriabá com quem os professores estão sempre fazendo suas pesquisas.

Na Escola Estadual Indígena Oyatomorim, apesar de não ser contratado formalmente pela SEE/MG como professor, Sr. Valdemar é um professor de Cultura. “Ele é que é o nosso professor de cultura aqui”, dizem os professores na escola. De fato, ele é um professor de Cultura, contador de histórias, daqueles que não se perde a

oportunidade de estar junto. Em todas as atividades escolares onde estive com Sr. Valdemar, a escola se encheu de pessoas que saíram de suas casas para aprender com ele. O fato de Sr. Valdemar não ser contratado pela SEE se reside em questões de organização da escola pelos índios Xakriabá. Se, a princípio, pensou-se que os professores de Cultura introduzidos na educação escolar Xakriabá teriam de ser os sábios anciões, tão logo esbarraram na impossibilidade da aposentadoria destes anciões, diante da ocupação de um cargo na escola, estes não foram contratados formalmente. Assim, passou-se a uma estratégia de contratação de professores de Cultura mais jovens com indicação da comunidade de acordo com critérios específicos que não passavam pela escolaridade, mas, sim, pelo envolvimento com as tradições do grupo.

Atuando junto aos professores de cultura contratados, os anciões não contratados continuaram professores de cultura informalmente – se pensados do ponto de vista de uma cultura externa aos índios Xakriabá, do ponto de vista interno, a formalidade é o que na nossa cultura escolar seria impossível –, mas eu diria fundamentais. Pois são eles que passam seus conhecimentos aos contratados e preparam cada vez mais estes professores dentro dos costumes e das tradições Xakriabá: são sábios, informantes, conselheiros, mestres, anciões, artesãos, festeiros, lideranças, curadores, pajés que caminham lado a lado com os jovens professores engajados na *retomada*.

Retorno à roda de batuque e vejo que no espiral do tempo etnográfico muitas outras situações podem ser lidas da mesma forma, como a relação entre Sr. Valdemar e Deda naquele momento. A casa de Sr. Valdemar é constantemente frequentada pelos índios Xakriabá das diferentes aldeias, os outros professores de cultura das escolas em geral estão sempre em contado com Sr. Valdemar na sua casa buscando todo tipo de conhecimento. Também outros índios o procuram em busca de benzimento, remédios, resolução de demandas diversas e conselhos. Ponto instigante de minhas observações foi sua especial relação com o pajé Vicente, que também o procura com certa frequência para tratar de assuntos particulares, “mais isso nós num pode falá, que isso é... é do nosso povo, é mais é segredo [...]” (Sr. Valdemar, diário de campo, junho 2017).

Aos poucos e dia a dia, na forma como se aprende nas aldeias Xakriabá, pude compreender então que eu estava acompanhando um sábio, um homem-memória. É um contador das histórias da luta pela terra, dos encantados, dos ancestrais “personagens” Xakriabá, “do tempo em que os bichos falavam”, raizeiro e benzedor, artesão, construtor, jogador de verso, piadista, mateiro, cavuco, conselheiro, liderança. Conhece

o território como a palma de sua mão, entra e sai das *lapas* com agilidade, guia com a sabedoria que a experiência vivida lhe deu.

Participei de muitas aulas com Sr. Valdemar. Muitas delas aconteceram fora do espaço físico da escola, quando fizemos caminhadas pelas matas, visitamos *lapas*, cavernas, dançamos e cantamos batuque, contamos e ouvimos histórias, compartilhamos aquele cafezinho seguido de boas prosas... Foram diversas vivências onde pude expandir meu olhar sobre a escola Xakriabá e suas práticas, sobre a forma como se constitui uma educação Xakriabá. As aulas com Sr. Valdemar estavam sempre cheias, pessoas de todas idades chegavam de todos os lados da aldeia para se juntar ao grupo que acompanhava o *velho sábio* contador de histórias.



Figura 16: Sr. Valdemar observa as pinturas rupestres, aula de Cultura, lapa (caverna) do Cipoal, Aldeia Prata. Foto autora, 2017.

Ao observar Sr. Valdemar contando histórias, eu tinha a sensação como se sua memória não tivesse registrado somente o conteúdo da história, mas a cena. Uma cena a que remetia ao momento em que ela foi contada por outro contador ou ao momento em que ele viveu aquela história, como se uma tela de cinema o mostrasse a cena e ele contasse o que estivesse vendo, como uma memória fotográfica. Ele se utilizava de muitos recursos, a sua flauta era um deles. Quando Sr. Valdemar tocava a flauta, parecia

anunciar a performance, logo vinha uma história do tempo em que os bichos falavam ou dos encantados. Já as histórias de luta pela terra surgiam em outra atmosfera, para estas não havia o som das flautas, as músicas, se ocorressem, eram aquelas canções que trazem em sua composição esta própria temática. Outra presença marcante na performance de Sr. Valdemar são as histórias, versos ou desafios em rima. São falados para distrair, para animar os noivos em casamentos, para brincar em diversos contextos. Estes brinquedos falados pude vivenciar nos fins de noite, na casa de Sr. Valdemar, quando depois da janta começava o desafio com muitos “o que é o que é?”, onde todos brincávamos juntos, depois os versos rimados eram jogados na roda e quem tivesse outro respondia. Eram versos memorizados ou improvisados:

O tatu mora no buraco
Aranha mora na teia
Coração morava dentro do peitcho
O sangue mora na veia
No Brasil num inxiste muié feia [...]

Tem ôtra que diz assim:
Quatro coisa nesse mundo
Que eu morro e nunca ei de vê
Home rico, dia são
Cavalo manco corredô
Moça bunita sem fama
E terra boa sem chuvê

Tem... tem a outra assim:
Fí de pobre num tem sorte
Fí de rico num adivinha
O fio do pobre quando pega o tatu
Come sem farinha
Quando compra a camisa
Falta a linha

A ôtra é do preto mais o branco, a disputa del's:
Se o branco subesse
O valor que o preto tem
Tomava sol e sereno
Pra ficá preto tamém
Mais o preto tem a desvantage
Na festa é o primero que chega
E é o derradero que come
É o primero que sai
Inda fica a responsa
As coisa alheia o que são

Isso é quem roda é nego, quem apanha é nego, o branco pode aprontá mais só sobra pro negro. É: “- Os negro essa noite, mais robô! Essa noite, mais nego caiu no pau!” E o branco sai de liso.

Aí tem a destra do cachacero:
Cachaça é moça branca
Fia duma muié triguêra

Quem ama a cachaça
Num ajunta dinheiro
Chega em casa larga a cama
E dorme no terrero
Cata toco de sabugo
Eu sô fazendero

E a ôta é assim:
Eu num bebo cachaça
Pruque tenho medo
Cachaça é boa
Mais num é brinquedo
O home que bebe
Num guarda segredo
Deitcha tarde
Levanta cedo
Com a boca ‘margano
E cuspino azedo

O home que bebe
Tem espírito de loco
Bebe uma garrafa
Dizeno que é poco
Chega em casa
Chega falano roco
A muié e os fio
Leva tudo um soco
Com a boca fedeno
Gosto de ovo chôco

Eu bebo pinga
Pruque gosto dela
Bebo da branca
Bebo da amarela
Num acho copo
Bebo na tigela
Passa numa cela
O veio morre sem vela
Morre sem vela
Mais o litro tá do lado
A alma sai do corpo
Sai toda sapecada
Chega no céu bate na porta
São Pedro vem com a cara fechada
Aqui num entra home embregado

O home que bebe
Pensa que é profissão
Quando vê o copo
Em cima do balcão
Os óio dele acende
Que nem lampião

(Sr. Valdemar, junho 2017)

Nos movimentos de luta pela terra, Sr. Valdemar tem presença ativa. Participa de reuniões, manifestações, retomadas junto ao seu povo e em movimentos de

organização dos jovens indígenas. No caso da juventude, acompanha mais de perto o grupo de sua aldeia que não empreende nenhuma atividade sem antes consultá-lo. Por sua vivacidade, sabedoria e participação em todos os assuntos que dizem respeito aos Xakriabá, Sr. Valdemar é um importante representante que está sempre *saindo pra fora* para lutar pelo *direito*, seja ele em qualquer esfera: saúde, educação, terra, cultura. Sua participação política se dá em todos os âmbitos e, por este motivo, Sr. Valdemar está sempre agenciando trocas com outros povos e outras culturas, conseqüentemente com diferentes linguagens, ampliando a cada dia o seu conhecimento e o conhecimento da coletividade. Com sua característica de mestre, aquele que sabe e ensina, não guarda para si só o conhecimento que tem. Passa os saberes à frente na forma Xakriabá, obedecendo as leis da hora e para quem se deve passar. “Tem coisas que não podem ser repassadas porque parece que quebra o encanto. Tem coisas/ciências que são repassadas só para homens ou só para mulheres, tem remédios que são feitos no mato mesmo, Sr. Valdemar sabe de tudo isso aí...”, me diz um professor de cultura da aldeia Prata. (DIÁRIO DE CAMPO, junho 2017)

Sr. Valdemar é conhecedor de uma gama de remédios que curam os males do corpo e do espírito. É sempre procurado em sua casa por seus conhecimentos neste campo e quando a questão não é somente do corpo encaminha o doente ao pajé Vicente. Em retorno à sua casa, em fevereiro de 2018, aproveitei para ler para Sr. Valdemar um pouco do que eu tinha escrito sobre ele. Nas minhas interpretações, eu dizia que ele era também um curador, ao que fui corrigida imediatamente. Sr. Valdemar não aceita a alcunha de curador, ele diz que curador tem que ser procurado, ter fama, segundo ele só conhece alguns remédios e não pode negar ajuda a quem precisa: “Não, é... eu conheço os remédio. Condo precura eu faço, condo num precura tamém. Eu nunca habituei nisso. E o curadô tem que corrê notícia pro povô tá precurano ele.” (Entrevista, Sr. Valdemar, junho 2017). Curioso é que, com Deda, aconteceu o mesmo e obtive dele a mesma interdição e resposta.

A forte relação de Sr. Valdemar e de Deda com os encantados foi algo latente no trabalho de campo me levando a tecer uma sessão específica sobre este assunto conforme veremos a seguir. Das benzeções e conhecimentos de Sr. Valdemar neste campo da saúde, transcrevo um trecho de meu caderno de campo, são anotações do dia em que cheguei na casa de Sr. Valdemar para realizar o trabalho de campo.

É dia de descanso e visita, filhos e netos se fazem presentes. Vou

desvendando alguns saberes de Sr. Valdemar. Ele benze a neta, três raminhos. A menina olhos atentos, pequena (um ano e meio?), intacta. O verde vem da árvore do quintal, a fé se materializa nos sussurros de Sr. Valdemar. Finda a benzeção a menina é liberada para brincar com os raminhos na mão. Café, bolo. Um homem aparece, veio buscar remédio para a esposa. Sr. Valdemar conhece muitas qualidades de “remédio do mato”. No saco alguns paus para curar tosse, segundo Sr. Valdemar. Na prosa ele fala de tradição e de ciência, diz que as duas coisas devem caminhar juntas no estudo, “a escola aqui é diferenciada por isso, porque a nossa tradição está na escola também e a ciência caminha junto com ela.” Ele fala sobre o encantado, diz que tem coisa que é da ciência, que é com a ciência que se entende. E tem coisa que é do encanto, que a ciência não pode explicar, dizer o que é. Espero o silêncio e pergunto: “E como se pode saber o que é do encanto e o que é da ciência?” É aí que Sr. Valdemar conta a história do *isperadô* (caçador) que pica o caranguejo e enterra, daí uns dias do caranguejo morto e enterrado, nasce outro bicho no mesmo lugar, é um bicho caçador, um inseto grande que voa e caminha. Ele diz que o homem pela ciência não consegue explicar o por quê isso acontece e afirma que é porque é encanto. (DIÁRIO DE CAMPO, junho 2017)



Figura 17: Sr. Valdemar e Sr. Valdinho (in memoriam) liderança da aldeia Barreiro Preto. Módulo FIEI, FaE/UFMG, Belo Horizonte. Foto autora, maio 2018.

3.2.2. Deda Xakriabá, aldeia Imbaúba I



Figura 18: À esquerda Deda observa e brinca com o arco-íris, aldeia Brejo Mata Fome. À direita Deda se prepara para dança ritual na Várzea Grande (área de retomada) em reunião com vereadores do município de Itacarambi. Foto autora, junho 2017.

Deda é contador de histórias, morador da aldeia Imbaúba I. Aos 36 anos de idade, é também professor de Cultura na Escola Estadual Indígena Bukimuju e atua na frente de luta pela terra organizando e coordenando o grupo Jovens Guerreiros Xakriabá. Como Sr. Valdemar, Deda também é uma pessoa de referência em sua aldeia. Melhor, ambos são referência em todo o território Xakriabá. Na casa de Deda, a movimentação é constante, professores de Cultura de todo o território vêm aprender, se aconselhar, tirar dúvidas com o jovem *conhecedor*. Enquanto acompanhei Deda, pude ouvir uma variedade de histórias, conhecer plantas medicinais, o território, participar de reuniões e manifestações ligadas à luta pela terra e conhecer muitas manifestações da cultura Xakriabá.

Conviver com Deda foi também compartilhar o dia a dia com sua mãe Mera e seu pai Bioi, pois o jovem contador de histórias no período em que ocorreu a pesquisa de campo não havia se casado e morava na casa de seus pais. Foram longas noites de conversas e de contação de histórias em que nos reuníamos na cozinha, a princípio toda

a família, incluindo os irmãos de Deda, mas, enquanto a noite caía e aos poucos um a um ia se deitar, ficávamos Deda, dona Mera e eu cortando a madrugada. Dona Mera e Sr. Bioi são os grandes mestres de Deda, com eles e seus avós ele aprendeu muitas histórias que hoje reconta às crianças e aos jovens com quem atua. Da forma específica como acontecem os modos de aprendizagem na TIX, Deda aprendeu desde criança,

É a história ela é muito importante na minha vida e na vida de muitos, né?, os Xakriabá, que essa história é passada, tem umas história que elas é passada de geração para geração. Isso é já veio dos meus avós, do meu pai da minha mãe, mais também veio de ôtras pessoas, né?, que também não era de uma família próxima, mais que era parentesco do povo Xakriabá. Tem até ôtras histórias também que a gente sabe também que é de outro povo de acordo com essa caminhada que a gente faz também. Que hoje é muito importante porque quando os nossos avós nos repassa a gente procura memorizá o máximo, né?, pra que a gente repassa da mesma forma que a gente recebeu, e... muito importante porque na época do meu avô, da minha 'vó e do meus bisavô, ês sempre tinha o momento de reuni a noite, fazê as foguerinha os foguin de lenha na frente da casa, tinha uns que fazia 'té mesmo uma foguerinha den' de casa um foguin den' de casa e ficava por ali pra, até tarde contano história, é uma estória do passado a vida deles, é uma história tamém que já veio dos avós, sempre de pessoas mais antiga, isso foi passano. E tem uma ôtras história tamém que foi conseguida com outras pessoas lá de fora tamém que não era índio, mais quando chegava e contava algumas história que era interessante, né?, aquelas pessoas que tava por aí contano as suas história, a história de seu povo também achava interessante e acatava também. Aí dessa forma eles contava, reunia aquel's véio, uma quantidade boa de anciões e por ali tava u'as criançada também, tinha a juventude, né?, aqueles que parava pra ouvi as histórias, parava para ouvi. E aqueles que não parava pra ouvi as história, mais por ali já tinha u'as cantoria de roda, tinha um ritual e por ali ia se desenvolveo uma atividade ali, essa era automaticamente ali e já ia pegano e memorizano, né?, porque nessa época tamém na escrita era poucas pessoa que sabia escrevê, né?, tinha uns que nem sabia escrevê, mais tinha a forma tamém de i busca. Tinha história que ês não conseguia pegá pela primeira vez pedia pra repeti porque achava interessante achava bonito e por ali ia conseguino aprendê, guardava tudo na mente. E hoje com essa tecnologia, né?, tem muita juventude que usa a tecnologia tamém a nosso favô, e no meu caso mesmo eu simplesmente eu sei ligá um celular fazê u'a ligação pra alguém se o número tivé lá eu ligo, ou as veiz se ligá pra mim eu atende, mais um outra num sei manuzeá esses aparei. Mais pra mim repassá os meus conhecimento que já veio passado dos meus parentesco, aí a gente passa na sala de aula reúne os alunos aquel' que trabalho com eles e quem tivé presente ali também que seja a juventude, que seja adulto, 'té mesmo um ancião também tem horas que a gente convida eles pra participá da nossa aula de cultura e por ali a gente repassa as histórias [...] (Entrevista Deda, junho 2017)

Nesta entrevista, em que ilustra os modos de aprender e ensinar as histórias no tempo dos seus avós, Deda nos dá um importante panorama de como algumas histórias foram introduzidas pelo contato e mistura em que se estabeleciam relações de partilha e não de conflito. De forma geral, as histórias do tempo em que os bichos falavam são consideradas de *outras pessoas lá de fora* e hoje compõem o vasto universo poético oral

do povo Xakriabá, sendo parte de sua cultura. Vemos que os modos de aprendizagem que envolviam e envolvem as histórias são mediados principalmente pela oralidade, como funcionam suas aulas de Cultura. Interessante verificar por meio de sua fala como as aulas de Cultura são espaços abertos de partilha, onde crianças, jovens e velhos se juntam para aprender.

A memória e a tradição oral ganham destaque nas palavras de Deda. Com o pouco ou nenhum contato com a escrita, o aprendizado haveria que se dar pela repetição e pela memorização, o que de certa forma garantia a constante performance de determinados textos orais. Penso que a presença marcante das rimas entre os índios Xakriabá está ligada a esta necessidade de memorização. Afinal, os padrões mnemônicos rítmicos moldados pela repetição oral são um recurso de memorização das culturas marcadas pela ausência ou quase total ausência da escrita. Hoje, mesmo com o recurso da tecnologia e vivendo em uma sociedade letrada, haja vista que Deda é da geração Xakriabá que completou a vida escolar com formação até o ensino médio dentro da TIX, Deda ensina as histórias da mesma forma como as aprendeu.

Na escola, quando chega todos “tomam a bença”, são todos parentes em menor ou maior grau. Suas aulas de Cultura estão sempre permeadas por narrativas e cantos da tradição Xakriabá. As histórias aprendidas com a família são recontadas às crianças e adicionadas a um repertório vasto entre muitas outras que nosso contador aprendeu a partir das trocas agenciadas com outros grupos indígenas com quem estabelece contato e relações por vias diversas. Deda está sempre fazendo viagens *para fora*, participando dos movimentos de luta indígena no que tange às questões territoriais, culturais, linguísticas e educacionais. É um homem jovem, mas que já se destaca entre as lideranças Xakriabá, sendo indicado pelos mais velhos líderes da aldeias de todo o território para coordenar e orientar o grupo dos jovens guerreiros Xakriabá. Função esta que Deda somente aceitou depois da autorização e apoio do pajé Vicente, com quem trabalha em parceria.

[...] É, nós mesmo tem a juventude que quando o cacique não pode i, até mesmo em busca dos nosso direitos, nós temos os nossos guerreros por parte da juventude que participa com as reuniões, né?, junto com os caciques e liderança e orientado pra ficá preparado quando fô em busca dos nosso direito em Brasília, em Governadô Valadares, em qualqué lugá q'ele precisá estamos pronto pra podê i lá. Se chegano lá tamém qualqué desafio, esses guerrero são preparado pra isso, pra podê contribuí, né?, e fortalecê tamém os trabalho dos caciques. Porque tamém divide um poco essa tarefa. É mais um compromisso tamém pra juventude. Então é uma formação da juventude, né?, a gente é formado e formamos tamém os mais jovens. Então a gente tem esse

cuidado também pra não prejudicá o trabalho dos caciques e liderança, mais pra fortalecê a gente prefere trabalhá junto, e é isso. (Entrevista Deda, junho 2017)

Fazer pesquisa com Deda de fato é estar em meio à juventude. Sua casa é um ponto de referência para os jovens e isto fez com que eu me aproximasse cada vez mais da juventude Xakriabá, mas este é um assunto para outra pesquisa. O fato é que a movimentação de Deda em função das questões espirituais, de luta pela terra e coordenação dos jovens me levaram a vivências muito diferenciadas das que eu esperava antes de ir a campo. Fui percebendo que seu envolvimento com o grupo de jovens ia muito além das questões organizativas e de sua enorme capacidade de reunir as pessoas, ele “segurava” o espiritual junto aos pajés e anciões. Numa de nossas noites de conversa, sua mãe me revelou que Deda quase morreu quando era criança, porque vivia doente, mas foi com muita pajelança e remédio do mato que ele se curou. Seus desmaios pararam depois que os pais passaram a seguir uma série de interdições para a criança, descobriram por meio dos trabalhos espirituais que Deda não era uma criança comum. Outros fatos e o que o diferenciava dos outros era segredo. Eu tinha que ampliar o meu olhar. Imediatamente, liguei a história da infância de Deda à de duas outras crianças que não puderam se pintar no dia em que fizeram as pinturas corporais na aula de Cultura, eu ainda tinha muito a aprender com a ciência, a espiritualidade e o segredo Xakriabá.

Assim, durante os 20 dias de trabalho de campo em que estive diretamente com Deda, aprendi sobre muitas coisas além das histórias. A todo momento, Deda era solicitado em sua casa para algum atendimento a pessoas doentes ou em busca de remédios. Percebi, com relação aos remédios, que Deda trabalha sempre em parceria com sua mãe dona Mera, pajé Vicente e Preta, pois ambos são conhecedores de muitos remédios do mato. Preta Xakriabá é raizeira e parteira da aldeia Imbaúba I, conhecedora da ciência do rapé e conseqüentemente da ação das ervas, raízes, cascas, folhas e extratos animais que curam. Acompanhei Deda em alguns atendimentos, em outros fui impedida pelo *segredo*. Entendi que muitos males que Deda curava não dependiam somente de seus conhecimentos sobre as plantas, mas também de sua relação com a espiritualidade e a religiosidade indígena, segundo ele, para algumas coisas que ainda não está preparado, chama pajé Vicente.

De escuta sempre aberta e atenta, é benzedor, raizeiro, contador de histórias, artesão, jovem guerreiro, professor, pesquisador, conselheiro, sábio, aprendiz. Está

sempre envolto na busca pelos conhecimentos Xakriabá. Tem a presença e a força de um mestre ritual reconhecidas e solicitadas pelas comunidades da TIX em momentos onde o foco principal é o trabalho com a cultura e as tradições Xakriabá. Com Deda e os professores de cultura de sua geração começaram as *noites culturais*, reuniões quinzenais de aldeia em aldeia para o fortalecimento da cultura Xakriabá.

[...] E na comunidade é, por exemplo eu trabalho com a turma de aluno na sala de aula, mais também temos uma equipe que é da juventude juntamente com os anciões a gente forma esses grupos em cada aldeia pra nosso fortalecimento da cultura e nós fazemos as noite culturais. Sempre quando a gente pode é de 15 em 15 dia a gente faz. Mais quando não dá pra fazê as noite culturais de 15 em 15 dia nas aldeia isso é em rodízio, vai circulano ne todas as aldeia até passá e chegá pela segunda vez na nossa aldeia de novo. Isso fortalece porque muitos anciões que não consegue i nas ôtras aldeia pelo meno naquela aldeia que é a aldeia 'onde ele mora, tem uns que consegue i, né?, e quando vai e conta aquelas historia, aqueles ôtros juventude que tá participano que é de ôtra aldeia fica informado de muitas histórias. Histórias sobre luta da terra, terrô, muitos guerreros que tenha participado, né?, ôtros fala sobre as histórias dos curadô, as pessoa diferentes que tinha, os benzedô, raizeros, de parteros. [...] Cada professô de cultura ou a comunidade que mora mais perto daqueles professô de cultura se reúne pra podê fazê um ritual, contá uma história e passá informação das reuniões e de ôtros encontros. É assim que vai repassano tamém a notícia, né?, é uma forma de repassá, de comunicá, é desse jeito. Isso sempre os nosso véios fazia assim, 'travéz de um ritual, né?, e hoje sempre tem o dia especial que a gente faz não importa a distância que seja. Vamo supô, sai uns seis cumpanheros daqui pode sê juventude, saí lá pá Bahia, pra Brasília, enquanto nós estamos lá com uma equipe os ôtros lá nessa data especial tão também concentrado ne ôtras regiões, pode sê distante. Aí dessa forma é uma forma tamém de a gente se comunicá através de nosso ritual e fortalecer os companheiros que tão na luta de frente. Os que não vai sempre fica fortaleceno de cá buscano esse fortalecimento, né?, pras energias sê sempre positiva. (Entrevista Deda, junho 2017)

A noite cultural foi tema de um dos trabalhos desenvolvidos no âmbito do SIE-Xakriabá no ano de 2015, quando trabalhei com professores da escola da aldeia Santa Cruz. É um rico momento em que acontece a contação de histórias ao pé da fogueira, jogo de versos e desafios em rima, cantigas de roda, batuque, samba, o que é o que é?, comidas dos *antigos*, enfim, as *coisas da tradição*. Será diferente em cada aldeia e sempre muito animado. Verifica-se na fala de Deda como a *noite cultural* foi criada como uma estratégia de diálogo entre aldeias e gerações, e como o fortalecimento dos costumes e tradições Xakriabá, com forte atuação da juventude neste sentido. Um aspecto novo para mim é a dimensão espiritual que toma a *noite cultural*, compreendo então o significado de “fortalecer” para os Xakriabá, que passa sempre pelo trabalho espiritual e identitário.

As parcerias de trabalho são uma característica marcante dos contadores de

histórias nas suas aulas de Cultura. No caso de Deda está sempre acompanhado de Romildo Xakriabá e, por vezes, de Neguinho Xakriabá, dois jovens professores de Cultura da Escola Bukimuju, moradores da aldeia Imbaúba I e Imbaúba II respectivamente, ambos também muito atuantes em movimentos internos e externos do grupo Jovens Guerreiros Xakriabá. Romildo mora na mesma aldeia de Deda, são vizinhos muito próximos e agora parentes, pois em fevereiro de 2018, Deda se casou com a prima de Romildo. Romildo é um jovem professor de cultura que trabalha na escola sede e vinculada nas aldeias Brejo Mata Fome e Imbaúba I e por isso está dia a dia em parceria com Deda nas aulas, é um jovem aprendiz que tem em Deda um de seus mestres.

Com Deda e Romildo fiz diversas caminhadas nas matas, pude conhecer os caminhos antigos, trilhos no mato onde hoje passam também as motocicletas, participar da feitura de artesanatos, rapé, remédios, da fogueira de São João, das quadrilhas que são um fenômeno à parte e merecem uma investigação específica pela peculiaridade de sua performance. Finalizo com uma das rimas criadas por Deda para ensinar às crianças sobre a história do cacicado Xakriabá, escutá-la foi uma oportunidade de vê-lo em uma performance muito diferente do que eu tinha visto nos outros momentos de contação de histórias, seu corpo tomou uma nova dimensão e sua voz ecoou grave e firme,

Olha o canto deste guerrero
Quando sai para caçá
Mais quando chega no mato
Ouvi os passos cantá
Esse canto faz lembrar
Dos guerreros que já tombou
Um deles que venceu a luta
Depois Jesus lhe chamou
Quando lembro deste guerrero
Dá vontade de chorá
É o saudoso Rodrigão
Que por nós pos a lutá
Este guerrero tinha uma frase
Que nos faze lembrá:
- Enquanto vivo estiver,
pretendo continuá!

(Entrevista Deda, junho 2017)



Figura 19: Aula de Cultura na Escola Bukimuju, Deda conta histórias para as crianças. Aldeia Brejo Mata Fome. Foto autora, 2017.



Figura 20: I Encontro da Juventude Indígena Xakriabá, Deda ao lado de lideranças. Aldeia Imbaúba I. Foto autora, outubro 2017.

Gavião bateu asas e rodopiô
Gavião bateu asas e rodopiô
A onça pintada dançô e cantô
A onça pintada dançô e cantô

Sacudiu o maracá até assobiá
Sacudiu o maracá até assobiá
Quero ver gavião e a onça dançá
Quero ver gavião e a onça dançá

Pianaheeei Pianahá
Pianaheeei Pianahá
Pianaheeei Pianahá
Pianaheeei Pianahá

Gavião bateu asas e rodopiô
Gavião bateu asas e rodopiô
A onça pintada dançô e cantô
A onça pintada dançô e cantô

Sacudiu o maracá até assobiá
Sacudiu o maracá até assobiá
Quero ver gavião e a onça dançá
Quero ver gavião e a onça dançá

Pianaheeei Pianahá
Pianaheeei Pianahá
Pianaheeei Pianahá
Pianaheeei Pianahá⁴⁵

4. CULTURA ACÚSTICA E TRADIÇÃO XAKRIABÁ

Em todo o território Xakriabá, há diferentes formas de oralidade que aparecem nas 41 aldeias com intensidade maior ou menor, a depender dos costumes de cada aldeia e das relações de parentesco que se estabeleceram ao longo dos anos entre os índios Xakriabá de famílias e aldeias diferentes. São as Folias de Reis, danças de São Gonçalo, festejos de Santa Cruz, Benditos, Ladainhas, Orações, Rezas, Loas, Lundus, Sambahas, Batuques, Brinquedos falados, Versos, Contação de Histórias, Toré. Neste capítulo, pretendo evocar as histórias que identifiquei na pesquisa de campo e fazer uma análise dos contextos em que aparecem na TIX.

Vale ressaltar que durante a pesquisa de campo, as narrativas mais evocadas pelos Xakriabá foram histórias da luta pela terra, estas foram trazidas ao longo do primeiro capítulo e continuam aqui focando as lutas atuais a partir do ano de 2013. Também os cantos presentearam-me os ouvidos nos deslocamentos em companhia dos contadores de histórias e do grupo de cultura da aldeia Prata, são os escritos que compõem este trabalho. As músicas Xakriabá, de forma geral, exaltam o ser índio e a relação com a natureza, como também o conservacionismo indígena em oposição ao potencial destrutivo do não-índio, falam ainda da relação com Deus, da fé e da proteção divina que é sempre dada àqueles que cuidam da natureza. Alguns cantos são na língua indígena, outros em português.

Os tópicos que se seguem expõem uma análise da presença e da circulação das histórias dos encantados, histórias de pessoas, referências ancestrais importantes, e suas simpatias, histórias do tempo em que os bichos falavam⁴⁶, o batuque – canto dançado – , e as histórias da luta pela demarcação de parte do território indígena reconhecido, mas ainda não homologado. Elementos como as rimas e os brinquedos falados aparecem de forma transversal nos textos, uma vez que são manifestações das formas como as histórias citadas se fazem presentes na cultura Xakriabá e se fizeram presentes na pesquisa de campo.

Narrativas de dimensões sagradas, como as rezas, ladainhas, orações, cantos de festas religiosas, apesar de estarem presentes durante todo o período em que estive no território, junho de 2017, tempo da festa de São João, onde em que diferentes *rezas* acontecem, não são aqui abordadas, pois não é o objetivo da pesquisa. Considera-se

46 Esta expressão é muito utilizada na tradição oral e é inscrita por Luís da Câmara Cascudo. Cf. CASCUDO, 1954.

impossível abordar esta dimensão do sagrado que, com certeza, sozinha tematiza uma pesquisa específica como expressa na publicação intitulada *Para seu trono lirar: transmitindo nossos cantos, danças e rezas Xakriabá* (2013).

A presença de manifestações dos festejos religiosos católicos se deve ao imperativo das missões jesuíticas no período colonial. A Missão do Senhor São João, que catequizou e aldeou os índios Xakriabá no século XVIII, teve grandes proporções, difundindo o catolicismo entre os indígenas e deixando uma herança cultural fortemente influenciada pela Igreja Católica. Através dos tempos, a religiosidade católica se manteve viva nas terras Xakriabá e teve seus ritos ressignificados no construto de um catolicismo que podemos chamar de *popular* nos termos de Frei Chico (2013), a exemplo dos festejos citados na publicação *Festejos Xakriabá* (2013), em que onde a levatada de mastros, cortejos acompanhados de instrumentos, músicas, danças, rezas e a festa de Santos Reis ganham destaque.

A antiga tradição religiosa Xakriabá, O o Toré, aparece de forma discreta em inúmeras histórias contadas por Sr. Valdemar e por Deda, está vivo no passado e no presente, não será porém um tradição que emerge neste texto. O Toré e sua relação com os encantados se configuram ainda como um segredo para os Xakriabá, isso se dá em boa parte pelos preconceitos sofridos por eles acerca da religiosidade indígena. A prática do Toré acontece em um terreiro sagrado que não pode ser visto pelos não-índios, onde os índios mais velhos entram em contato com a onça encantada Iaiá Cabocla e levam presentes em troca da proteção do território indígena. O Toré só se realiza com a autorização dos mais velhos, *chefes do terreiro* e dos pajés, no ritual acontecem músicas, rezas e a utilização de alguns objetos como o cachimbo, maracá, fumo e borduna, com uso de uma bebida preparada com a jurema.

Observando e analisando a cultura acústica no território Xakriabá, é possível ainda verificar como as narrativas são também um espelho da complexa história de um povo marcado por momentos e vivências distintas de contato e mistura. Assim, encontramos a influência negra e nordestina nas músicas, danças, histórias contadas, poesias com versos em quadras e rimados, desafios e jogos de verso. Embora tenham origem em outras culturas, estas narrativas são atualmente parte importante da tradição Xakriabá.

4.1 O encantado e o encanto

O incantado, o incantado é diferente, ele é do campo. Ele tem os incanto, cê vê alguma coisa, mas tem a diferença, que o incantado ele... ele incanta quando abusa com poder sobre ele, desobedece, aí ele aparece faz tempestade. Então a força dele quando o sol ninguém arrigesse que ele faz uma ventania, faz a terra sacudi, faz a terra rachá e pa pessoa vira um mundo véio qu'ele num arrigesse, assombra. Assombra! Os incanto assombra ele. Se cê trabaiá co'ele disrespeitá as orde dele. Numa lapa grande qu'ele assinô, entrá lá com (inaudível 4:46) nas terra d'ele, ela pode fechá nós num acha a saída, então tudo acontece, parece uma coisinha de nada, trapaia nós. No dia que eu vi uma cobra lá dento daquele trem, se eu fosse atentá matá ela era ruim pra mim. Ela era uma cobra com a pintura de índio que eu nunca tinha visto, mais eu nunca tinha visto, naquele dia tava bem devagazim, aí acho que era pra gente oiá ela bem direito. **Era incantada?** Era. Era incanto. **Era incanto.** Era. É a ciência lá dos protetô da Lapa, botô ela pa aparicê em cobra, pá vê se a gente arterava, tentava matá ou ficava com medo. **Mais, era a Iaiá? Ou era outro?** Era a Iaiá, puque ali, ali tem a Mãe de Serra, tem a Iaiá que é protetora e tem o surpreendente naquela Lapa que é o Caipora que é o pai da mata. Aí é ele quem domina. Ele domina esses bicho do mato tudo. O dia que ele tivé no campo vigiano as caça, ninguém mata. Se teimá apanha. **E como é que o sinhô sabia que a cobra pintada era a Iaiá que apareceu lá?** Eu sabia puque num tinha daquele tipo. Num tinha cobra daquele tipo. Que aqui ninguém nunca tinha visto. Ela já apariceu com uma pintura de índio, a pintura daquela blusa que eu tava co'ela onte, daquele jeito, branca. (Entrevista Sr. Valdemar, junho 2017)

Os índios Xakriabá têm uma forte relação com os encantados. Nas narrativas dos contadores de histórias com quem trabalhei, a presença dos encantados, na medida do que não é segredo, aparece como algo indissociável aos costumes e tradição Xakriabá. Nas questões territoriais, comportamentais e religiosas, o respeito e o contato com seres encantados aparecem nas formas como os índios Xakriabá performam sua cultura. É possível dizer que, na cosmologia Xakriabá, os encantados estão diretamente ligados à terra.

Durante o mês de junho de 2017, quando da realização do trabalho de campo, foram incontáveis as vivências com Sr. Valdemar e Deda, onde a relação com os encantados ficava explícita em seus modos de se relacionar com a natureza ou com algum tipo de conhecimento da tradição Xakriabá. Na tríade ciência, crença e sabedoria muitas coisas se explicam pela presença e ação do encantado e do encanto. Se a presença do encantado era comum, também o *segredo* era uma constante. Nas longas conversas com Sr. Valdemar e Deda, ao perguntar sobre os encantados, o silêncio tomava conta do momento e somente depois de alguns minutos eles continuavam enfatizando que “tem coisa que nós num pode falá, né, que é segredo pra nós.”

A presença dos encantados e a relação que os índios Xakriabá estabelecem com

eles, principalmente nas práticas religiosas, a princípio se configurava como meu principal interesse para desenhar um projeto de pesquisa. Posteriormente, este interesse teve de ser reconfigurado, pois percebi em conversas com os professores Xakriabá com quem eu trabalhava no SIE que falar dos encantados no contexto religioso era um segredo e, mais tarde, pude constatar com os contadores de histórias que para os Xakriabá ainda não é hora de dizer sobre determinadas questões. Os Xakriabá sofreram pesadas repressões às suas práticas religiosas, onde entram em contato com os encantados, e somente revelaram o Toré e tudo o que implica o ritual quando precisaram provar que eram índios no processo de reconhecimento empreendido pela FUNAI.

Em campo, pude ver alguns objetos utilizados no Toré e o preparado da Jurema, mas não mais do que isso. Todas as trocas possíveis de fazer no aspecto da religiosidade indígena se passaram com muitas limitações, mantenedoras do segredo. De alguns destes segredos me tornei cúmplice, pois se tive acesso a muito poucos é porque minhas vivências na afroreligiosidade permitiram um diálogo mais aberto e sincero. Aos poucos, conhecendo uns aos outros, pude trocar com os contadores de histórias experiências e narrativas sobre os encantados que vivenciei na publicação *Orixás, Caboclos e Encantados*⁴⁷ e sobre os encantados que trabalham na Terra Indígena Xakriabá.

As histórias dos encantados são reveladas pelos Xakriabá principalmente quando dizem dos *antigos* ou de sua relação com eles. Entendo que os encantados compreendem a relação com os ancestrais Xakriabá. Como é o caso da *Iá Iá Cabocla*, Onça cabocla considerada a avó de todos os Xakriabá que a reconhecem como parte integrante da cultura do grupo. *Iá Iá Cabocla* é a protetora do território e também símbolo de força. “Ela é parte das narrativas mais conhecidas, é uma figura que demarca a alteridade dos Xakriabá e de sua terra, uma entidade poderosa do Toré e do trabalho de mesa, além de uma ancestral comum.” (SANTOS, 2010, p. 117).

O comportamento de Sr. Valdemar, ao caminhar pelo território, é revelador da onipresença cotidiana dos encantados. Os dias em que saímos para as caminhadas até as *lapas* da aldeia Prata trouxeram para o foco a presença dos encantados no dia-a-dia do território Xakriabá. Antes de sair de casa, dona Célia me entregava dois dentes de alho e

47 O livro *Orixás, Caboclos e Encantados* foi publicado no ano de 2014 no âmbito do *Projeto Laroyê! A magia dos Orixás dos terreiros às escolas*, premiado pela Fundação Cultural Palmares/MINC idealizado por mim em parceria com Vinícius André Diniz Moreira (cf. Anastácio, 2014).

alguns pedaços de raízes me dizendo para colocar tudo na bolsa, era para minha proteção. Sr. Valdemar diz que são coisas que os encantados conhecem e que assim as pessoas que carregam determinadas raízes estão protegidas na caminhada no meio da mata. Nos caminhos dentro da TIX, a paisagem é sempre surpreendedora, o sol que abate nossos corpos chega por vezes a fazer pensar que não chegaremos ao fim, no cerrado e na caatinga, em meio a tanta vida robusta e forte, o corpo sente sua fragilidade. Interessante que as caminhadas e os momentos de chegada nas às *lapas*, que antecedem a entrada de todo o grupo no local, o comportamento de Sr. Valdemar segue o mesmo ritual.

Antes de entrar nas *lapas*, Sr. Valdemar acende o cachimbo e sopra a fumaça por todo o ao redor dizendo que vamos pedir licença aos donos da casa, aos encantados. Ele fuma devagar, sopra a fumaça enquanto todos observam em silêncio. Uma quase ausência de som dura enquanto a fumaça toma conta da atmosfera coletiva espalhando o perfume das ervas do cachimbo do ancião e, enquanto ela se esvai, deixando de presente o cheiro das ervas. Depois da fumaça, a conversa volta a tomar conta do ambiente, todos falam com admiração do que veem e do que viram durante a caminhada enquanto usam o rapé, sempre compartilhado entre todos. Antes de entrar nas *lapas*, Sr. Valdemar ainda toca sua flauta. A flauta de Sr. Valdemar tem o som muito parecido com o pife ou pífano nordestino. É feita de um bambu especial coletado na mata do território Xakriabá, confeccionada por ele mesmo.

Durante o passeio nas cavernas, Sr. Valdemar mostra muitas formações rochosas chamando a atenção do grupo para as formas que as pedras têm e com o que se parecem, ele emenda dizendo: “ali tem segredo” e conta histórias dos encantados para nos alertar de como devemos “ler” a natureza. Ele mostra as pinturas rupestres e as chama de *presentes*, segundo ele “essas pintura é coisa dos antigo, coisa que é *presente* dexado pra sabê que é índio, pra sabê como que *d’antes era*. Isso é coisa de *presente d’antes era*.” (DIÁRIO DE CAMPO, junho 2017). É interessante pensar como as histórias que emergem dentro das *lapas* corroboram com a ideia de memória coletiva e de espaço de Halbwachs (1990), que recorrentemente afirma a importância do lugar na geração das memórias/lembranças e na rememoração/recuperação das mesmas.

Sr. Valdemar aprendeu com os mais velhos as histórias dos encantados, “isso aí, essas história nós aprendeu com os mais véio. Pruque aqui num tempo, os índio vivia mais, tinha muita cultura, era pesca, era caçá no mato, e abeia. Aí eles vivia disso e as fruta, plantava muito pôco, é rocinha... Aí eles isperava muito e aí condo eles ia isperá

‘parecia os encanto.’” (Sr. Valdemar, Diário de Campo, junho 2017). Com os mais velhos aprendeu também a respeitar a natureza e os encantados que vivem nela.

Aqui tinha muita ciência, tinha um índio véi, ele evinha de Missões lá no Jequitibá, tinha uma laderinha era um carrerim, ele evinha de noite, aí sentô um home num barranco do camim, carrero, e botô as perna assim ‘travessada no camim. Aí o véio falô: “- Moço tira, sai da istrada qu’eu quero passá.” “- Tamém quero.” “- Sai da istrada qu’eu quero passá moço, cê num vai saí não moço, lá vai eu!” Pegô as perna desse trem, tiçô dento do mato. Dizeno ele qu’era levim que nem palha. Condo jogô lá ‘quela paiona. Aí ele passô em cima disse: “- Vai pro inferno!” Era vizage, encanto. (Sr. Valdemar, junho 2017)

Desrespeitar os encantos é ficar vulnerável às ações das *livusias*, que são espíritos maléficos que atormentam e podem fazer desaparecer aquele que fica sem proteção. “É isprito. Se trata livusia, fantasma, visage. É esse tipo de coisa. Puque premero o demônio vem prucê xingá, p’acabá de compricá, agora se cê num xingá, depois a pessoa que tá perdido ‘parece” (Sr. Valdemar, diário de campo, junho 2017). Geralmente, sob a ação de *livusia*, a pessoa pode ficar dias desaparecida ou sofrer algumas agressões físicas. Outro comportamento importante que se deve ter com relação aos encantados é manter o segredo sobre certas coisas que se vê. Antes de entrar na *lapa*, Sr. Valdemar alerta a todos: “Num é tudo que vê que pode falá. Na Prata tinha uma muié, chamava Zidora, aí ela tinha dois fio. Os dois fio andano aqui po mato entrô aqui, aí o qu’eles viu aí qu’eles quiria contá num cunversô mais, ficô mudo. É, ficô mudo. O que vê aí num pode contá não.”

É possível ainda, através de rituais, fazer contato mais estreito com os encantados, conversar com eles, e até mesmo usufruir de sua força, mas aproximar-se de um encantado pode ser perigoso, pois estar próximo é também estar vulnerável à sua ação. Além da Iá Iá Cabocla, encontramos na TIX o Pé de Garrafa, Bicho Homem, Bicho do Morro, Caipora, Ouro, Machadero, Mãe D’água. Muitos aparecem com mais frequência nas matas e nas *lapas encantadas*⁴⁸, os encantados das águas são poucos citados, provavelmente pela escassez de água no território. Manter com os encantados uma boa relação, principalmente o Caipora e a *Onça Cabocla*, é algo de certa forma determinante para se ter uma boa caçada ou para andar sem ser assustado. Muitos caçadores deixam fumo na mata para agradar a *Iá Iá*, é um presente para menter-se

48 Nas *lapas encantadas*, não-índios nem mesmo podem entrar, pois elas se fecham e a pessoa fica presa lá dentro.

protegido e obter boas caças. Outros encantados não necessariamente têm um nome, mas um conhecedor ao encontrá-los sabe que é encanto. Percebi em campo que a Iá Iá Cabocla, é o ser encantado com quem os índios estabelecem mais relações.

Ela faiz todo tipo, ela é incantada. Ela vira passarim, vira toco, vira cupim, vira um gambá, um bichim miudim, vira bicho bem grande, vira gente. De vez enquanto ela passa aí subiano. É, tem vez que ela passa aí asubeia. [...] Ela passa assubeia tarde depois que agente deita. O assubio dela num tem quem imita não, puque é bem finim. Ela só subeia, por inxemplo, se vim pessoa de lá pra cá e a gente num sabe, ela subeia avisano que tá vino visita. Quando é pra pessoa daqui viajá tamém ela assubia, ela passa na noite se fô viajá que nem amanhã de noite ela passa pra avisá e condo tá lá é pra saí de lá ela subeia aqui. Quando eu tava lá em Montes Claros mais mãe ela assobiô lá pertin da casa do índio, de noite, e ninguém iscutô só eu que vi mais ninguém iscutô. E se vim coisa tamém contra nós, ela avisa, subeia, aí a gente já sabe. Ou nutícia boa pro lado nosso ou nutícia que num presta, ela vem. Se tivé demanda aí com terra ela passa assubeia. Uma vez na retomada nas Carafba ela foi lá bateu nos cachorro. Pegô os cachorro, deu um pau! Ficarô tudo com medo, pensaro que era ‘gente que tava chegano e num era. Ela que tava lá. Se ocê falá coisa com ela que cê vai fazê corqué coisa com ela, ela pega é ocê, senta de riba, pega ocê dá umas n’ocô. Um home véio que morava aqui do lado da iscola que nós vamo amanhã, o home era criadô de gado aqui, tinha poca gente, aí cumeço a pegá o gado dele, ele falô: “- É, tem um diabo duma onça acabano co’meu gado!” Aí o povo: “- Moço, cê toma cuidado que pode sê a Onça Cabocla!” Ele disse: “- Colé disgraca de Onça Caboca moço? Se fô ela eu meto o facão nela impurro uma bala nela, boto ela pros inferno!” Aí, pois ela foi prisiguino o gado dele, el’ prendeu no curral ela fô e sangrô o marruá e bebeu o sangue e largô lá. Aí ele pegô a zuá quando é um dia ela tava destampano a carne. No ôtro dia foi prciso ele í ond’tava o Estevo Gome’ que é esse qu’eu falei. O Estevo Gome’ conversava co’ ela. Falô co’ ela que dexasse, mexesse não, aí parô. E... se ficá zuanoo acaba o gado, agora se quetá ela respeita, num mexe não. (Sr. Valdemar, Dona Célia e Tico, junho, 2017)

Iá Iá Cabocla é dotada de um poder “maior”. Ela é uma encantada ancestral indígena Xakriabá. Conta a história que uma índia moça precisou buscar caça no mato, pois ela e sua irmã tinham fome, ela se transformou em onça e pediu para que a irmã colocasse em sua boca uma folha (planta de poder) para quebrar o encanto quando ela retornasse da mata com a caça. Ao que a onça abriu a boca, a irmã teve medo e correu. Assim, a jovem ficou encantada em onça, a “monça”, e vive no território Xakriabá como protetora dos seus. Nas histórias contadas em todo o período de luta pela terra *Iá Iá* lutou contra os fazendeiros e expulsou muitos invasores dali, na luta pelo território muitas vitórias se explicam também pela ação dos encantados.

Qu’ela foi virada duma índia, tinha simpatia. Ela virava onça e disvirava. Aí um dia ela ia mais um cumpanhero e falô assim: “- Nuvia bunita!” O ôtro falô: “- Ô novia bonita gorda, se eu achasse um pedaço dela. Ela disse: “- Cê tem corage?” Ele disse: “- Tem!” Então, pegô um ramo e deu ele: “- Sigura

esse ramo aqui, eu vô lá pegá a nuvia. Na hora qu'eu vim lá co' a boca aberta cê coloca na minha boca." Qu'era pr'ela disvirá. Aí o índio ficô isperano, ela sumiu lá condo viu 'pariceu a onçona, derrubô a novia e veio de lá no rumo dele. Aí ele correu. Aí ela incantô. Mais desse dia tamém diz qu'ela prisiguiu ele até o dia que pegô ele. Ele correu... (rios) Ela num ia fazê nada, era só pô o ramo na boca ela disvirava. Ele. Mais ele correu, incantô ela, é simpatia. E aí ela ficô prá protegê o índio. Ela é índia. Ela é a protetora dos índio! (Sr. Valdemar, junho 2017)

Por fim, segundo Sr. Valdemar muitos mais velhos quando morrem podem se encantar. São anciões Xakriabá que lutaram para defender o território e quando morrem continuam na luta fortalecendo os vivos, mas na condição de encantados sob a forma de animal, pode ser um tatu, um coelho, um passarinho, um gavião. Trabalham junto com a Iá Iá Cabocla na proteção da TIX. Deste modo, alguns *antigos* ou *finados* são imortalizados na forma de encantados, quando morre um ancião Xakriabá o maracá não é tocado, respeita-se o luto que pode durar dias ou semanas. Se um luto não é repetido corre-se o risco de morrerem mais pessoas. Vemos na relação com os encantados uma (re)conexão com o mundo dos *antigos*: pessoas quando morrem podem se encantar, os presentes deixados pelos antigos nas lapas e nas matas, os rituais, as histórias contadas.

4.2 Sobre pessoas e simpatias

Vimos como na relação com os encantados, seja ela na caça, na cura ou na luta territorial, os índios Xakriabá podem estabelecer em alguns momentos um contato muito estreito com os mesmos. Nas histórias contadas alguns índios tinham poder de conversar com um encantado, especialmente no ritual religioso, Toré. São os chamados *conversadores*, que sabiam falar plenamente a língua dos *antigos* com a qual conversavam com a Iá Iá Cabocla quando fosse necessário. Mas, os *conversadores* não somente podiam falar com a Iá Iá Cabocla e outros encantados, eram conhecidos também por sua capacidade de se encantar. Eles poderiam se transformar no que quisessem e geralmente eram chamados para resolver o que para os Homens comuns já não tinha mais solução.

Pude ouvir muitas histórias dos *antigos* Xakriabá que se encantavam, nestas narrativas Estevão Gomes se figura como principal ator das transformações. Percebi que falar sobre as pessoas que se encantam também se configura como um *segredo* para os índios Xakriabá, seus encantos são contados, mas suas identidades nem sempre. Contar histórias dos *antigos* que se encantavam e dos que podem *se virar em bicho* ou em

qualquer outra coisa é uma prática comum, se destaca como importante elemento da memória e da manutenção da relação do grupo com os encantados e o encanto. Sobre se encantar Sr. Valdemar nos diz que só é possível para as pessoas que têm *simpatia*,

E como chama isso que ele vira o que ele queria? Isso aí é *simpatia*, oração. Rezá oração. O cara passa por ele num... Aí ele virava o que ele queria? Aí o cara passa na bêra da istrada o cara óia é ôtra coisa. Aí el' passa. Mais aí o ôtro de lá do Barrero sabia tamém. E sabia condo era o colega dele tamém. Sabia! Então é a oração que o cara pensa, ela é muito forte. Ali Vicente. A 'vó de Vicente. Tudo tinha isso, o véio Inocêncio. O veio Inocêncio uma arma pra ele, se levasse nele ela ia estralano sem dá forgo, condo oiava 'molecia tudo os parafuso. Oiava as bala tava tudo derretido. **O Inocêncio, pai de Vicente, né?** Avô de Vicente. U'a veiz el' foi trabaiaí prum home valente aqui na São... Bêra do Xapuré. O home era valente, se perguntava pro trabaiaidô: "- Quê que fartô na cumida?" Trabaiaidô falasse: "- Tivesse um poco de gurdura mais, ficava mió!" Aí ele arrumava gurdura e fazia o cara bebê a gurdura. Se falasse que "fartô um poco de sal", el' fazia cumê o sal' puro, se falasse que fartô um poco de pimenta que ficava mió, ele trazia pimenta pura e fazia o cara cumê. Aí o véio Inocêncio foi trabaiaí pra ele chegou lá cumeçô discuti mais ele. El' foi falô: "- Cala boca nego safado, sem vergonha! Se não eu atiro na sua boca agora!" Aí Inocêncio rancô o facão, disse: "- Atira! Se sua arma num dé fogo eu vô cortá ocê miudim a ponto de pô no balaio!" Aí ele disse: "- Sê vai embora seu nêgo, eu num quero ocê aqui não!" Ele disse: "- Eu vô mermo! Num sô cachorro, pra trabaiaí numa desgraça dessa!" Saiu foi embora, quando ele vai oiá as bala do revolve pregô tudo. Ele disse: "- Mais aquele nego sem vergonha fazê isso, vô vê se ele é bom mermo!" Chegô na casa panhõ uma carabina e saiu atraz dele: "- Vô vê se aquele nego é bão!" Chegô, levô a carabina nele. Num pau ele tava isperano incostado. PANGO! PANGO! PANGO! Qu' ele oiô as bala colô tudo. Disse: "- Vai pros inferno! Vai sê feiticero nos inferno! Desgraçado, aquele nêgo eu num quero teima co'el. Aí veio embora. O home chamava João Lobo esse fazendero. Mais o home era brabo. **E aí então essa simpatia vai passano pra família?** Vai. Aqui e aculá. (Sr. Valdemar, junho 2017)

Muitos *antigos* tinham o conhecimento da *simpatia*. Nas histórias contadas por Sr. Valdemar e Deda é possível verificar a presença de conhecedores das *simpatias* em todo o território Xakribá. Frequentemente a caatinguinha é citada como a aldeia em que se concentravam mais pessoas que conheciam todo tipo de *simpatias* que são passadas de geração em geração dentro da família. Caatinguinha é a aldeia onde nasceu e mora o pajé do povo Xakriabá, pajé Vicente e sua família. Nos momentos de contação de histórias é muito comum ouvir narrativas de transformações, onde muitos que tinham o poder de se encantar conseguiam sair de situações de perigo. São histórias lembradas hoje e contadas com um certo humor, pois em muitas delas sempre um índio Xakriabá vence um fazendeiro ou posseiro, consegue sair de situações de abuso de trabalho ou invasões de terra escapando até mesmo da morte, numa clara relação de vitória do bem

sobre o mal. Em outras histórias onde os protagonistas têm o poder de se encantar temos desafios de uns com os outros, geralmente brincadeiras de compadres,

Meu avô Jerômo durmia numa lapa, num lugá que chama Tiririca. Aí ele vinha caçá, chegava ele aí matava caça, tratava, salgava e botava pra secá. Quando demorava os fio vinha., sabia que el' tava isperano vim panhá el' qu'el num guentava levá as caça qu'el matava. Aí ês vinha el' tava lá! El' cendia um fogo. Drumia lá e nada mexia co'el. Aí el' tomém tinha muita sabedoria. Que ele uma vez virô um cupim e ôtro home lá do Barrero chamado Paulino, conheceu qu'era el' virô um garrote chegô e já correu o chifre no cupim. Aí el' pulô lá fora: “- Tá doidcho!” Mais o ôtro sabia que era ele. Aí condo deu um dia o ôtro virô um tôco. El' sabia qu' era ele, ele chegô tirô o facão, disse: “- Tirá umas lasca aqui nesse tôco pra ‘cendê um fogo!” Quand' el levô o facão o ôtro pulô lá: “- Cê tá doido Jerômo?” [risos]. (Sr. Valdemar, junho 2017)

Aqui na Imbaúba tinha um sinhô, hoje ele já tá de idade já, e lá no Sapé tinha um outro. Aí ês evinha de encontro um com ôtro, só eles dois só. Lugá distante, e nessa estrada fazia uma curva. De longe dava pra vê os cumpanhero que evinha lá de longe. Aí evinha um poco atento, encontrô, né?, de longa distância ês viu o ôtro. Aí ês pensô entre eles lá, sozim: “- É, ele num me viu, eu vô aprontá uma com ele.” E o outro de lá assim: “É, eu já sei que ele, nessa região ele é desse jeitcho e ele já anda atento, mais hoje eu quero, eu vô mostrá pra ele. Ele pensa que vai me inganá.” Aí veio quando incobriu na curva, aí o outro daqui da Imbaúba escutô, tava turrano que nem um tôro. Aí evém só rompeno, rompeno, falô assim: “- É, eu vô mostrá pra ele, eu acho qu'ele num me viu não. Aí foi lá e pensô que não e ficô na bêra da estrada assim, aí começo turrano tamém, ficô turrano lá, só que ele ficô parado e o ôtro evém, turra de lá, ôtro turra de cá. Foi e o outro evém, quando avistô assim o ôtro tava lá em forma de um bandero, Tamanduá!, né?, encostava na areia no chão assim e dava uma turrada de chegá istremecê. E o ôtro lá em forma dum tôro. Foi o ôtro deu uma vorta assim, só enquanto ele rodô em volta duma mata assim, uma moitinha mais baxa assim que dava pra incobri ele, ele foi lá e transformô em uma onça e veio. Aí condo veio o ôtro que tava em forma dum tamanduá bandêra já embalô na carrera, falô: “- Não, agora num dá pra mim não.” Aí correu, correu, quando el' diz que já tava cansado o ôtro queria pegá ele mesmo. Correu entrô dent' do mato e o ôtro correu atraiz, e o ôtro que era daqui da Imbaúba correu mais poco que já tava mais de idade. Quando el' viu que já tava pega num pega. El' pulô do lado assim e transformô, né?, numa mesma pessoa, foi el' tava com um canivete do lado assim, já andava com canivetim, aí tirô o canivetim: “- Vem onça, vem onça, agora eu quero te insiná. Eu virei um tamanduá, ocê qué me cumê? Então agora cê vem!” Aí o ôtro pulô lá longe: “- Cê é doido, faiz isso não moço, é ieu!” [risos]. Foi bem assim. O ôtro falô assim: “- Pois é, num falei que cê incravava um dia?” Falô bem assim. Aí foi lá e guardô o canivetim e deu a mão de amigo. É vivo até hoje. É, e foi desse geitcho. [risos]. **Como é que eles transformava assim em gente?** Segredo, né?, eles mesmo sabia. (Deda Xakriabá, junho 2017)

Ao longo dos dias e noites de conversas com os contadores de histórias, foram incontáveis histórias de transformações narradas por eles. Em uma manhã quando íamos Deda e eu para a aldeia Sapé visitar Dona Otília, uma das anciãs com quem muitos professores de Cultura aprendem as *coisas da tradição Xakriabá*, Deda parou a moto no

meio da estrada e apontando para o alto de um morro disse: “Foi ali naquele alto, aquela história. Um deles tava bem ali quando virô num tôro, aí o outro viu e virô num tamanduá também mais ali embaixo. Então é assim.” (DIÁRIO DE CAMPO, junho 2017). Vemos na história contada por Deda que um dos transformadores ainda é vivo, o que confirma o fato de que *ter simpatia* é algo passado de geração em geração e de que ainda existem pessoas capazes de *se virar em bicho* ou outros elementos da natureza dentro do território Xakriabá. Mas segundo sua mãe, dona Mera, estas habilidades não podem ser comparadas ao poder que tinham os *antigos* e os *finados*⁴⁹: “Mais os povo que era bom mesmo, só que a gente é bom tamém, né?, num tem ninguém ruim, mais os que era bom mesmo assim dos intindimento mesmo, cabô tudo. De primero era bom demais, nada mexia com a gente não, se mexesse já tinha que caí fora mesmo.” (Dona Mera, Diário de Campo, junho 2017)

Entre as histórias dos *antigos* que tinham grandes feitos em suas transformações, as narrativas de Estevão Gomes são as mais fecundas na memória de nossos contadores. Estevão Gomes é apontado como um índio *apurado* que sabia falar plenamente a língua dos *antigos* com a qual conversava com Iá Iá Cabocla quando fosse necessário, um *conversador* capaz de se conctatar e falar com os encantados, um chefe do Toré, curador, lutador conhecedor de habilidades com a espada, jogador de *canga pé*⁵⁰, brincante, animador, tocador de viola, contador de histórias. Dona Mera contou uma de suas anedotas: “Almoçá num jantá. Caboclo d’onde está? Olá veio!”, verso que sempre falava quando encontrava as crianças e depois corria para se esconder puxando a brincadeira. São também vastas as memórias dos índios Xakriabá sobre as lutas de Estevão Gomes com a espada podendo até mesmo ficar de pé em cima dela.

O Estevo Gome tinha uma tradição tão forte, que um dia o cara queria brigá co’ele, o cara era forte!, e aí ele já tava sambano no ar. Disse assim: “- Sorta o bichim!” O povo entrano po meio: “- Dexe disso!” Ele disse: “- Sorta o bichim, tá com vontade de vadiá pode vim, dexa el’ vim!” Aí condo num dexô brigá, o Estevo Gome pegô a ispada botô com o cabo no chão a ponta pa riba, subiu de riba da ponta e ficô em pé conversano mais os cara. **Essa ispada igual essa ‘qui? [pergunta apontando para uma espada indígena de madeira enconstada na parede da casa de Sr. Valdemar]** Não! Era ispada de ferro mermo! Ele ficô em pé em riba dela conversano mais os cara. Aí os cara disse que se o ôtro fosse que ele matava ele só de cangá perto, que ele era ligero dimais, diz que ele já tava sambano no ar. Era um índio forte.

49 Há uma diferença temporal entre estas duas categorias. Quando os Xakriabá falam de antigos estão se referindo aos Xakriabá que falavam a língua, o marco temporal seria bem anterior ao período das invasões de suas terras. Já os finados pertencem a um tempo mais recente, o tempo da luta pela terra.

50 O jogo de canga pé como Dona Mera conta é a habilidade de dar pernadas como uma luta. Pode ser jogado com a espada ou com o facão.

Ele curava, ‘divinhava. Ele pidiu um minino uma muié, aí a muié num quis dá, aí o minino morreu e a muié tava chorano. Ele disse: “- Eu pidi o minino ocê, cê num quis me dá.” Ela disse: “- Não, mais eu queria...” Ele disse: “- Não. Eu pidi el’ ocê pruque eu sabia da sentença do minino. Pruque, aquele minino chorô na sua barriga e cê num sabia, eu sabia. E por isso é qu’ele morreu, puque cê quebrô o incanto dele. Se cê tivesse me dado ele, num ía acontecê, mais cê inrolô ele com pano de rôpa de ôtras muié, dexô muié sartá ele, por isso qu’ele num vingô. Aí ôtra: O pai de Rudrigo era um home trabaiadô, novo, e o pai dele era véio. Aí o Zé Antônio, pai do finado Rudrigo morreu, aí o Dioníso que era pai do Zé Antônio foi lá onde tava o Estevo Gomes: “- Estevo vim aqui avisá ocê, o Antônio morreu.” Ele disse: “- Moço num diga isso! Então Zé Antônio morreu? Um home trabaiadô, rapaz novo. Morreu?” Ele disse: “- Morreu.” “-Ah... Ispera aí eu vô lá mais ocê.” Chegô lá ele falô: “- Faz é dó um home desse novo, tanta força, morrê assim! Ô Dioníso, vamo fazê uma, acho que é mió cê i. Que cê já tá véio num ‘guenta mais, o Zé Antônio inda trabaia muito.” Passada hora o home garrô mecheno, e viveu. Com cinco dia o pai dele morreu. Trocô a vida. O fí viveu, o pai morreu. Mais tamém o Zé Antônio viveu que virô bolim. Sim foi ! De véio! Foi imborcano ficano um bolin. **Foi incolheno?** Foi. Aí o povo falava, que ele aturô muitcho pruque ele tinha que vivê o tanto que ele vivê e mais a vida do pai, o tanto que ele vivê, qu’ele ía vivê as duas vida. (Sr. Valdemar, junho 2017)

Ao ouvir as histórias de Estevão Gomes é possível verificar a riqueza de detalhes e seus grandes feitos, bem como o desejo de contá-las o desejo de contá-las. Em muitos momentos tive a sensação de ouvir histórias de um herói aos moldes de Macunaíma, não aquele Macunaíma reinventado por Mário de Andrade, mas o Macunaíma dos índios Macuxi⁵¹ o qual não se cansam de narrar seus feitos incríveis. Neste sentido, poder-se ia dizer que Estevão Gomes se figura como um personagem mítico Xakriabá, compreendendo o mito como algo correspondente a narrativas com ideias sobre o ser humano e o sobrenatural. Pode-se ainda interpretar as narrativas sobre este *conversador* como a verdade construída pela experiência vivida do grupo, como percebido por Souza (2006) ao analisar as narrativas contadas no povoado do Val, município de Diamantina, “As narrativas contadas, muitas vezes, convocam elementos sobrenaturais na elaboração da memória do povoado. O caráter factual daquilo que se narra é garantido pelo testemunho das pessoas que trabalham a matéria mnemônica na labuta diária, pessoas que mantêm a palavra viva (...)” (SOUZA, 2006, p.17)

O caráter do *segredo* é trazido novamente à tona ao se falar das transformações, adivinhações e feitos sobrenaturais de quem tem *simpatia*. *Virar em bicho*, trocar a morte de uma pessoa para outra, adivinhar os tabus de nascimento ou outras coisas não é algo que se pode contar o modo de fazer. Utilizo deste ponto de silenciamento da

51 Conforme a tradição oral compartilhada pelos índios Macuxi, são descendentes comuns de heróis míticos: os irmãos *Macunaíma* e *Enxikirang*. Ambos são filhos do Sol e criaram num tempo antigo a atual configuração do mundo.

narrativa, o *segredo*, como ponte para finalizar esta sessão. Passemos ao que se pode dizer sem segredos.

4.3 *Batuque*, um canto dançado

O *batuque* é uma prática da cultura Xakriabá não atribuída à cultura dos *antigos*, mas sim entendida como um elemento da *mistura*, não menos importante. Como termo genérico a palavra *batuque* foi utilizada por pesquisadores diversos para designar todo e qualquer tipo de dança praticada no sudoeste da África como também as tradições africanas sobreviventes no Brasil. Assim, temos o uso do termo *batuque* frequentemente em estudos sobre grupos e culturas de tradição afro-brasileira. Em estudo sobre o *batuque*, Araújo (2017) faz uma análise da utilização do termo e do desenvolvimento de seus significados e usos por diferentes pesquisadores. Interessa-nos em sua análise a descrição do *batuque* como um canto e dançar acompanhado por palmas e pisadas no chão frequentemente acompanhadas de instrumentos que podem variar de região a região.

A condição dos africanos nas américas e o projeto colonizador de fragmentação das línguas, etnias e tradições colocou aos negros, como regra para sua sobrevivência, o reagrupamento social. Sendo assim, desprovidos de sua história, nomes, práticas coletivas específicas dos grupos étnicos, enfim, distanciados de seus pares, na diáspora, o povo negro africano havia que se reinventar. Esta adversidade provocou o apagamento de tradições singulares, sendo este o principal fator da dificuldade em se estabelecer um conceito definido e homogêneo do *batuque*. O que sabemos é que o termo foi frequentemente utilizado para classificar as reminiscências dos cantos de dançar africanos no Brasil. Podemos ver diferentes manifestações de cantos de dançar no Brasil que terão esta mesma designação.

Interessa-nos aqui que as formas específicas de transmissão da *poiesis* afro-brasileira nas comunidades tradicionais não se diferem das formas específicas de transmissão da *poiesis* da tradição indígena, o uso da oralidade. Os cantos de dançar, como o *batuque*, de forma geral situados nos modos de transmissão oral, mantêm-se vivos pelos ensinamentos dos mais velhos. A continuidade de sua tradição se dá especialmente pelos processos da oralidade e da performance empreendidos pela coletividade.

Das vivências junto a Sr. Valdemar e Deda participei de algumas rodas de *batuque* acompanhando o grupo de cultura da aldeia Prata. O *batuque* é uma expressão da cultura Xakriabá aprendida com os negros, *baianos*, que se misturaram aos índios em diversos momentos da história – dois momentos específicos são mais significativos da chegada dos *de fora*: no período colonial quando os negros sob a condição de escravizados fugiam das fazendas e no período da grande seca na segunda metade do século XIX que assolou o nordeste brasileiro trazendo migrantes para o norte de Minas Gerais. Se os *baianos* poderiam ou não ficar no então chamado *terreno dos caboclos*, atual TIX, isto teria de ser permitido pela *Onça Cabocla* consultada pelos *conversadores* para dar o veredito de sua permissão ou negação.

Os que se instituíram na terra indígena passaram a construir laços de *compadrio* e parentesco através de inter casamentos nos termos de Santos (2010), assim se consolidavam as alianças. Vale lembrar que estes casamentos eram permitidos somente em algumas aldeias da TIX sendo o casamento entre índios e não-índios não permitido até os dias atuais, em algumas aldeias. Em outras permite-se o casamento entre índios e não-índios, mas não é permitido ao novo casal viver dentro da Reserva. Voltemos às alianças entre negros e índios estabelecidas pelos momentos acima citados, onde a *mistura* se fez pela partilha e pelas trocas culturais. O diálogo inter étnico e intercultural dentro da TIX permitiu aos Xakriabá compartilhar com *os outros* não só o sangue, mas também muitos conhecimentos em todos os âmbitos da vida: o trabalho, a roça, a religião, as festas, a música, as danças, as histórias contadas, entre outros. Um dia eu comentava com Sr. Valdemar sobre a noite anterior, a dança do *batuque*, quando ele me contou sobre as danças que havia na TIX,

Pruque o índio mesmo num era invorvido com negócio de forró não. Era *batuque*, uma *contra-dança*. Era *contra-dança*, frango, a roda, a dança de ariri, é esse... tal do chula que saía de um a um sapateano, sapateava e cabava batia no solado do pé com uma mão e dava tudo certo. Aí o frango era dado o braço, se um errá o oto erra tomém, aí é os par, ali tem os meero, um home e uma muié que cumeça na frente, aí eu dô o braço aqui recebo o que vem dali nesse braço o daqui nesse, trocado. E a *contra dança* é em dois, um vai bate no oto com o ombro e roda, sapateia e vem trazê *contra-dança*, aí sai andano assim torna virá e bate no oto de ombro é, é *contra-dança*. E o *batuque* esse é mais visto. (Sr. Valdemar, junho 2017)

Ao contar sobre as diferentes danças o narrador nos dá um panorama da diversidade artística e cultural tecida pelas relações de alteridade dentro do território

Xakriabá. Pelo *batuque*⁵², percebe-se como os índios Xakriabá traçaram uma conexão incorporando práticas em geral tidas como “afro”. O que nos oferece um campo de análise dentro das relações afro-indígenas. Pois, nas práticas incorporadas e vivificadas na alteridade as fronteiras étnicas e culturais de duas diferentes matrizes étnicas são deslocadas e (re)inventadas. É importante ressaltar o uso da expressão “relações afro-indígenas” pela orientação de Goldman (2014),

Trata-se, na verdade, de identificar e contrastar não aspectos históricos, sociais, ou culturais em si, mas princípios e funcionamentos que podem ser denominados ameríndios e afro-americanos em função das condições objetivas de seu encontro. Pois o que se deve comparar não são traços, aspectos ou agrupamentos culturais, mas os princípios a eles imanentes. (GOLDMAN, 2014, p. 216)

Deste modo, pensar a relação afro-indígena não se trata de algo que está no âmbito da identidade ou do pertencimento – à este ou àquele grupo, “indígena” ou “afro”, genético ou tipológico –, mas sim no âmbito do devir, ou seja, de potencial transformador. O *batuque* se configura como um destes elementos trazidos pelos *de fora* que incorporado pelos índios Xakriabá, hoje é parte importante de sua *tradição*. Entre os Xakriabá, o *batuque* em sua forma poética se constitui pelo diálogo entre o solo e o coro com formas métricas e rimas memorizadas e, por vezes, improvisadas pelo solista respondidas pelo coro atento, o que pode fazer com que o *batuque* se transforme também em um momento de brincadeira e desafio com palavras.

Pial nadô, pial nadô no mar
Pial nadô nadô, quero vê Pial nadá

Pial nadô, pial nadô no mar
Pial nadô nadô, quero vê Pial nadá

Arroz da rocha amarelô
Mato seu viado comeu

Arroz da rocha amarelô
Mato seu viado comeu

52 Não só o *batuque*, mas também outras práticas da cultura Xakriabá.

Tá doida muié
Tá doida muié minha

A muié matô o marido
Com a faca na bainha

A corporeidade do *batuque* Xakriabá marcada pelas palmas, pelas pisadas e pelos giros e seu corpo musical pelas *caixas* e pelas palmas. A presença das mulheres é marcante dançando e cantando – essa substancial presença feminina pode também ser observada em outros *batuques* no Brasil. Nas noites de fogueira onde o *batuque* se fez presente, foi impossível não ser capturada pelo vibrar das caixas e das vozes agudas das mulheres, pela conversa das pisadas e do giro dos corpos, correspondi com meu corpo e me entreguei à dança.

4.4 Histórias da “bichaiada”

Histórias da *bichaiada*, ou *histórias de quando os bicho falava* são muito comuns de serem ouvidas no território Xakriabá. No repertório dos nossos contadores de histórias se fazem presentes em praticamente todas as contações de histórias. Ouvi muitas delas contadas por Sr. Valdemar, Deda Pajé Vicente, Dona Rosa, Dona Mera, Cirilo, Domingos, enfim, muitos índios Xakriabá com quem tive contato na pesquisa de campo e nos encontros de trabalho do SIE. Poderia dizer que as histórias de coelho e de onça são as mais contadas, nelas aparecem também outros animais como o caburé, a raposa, o macaco, o tatu, a cobra, pássaros. Estas histórias contadas no território Xakriabá se destacam como narrativas de tradição oral que podem ser ouvidas também em outras regiões do Brasil, tomo como exemplo a história da “festa no céu” contada por Sr. Valdemar,

Tem a história do cuei. O cuei foi... tinha a festa no céu. Aí o cuei convidô a rapasiada pra ir. O sapo falô: “-Eu tamém vô!” Aí ês ficaro tudo em dúvida: “- Mais como é que amigo sapo vai, pois se ele num tem asa? Tem jeito dele ir não, saí no chão!”. A hora que ês tava arrumano el’ entrô dento da viola do urubu. Urubu era tocado de viola, aí urubu avoô e levô ele. Quando ês tão lá na festa condo tudo oiô, ês ficaro tudo besta: “- Mais como é que amigo sapo vem?” Tava lá no meio. Aí a maritaca que é um pássaro pequeno, cê já ouviu falar, né?, era cunzinhêra lá. Foi dá o café o sapo e disse: “- Amigo sapo cê tá ‘qui? -Tô! - Como é que cê veio?” Ele disse: “- Quieta moça! Num descobre

pra ninguém! Eu vim dento da viola do urubu.” Aí no ôtro dia passô a festa o urubu jogô a viola debaxo do braço e avoô, ele sumiu. Nisso o amigo sapo já foi, tornô agasaiá e évem. Condo chegô numa hora o urubu disse: “- Diacho essa viola tá pesano!” Diz qu’ele comeu muito lá. Cê vai vê o fim da história. Diz qu’ele comeu bastante, aí tava pesado. O urubu: “- Diabo qu’essa viola tá pesano!” Que vai oiá tá ele lá. Urubu disse: “- Ah amigo sapo é assim é que cê vem ne festa? Inda querê tomá a namorada dos ôtro? Ispera ‘inda que eu lhe dô o seu!” Virô a viola pra baxo e soltô ele. Aí diz qu’ele tinha cumido muito arroz na festa, ele veio de lá, condo abriu os braço disse: “-Arreda pau, arreda pedra senão eu te racho!” Pras pedra e os pau saí da frente pra vê se ele iscapava. Cond’ele bateu na pedra, partiu. Aí ispirrô arroz pra todo lado. Dizeno o povo que arroz nasceu na terra pro mod’isso. O arroiz que ele comeu lá condo ele bateu na pedra isparramô e nasceu. (risos) Se nós come arroz por conta disso (risos). Aí foi como ele foi na festa do céu. (Sr. Valdemar, junho 2017)

A história contada por Sr. Valdemar figura como uma das histórias de tradição oral mais populares do Brasil. Câmara Cascudo (2006) publicou duas versões do conto anteriormente registrado por Sílvio Romero em publicação de 1897, uma versão em que o cágado vai à festa no céu montado nas costas da garça e outra versão em que o sapo é quem vai à festa escondido na viola do urubu, como a versão contada por Sr. Valdemar. Em uma análise sobre o trânsito desta história Câmara Cascudo nos diz de diferentes versões em que ela é contada em todo o mundo onde outros animais aparecem no lugar do sapo e do urubu. Estes últimos são típicos protagonistas nas versões contadas no Brasil. O fato de se esconderem no bojo da viola ou em um panelo de farinha é, segundo o autor, um elemento sul-americano, pois em outras regiões do mundo estes objetos não figuram como o esconderijo dos animais para chegar até o céu.

É interessante que na versão da festa⁵³ no céu contada por Sr. Valdemar temos o coelho como o aninhador da trama, é ele que convida a “rapaziada” para ir à festa. Mas o coelho logo sai de cena e não leva a pior, somente espalha a boa nova. Nos contos de tradição oral temos de forma geral o coelho como animal astuto e inteligente que nunca se dá mal em suas tramas, mesmo quando estas envolvem animais maiores e mais fortes. Elemento novo é a presença da maritaca como namorada do urubu, sua presença nesta condição é um dos motivos da ira do urubu utilizado como justificativa para que o sapo seja jogado da viola, além, é claro, de ter ido à festa de animais que não são parte de seu grupo e de ter entrado na viola sem a permissão do dono: “- Ah amigo sapo é assim é que cê vem ne festa? Inda querê tomá a namorada dos ôtro? Ispera ‘inda que eu lhe dô o seu! Virô a viola pra baxo e soltô ele.”

53 Também em outras histórias contadas na TIX temos a figura do coelho como o personagem coadjuvante provocador da trama protagonizada por outros animais.

O elemento surpresa é o final da história. Sr. Valdemar antecipa-se, como se previsse que eu já conhecesse a história, procura me instigar dizendo: “Diz qu’ele comeu muito lá. Cê vai vê o fim da história. Diz qu’ele comeu bastante, aí tava pesado.” No final o sapo se “espatifa” na pedra e morre, mas espalha sementes que depois germinarão. O alimento comido no céu nasce, germina mesmo depois de ser digerido pelo sapo, pois já estava dentro de sua barriga. O alimento trazido do céu figura-se como divino, como em algumas variantes do conto encontradas na América do Sul onde se convergem mitos indígenas com a narrativa da “festa no céu”. O animal que cai do céu não morre somente como castigo, mas também para espalhar as sementes tão essenciais para a alimentação indígena (CASCUDO, 2006).

Traçar este panorama acerca da história sobre a festa no céu narrada por Sr. Valdemar, não significa afirmar que as histórias do tempo em que os bichos falavam narradas na TIX foram trazidas diretamente pelos *outros de fora* e por isso não se configuram como parte da cultura Xakriabá. Mas sim elucidar que muitas histórias deste tema ou motivo fazem parte das narrativas orais registradas por pesquisadores no Brasil a partir do século XIX e revelam o diálogo entre diferentes vozes e culturas. O conceito de movência de Paul Zumthor (2010) traz uma contribuição importante para compreender os deslocamentos destas narrativas por diversos contextos e tradições, para o autor as tradições orais são dinâmicas e, por isso, moventes. Ou seja, na tradição oral o texto falado está em constante movimento. (Zumthor, 2010, p. 285). Deste modo, a performance como ação dialógica, incluindo todos os elementos que circundam o contador, subscreve nestas narrativas transformações.

Liderada, portanto, aos caprichos do tempo, a obra poética oral oscila na indeterminação de um sentido que ela não cessa de desfazer e recriar. O texto oral pede uma interpretação também movente. A energia que o sustém e compõe suas formas, a cada performance, recupera a experiência vivida e a integra a seu material. (ZUMTHOR, 2010, p. 292)

Na arte da movência as narrativas transmitidas por inúmeras performances de diferentes corpos, tempos e lugares, são permeadas de muitas ressonâncias. A ressonância não se constitui como um perigo de que as histórias se percam, mas sim um fenômeno que aponta para o entrecruzamento de inúmeras vozes. Assim, nas histórias contadas na TIX onde o coelho vence a onça, mesmo sendo menor e mais fraco, por sua esperteza e inteligência, podemos encontrar em outros contextos o macaco ou a raposa vencendo a onça.

Souza (2012) em sua pesquisa sobre o trânsito das narrativas orais entre Brasil e África, demonstra o caráter polifônico e movente da tradição oral dos contos que analisou. O autor comprova como contos de tradição oral com presença no Brasil e Angola são marcados por diferenças narrativas inscritas na e pela performance e destaca a função da memória na reelaboração e nas transmutações dos contos. Pelo vasto repertório de histórias do tempo em que os bichos falavam contadas no território Xakriabá – sem deixar de considerar outras histórias que não se encaixam nesta categoria e outras manifestações da tradição oral Xakriabá –, e contadas de modo geral no Brasil, podemos perceber o diálogo interno e externo estabelecido entre os índios Xakriabá e outras sociedades e culturas: os negros, os *baianos*, outros povos indígenas, os não-índios, a cultura escrita, a universidade.

Podemos pensar genericamente na ressonância destas histórias no território Xakriabá pela naturalidade que tem os indígenas com o fato dos animais falarem. A cosmologia indígena de forma geral permite pensar, sem que para isso exista uma fórmula fantástica, que um animal possa falar e viver como vivem os Homens. As histórias da *bichaiada* foram contadas por Sr. Valdemar e Deda em momentos e lugares diferenciados, hora simplesmente para fazer rir ou para passar o tempo ao descansar nas caminhadas, hora para uma plateia atenta que já os esperava na expectativa de ouvir muitas histórias como na noite de São João à beira da fogueira. Estas histórias compõem o anexo desta pesquisa, porém, deixo aqui mais uma história inscrita pela voz poética de Sr. Valdemar para deleite do leitor.

O cuei vivia na lida co' a onça. Condo foi um dia diz qu'ele correu dela entrô num buraco, no chão. Aí ela foi mandô. Condo ela vai oiano, evai o sapo passano: “- O quê que tá oiano aí amiga onça?” “- É amigo cuei que entrô aqui e eu quero pegá ele. Agora que'cê chegô fica oiano aqui e eu vô caçá a cavadêra de cavá. Num dêxa ele saí não! Se ele saí ocê vai vê!” Ele: “- Não! Eu num dêxo não!” O cuei vei perto da boca e ficô cumeno. O sapo: “- Quê que tá cumeno aí amigo cuei?” “- Cumeno aminduim qu'eu peguei lá na festa.” “- Me dá tamém?” “- Fecha bem a boca e arregala os ói!” Tocô pimenta nos ói do sapo. Ele ficô lá cavacano, ele saiu e saiu doido. Com pôco a onça chega: “- Cadê ele?” “- Ele tá 'í.” Ela cavacô, condo deu no fim do buraco, disse: “- Ah... amigo sapo, cê deixô o amigo cuei embora, cê vai me pagá!” Pegô ele, ia jogá no fogo, ele disse: “- Êta amiga onça, me joga no fogo mais num me joga n'água!” Aí ela pensô que n'água ele murria, no fogo ele iscapava, puque ele pediu. Qu'ela ia jogá ele no fogo ia quemá ele. “- Me joga no fogo mais não me joga n'água!” Aí ela virou pro poção d'água bem fundo escolheu bem fundo, tiçô ele. Condo tiçô ele, ele abriu as pernona: “Ê bicha besta! Aqui qu'eu queria panhá! Eu sô é d'água mesmo! (risos) Ela

perdeu tempo co'ele. Aí o cuei diz que foi nessa luitcha co'a onça e resultô cabano co'ela. (Sr. Valdemar, junho 2017)⁵⁴

4.5 De Várzea Grande até o Rio São Francisco e sobre “mostrar a verdadeira face”: narrativas da luta

*As força incantada na frente da luta, que a força incantada tem de sê a frente da luta.
A força dos incanto tem de tê fé. Educação é a luta. Toré é a sustentação.
Sr. Valdemar⁵⁵*

As narrativas da luta⁵⁶ emergem nas práticas de nossos contadores de histórias a todo momento: nas reuniões para resoluções de demandas das aldeias, na escola com crianças, jovens e adultos, no ambiente de casa, na fogueira de São João, nos movimentos de retomada territorial, nas noites culturais, fazem parte da vida cotidiana compondo o movimento vivo da memória: lembrar e esquecer para lembrar novamente, “lembrar para ser o que somos”⁵⁷. São as histórias da vida coletiva do povo Xakriabá, vividas na conquista do direito à terra e à vida dentro da sua cultura. Na prática de Deda Xakriabá na escola, as histórias da luta são contadas para todas as idades introduzidas já na infância,

Quando é pras cirança eu sempre tenho contado as histórias de, pessoal fala de canto de lobisome, de mula sem cabeça e tem umas história de coelho e onça, as história dos animais de caça, de pesca. E também eu tenho contado histórias da luta, praque hoje como a gente já tá nessa luta, né?, nós já tamo de frente nessa luta também dano sequênciã nesse trabaio que vem sendo feito com os caciques e liderança. Então nós precisa também deixá nossa história. E pra deixá nossa história nós deixa com as criança praque eles vão dano sequênciã, é...nem só a história nossa, mais de nossos pais, de nossas mãe, de nossos avós, é desse jeito. (Entrevista, Deda junho 2017)

A importância da memória coletiva narrada nas *histórias da luta* fica evidente na fala de Deda. Para o nosso contador de histórias é preciso “deixar a nossa história”. Pude observar este movimento comum em todo o território nas experiências de trabalho no SIE-Xakriabá e nas análises de publicações feitas pelos índios Xakriabá a partir de pesquisas de conclusão de curso superior na FaE/UFMG. Buscar as memórias passadas

54 Luís da Câmara Cascudo (2000) registrou esta história como “O sapo com Medo d’água”, versão recontada por sua mãe. Em nota o autor fala de outras versões em que o sapo é figurado pelo jabuti e de outros registros entre diferentes povos oriundos de países africanos nas Américas como nas Bahamas onde o coelho é o personagem que escapa dos inimigos. No continente africano encontra-se versões entre o povo Xoxa Kafir tendo a tartaruga como protagonista da história, como também entre os Mbaka em Angola. Nos EUA entre os negros norte-americanos temos a raposa e o coelho figurando os personagens.
55 Diário de Campo, junho 2017

56 A expressão “narrativas da luta” será grafada em itálico, pois é sinônimo do termo histórias da luta. Uma vez que narrativa e história são entendidos como sinônimos nesta pesquisa.

57 Deda Xakriabá, DIÁRIO DE CAMPO, junho 2017.

para viver o presente e construir o futuro nas bases da tradição do povo Xakriabá é uma preocupação/ação unificada em todo o território. É também uma estratégia de luta, onde o vínculo com o passado e com a memória é a força formadora da identidade – como pude constatar também nas análises das incontáveis horas de gravação e das anotações feitas em pesquisa de campo.

Ecléa Bosi parte da análise da teoria de Bergson para dizer da importância de lembrar. Para a autora “Pela memória o passado não só vem à tona das águas presentes, misturando com as percepções imediatas, como também empurra, “descola” estas últimas ocupando o espaço todo da consciência. A memória aparece como força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora” (BOSI, 2003, p. 36). Deste modo, temos no olhar de Deda as crianças como continuidade da história e das lutas iniciadas pelos velhos Xakriabá, presentificadas nos jovens e também na sua figura de narrador e projetada nas novas gerações a partir da tomada de consciência de sua história.

Para o Sr. Valdemar *a luta* ainda não acabou. Segundo ele: “Herança de índio é luta, é pra quem ainda num nasceu. A luta dos joven é pra quem ainda nem mesmo chegô nessa terra sagrada. É herança dexada por nós, mais véio, e que se destina às criança que tão a caminho. Nós não lutamo por um ou por ôtro, mas pelo coletivo” (Diário de campo, outubro 2017). A memória coletiva tem a importante função colaborativa para o sentimento de pertença ao grupo, de passado comum, cujas memórias são compartilhadas. Isso se dá tanto nos processos de produção da memória como nos da rememoração. São nestes processos que se garantem o sentimento de identidade do indivíduo, calcado numa memória compartilhada no campo histórico, real e simbólico.

Muitos processos de mudança, dominação e integração social e cultural marcaram a história de luta pelo reconhecimento do território e da construção da identidade Xakriabá. Segundo os contadores de histórias, a homologação e oficialização da Terra Indígena Xakriabá foi feita de forma reduzida e fragmentada. Primeiro foram oficializados 46 mil hectares de terra no ano de 1989,

Foi na época que feiz a demarcação do território... pediu o finado Rodrigues pra entrá em acordo pra diminuí porque na época tinha um documento que tava marcano era duzentos mil equitare, como a FUNAI não tinha condições na época e tinha uns fazendero, uns fazendero mais forte, aí foi e falô assim: “- A não, a FUNAI num tem dinheiro, o poco que tem se cês precisá só consegue a ‘denização pra tanto valô e pra esse valô precisa diminuí o

território.” Aí foi na época, diminuiu de duzentos, voltô pra quarenta e seis mil e seiscentos setenta, mil equitares. Só que na época como nosso povo era, os indígenas era mais pouco, né?, tinha três mil e, aproximadamente três mil e quinhentos indígenas aí. Ficô mais pra quando chegasse na época que no nosso alcance pra fazê essas ocupações de espaço que pertenciam ao nosso território. Aí foi e finado Rodrigue reuniu o pessoal e os representantes n’ um lugar lá, que hoje lá a gente fala lá é próximo da Varge Grande que na época lá falava era Buritizero do Cerrado, aí lá reuniu um pessoal lá debaixo d’ um pé da planta lá, ‘cendeu um fogo lá, né?, ponho um ferro pra esquentá e pegô e quemô esse ferro, quando o ferro tava vermelho el’ foi e pregô no pé de Buriti e fez um X. Falô assim: “- Ó, a FUNAI só vai conseguí demarcá o território é dali pra lá, mais essa ôtra parte aqui é, o território vem até aqui. Aí quando chegá um certo tempo nossa família vai aumentá e cês precisa ocupá esse espaço, porque isso aqui pertence a nós. (Entrevista Deda Xakriabá, junho 2017)

Mais tarde iniciou-se a retomada da Terra Indígena Rancharia, demarcada no ano 2000 com 12 mil hectares de terra, totalizando 54 mil hectares de Reserva Indígena. No ano de 2013 os índios Xakriabá iniciaram o processo de retomada de 42 mil hectares demarcados, mas ainda não homologados. Além da região de Morro Vermelho retomada por 60 famílias e liderada pelo Cacique Santo Caetano, a região de Várzea Grande com cerca de 6 mil hectares foi ocupada no dia primeiro de setembro de 2013 por aproximadamente 300 índios Xakriabá, sob liderança do Cacique João de Jovina e vice cacique Bidé. Atualmente os Xakriabá lutam pela retomada de suas terras até as margens do Rio São Francisco. A circunstância em que ocorreu esta pesquisa é de uma presença substancial de narrativas e vivências da *luta pela terra* junto a lideranças e jovens do grupo Jovens Guerreiros Xakriabá, em que o nosso contador de histórias Deda Xakriabá é uma das lideranças.

Na configuração atual, os índios Xakriabá se destacam entre os cinco povos mais populosos do Brasil. Únicos, por três vezes consecutivas, a eleger um prefeito indígena no país, José Nunes de Oliveira, acompanhado de vários vereadores também indígenas. A morte do cacique Rodrigo no ano de 2003 trouxe à liderança Domingos Nunes de Oliveira. Domingos Cacique é irmão do prefeito José Nunes de Oliveira e também filho de Rosalino Alves de Oliveira, antiga liderança brutalmente assassinado por fazendeiros na *Chacina do Sapé*. Seu cacicado marca a presença jovem à frente das decisões e escolhas do povo Xakriabá.

Enquanto acompanhei Deda me impressionou muito o engajamento dos jovens nos movimentos de *luta pela terra* e pela valorização e preservação das tradições de seu povo. Esta organização da juventude foi uma iniciativa dos jovens indígenas a fim de

fortalecer as bases da luta em consonância com o aprendizado que recebem dos anciões e das lideranças.

É proque a gente percebeu tamém que se a gente fazesse um trabalho pra fortalecimento dos cacique, né?, nas lutas de base, isso a juventude tamém tem uma visao dele. Isso precisa sê colocado também em prática, muitas coisas que vem pela visão da juventude. Proque futuramente esses anciões e os cacique que tá trabalhano hoje, eles fica por um determinado tempo, né?, então isso precisa ser repassado. A juventude precisa ser informada, pra no dia d'amanhã quando dê continuidade no trabalho deles, tá tudo informado daquilo que se passô pela luta, principalmente do território e tamém pela experiência de vida, as estratégia de luta. Foi que a juventude pensô e reuniro a junventude primero, aí conversamo com os anciões, né?, e os nossos pajés. Aí eles apoiaro. (Entrevista, Deda junho 2017)

O apoio dado pelos anciões, pajés e lideranças do qual Deda fala na entrevista foi fundamental para que se instituíssem as noites culturais nas aldeias com um intervalo de quinze dias. As noites culturais se iniciaram nesta perspectiva para depois tomarem o espaço das escolas, onde de seis em seis meses são organizadas pelos professores, principalmente o professor de Cultura e a juventude indígena que o acompanha, segundo Deda Xakriabá. Na convivência verifiquei nas falas de Deda e Sr. Valdemar ao destacar a *luta*, um hibridismo que trazia tanto as questões territoriais quanto as questões de preservação das práticas da tradição Xakriabá para o centro das discussões. Concluí que a *luta* não se limitava à *luta pela terra*, era também uma luta pela manutenção dos costumes e tradições e, ainda, recuperação do que havia caído no esquecimento.

Estas ações foram identificadas por Santos (2010) como *retomada* ou *levantamento da cultura* e estão ligadas à uma necessidade primeira dos Xakriabá de provar sua identidade indígena, sua etnicidade, a partir de uma memória e de um patrimônio imaterial comum. Como relatado em capítulo anterior o processo de reconhecimento territorial aconteceu juntamente ao processo de reconhecimento étnico. Na *retomada*⁵⁸ os índios Xakriabá buscam nas práticas da tradição fortalecer-se individualmente e coletivamente e também reconstruir, reinventar o que se encontra no campo do esquecimento, componente natural da memória. É no aprendizado do Akwén, nas vivências (interculturais) com os parentes, nos rituais Xakriabá, no ouvir as histórias contadas por seus sábios e anciões, na participação em movimentos nacionais por direitos indígenas, na representação política, que o povo Xakriabá constrói as bases *da*

58 Optei por utilizar este termo por ser ele o termo utilizado no contexto Xakriabá.

luta. Para *retomar* é necessário caminhar junto à tríade *ciência, crença e sabedoria*, vivenciar os conhecimentos e a espiritualidade indígena, continuar tecendo a união, herança deixada pela luta territorial.

Integrando os movimentos de *retomada*, os jovens Xakriabá organizaram no mês de outubro de 2017 o I Encontro da Juventude Indígena Xakriabá que ocorreu na aldeia Imbaúba. O Encontro reuniu aproximadamente 1000 jovens segundo os organizadores. Com presença ativa a juventude indígena seguiu durante três dias de discussões apoiados em seus anciões, pajés e lideranças. Chamou-me também a atenção a presença das crianças com participação ativa nos grupos de discussão e falas para a assembleia geral. Memória, conhecimentos tradicionais, identidade, território, espiritualidade e resistência foram temas amplamente discutidos e considerados a base para uma luta territorial fortalecida. O valor do saber e seu trânsito entre gerações foi repetido ininterruptamente, firmando-se na memória para enfrentar a atual conjuntura de retrocessos e violação dos direitos indígenas que se vive no Brasil.

A luta do povo Xakriabá se alinha à luta de outros povos indígenas que também aguardam homologação de suas terras. O Brasil vive o pior momento em termos de demarcação de terras indígenas desde 1985. No ano de 2017 Michel Temer que assumiu a presidência da república em 2016 após um golpe político, jurídico e midiático, oficializou o Parecer nº 001/2017 da Advocacia-Geral da União (AGU) que inviabiliza as demarcações de terras indígenas no país. O número deste parecer oficializado a pedido da bancada ruralista demonstra uma das primeiras ações de Temer no poder, contra as populações indígenas brasileiras. O parecer aplica normas polêmicas e difíceis de aplicar aos procedimentos para demarcação. Uma delas é o “marco temporal” criado pela bancada ruralista. Pelo “marco temporal” somente as populações que estavam em posse de suas terras na data da promulgação da constituição federal, em 05 de outubro de 1988, teriam direito sobre elas. Considerando as violências e expulsões sofridas pelos povos indígenas ao longo de mais de 500 anos e as dificuldades de comprovações documentais, a tese do “marco temporal” é uma clara manobra para beneficiar os grandes proprietários de terras.

Essa terra mesmo que tá prá demarcá pra i até no rio, o antropólogo veio ‘qui em casa. Eles até filmô ieu co’esse menino que tá aí [fala apontando para o filho], era piqueno tinha um cabelão grande e tava rodiano aí no terrero com um cavalim de pau, tinha um pé de manga alí que morreu. Aí esse trem levô muito tempo parece que foi em 2006 e tivero aqui e veio saí contestamento agora depois desse Acampamento Terra Livre. Que lá nós intreguemo um documento pedino assim: “Demarcação já marco temporal não!” Isso era o

grito que Temer iscutô lá. Então agora que veio de lá, veio juiz, uma juiza muié, veio adevogado, veio deputado aqui no Matias Cardoso verificá cumé que foi a doação dessa terra. (Sr. Valdemar, junho 2017)

Em abril de 2017 ocorreu na capital federal o Acampamento Terra Livre - ATL, uma ação anual da organização indígena nacional pelos direitos das populações indígenas do país. Com participação efetiva do povo Xakriabá o ATL 2017 foi lembrado pelos jovens no Encontro da Juventude como um espaço de resistência e luta indígena amparada pela união dos povos e pela crença na espiritualidade e na sabedoria de seus anciões, pajés e xamãs. Como Deda Xakriabá me contou, para ir para a *luta* é preciso estar preparado, “Tanto que quando a gente sai, a gente não preocupa tanto, né?, porque tamém antes da gente saí a gente faz um ritual 3 dias antes, de acordo alguns perigo, aquilo que vai se passá de dificuldade, quando a gente sai daqui a gente tá saino formado. Com apoio dos anciões, das pagelança.” (Deda Xakriabá, Diário de Campo, junho 2017) Sua fala corrobora com a narrativa de Sr. Valdemar,

Que tem coisa qu'ês fica preocupado, nós foi pra Brasília, foi um grupo lá, tudo desses professô intindido, aí foi um minino meu que tem lá na Imbaúba no meio deles, chegô lá ele dismaiô e ele nunca tinha dismaiado, aí botaro uma pressão: “- Não, leva ele lá no médico!” Eu disse: “- Não, num é causo de médico não, isso num é problema de médico não.” Aí fui lá peguei na cabeça dele, ele melhorô, fiquemo lá de 24 a 28 ele num sentiu mais nada. Aí, a fia de Valdinho é professora de Cultura apanhô tamém lá, ela sentiu mal, ês cumeçô a vim ni mim, peguei fé, eu peguei um ramo benzi ela, ela veio melhorô, mais na hora que ela viu eu, aí agradeceno. Eu falei pra ela: “- Cê tem que se aprepará mais.” Cê vê a pessoa que mais apreparada tamém, pra tudo é Célia de Hilário, aquela lá tá preparada pra sê cacique, sê pajé, sê professora de Cultura, tudo ela tem. Agora, praquê? Pruque ela é uma minina que quando cumeçô ela num fazia nada sem a orientação da gente, fazia questão de sentá de junto da gente, fazê progunta, num fazia as coisa pu pensamento dela. Então a coisa é bem complicada, praque o índio no meio do mato tem que tê a ciência dele, tem que tê a ciência, tem que tê mato preservado, o índio que num tem... praque o índio tem que tê o mato assim pra ele [...]. Eu tenho falado pra eles, lutá num é corage. Tem que tê um pouco de corage! Pruque se num tivé dismaia. Mais tamém tem que sê uma pessoa preparada, igual dispreparada num tem luta não. Que pega. Num é aqueles ataque lá em Brasília cheio de pulíça? Pra mim é a mesma coisa deu tá ‘qui dento de casa, eu num sinto pavô nenhum. Então é, agora mês de abril, na hora que o pau freveu lá eu separei lá sendi um, aquele cachimbo, dáí a poco ês fez a istera lá, nós de cá, ninguém caminhô pro nosso lado não. E tem a hora de usá tamém. Pruque por inxemplo nós tamo aqui, aí agente vai usá uma extratégia de paz, é ruim, porque a paz só traz ela quando tá em agressão. Se tá tudo bem, dexa como tá. Então, é assim. Pruque ó, meu avô era o chefe véio depois ficô meu tio e eu sei como é que foi começado a luta deles praque cada um que morre deixa aquela herança. Essa terra aqui nunca sigurô fazendero não, entrava do jeito que entrasse, daí a pouco, ês vinha começava faiá cinco dia, ía pra dez, quinze, vinte, já, já num vortava mais. (Sr. Valdemar, junho 2017)

Mesmo estando preparados, Sr. Valdemar diz: “tudo desses professô intindido”, nos momentos de tensão no ATL em Brasília a força do saber ancestral e espiritual dos mais velhos foi a sustentação. Na narrativa de Sr. Valdemar vemos como preparação espiritual está intimamente ligada com o enfrentamento da *luta*. Esta preparação passa pelo aprendizado com os mais velhos, pela relação íntima com o lugar, o território da mata, e também pela prática do ritual numa clara relação com os encantados e o encanto. Algo possível pela *retomada*,

Essa demanda ‘qui ela demora mais nós ganha. Só num ganha se nós perdê a tradição. Puque a Onça Caboca cumeçô, aquilo qu’ eu digo, quando nós tinha medo de apresentá a identidade do quê que nós era, a tradição nossa, nós tava perdeno e nós tava abandonano o que nós era. Então o que que ela feiz, ela tava abandonano aqui, ia pra onde os índio praticava. Aí se nós não praticasse mais ela num vinha aqui mais. **E aí?** Agora ela vortô. Quarquê demanda ela dá sinal aqui pra gente. **Voltô purquê?** É, puque tá praticano. Vortô com tudo! Aí ela vortô, fazê ‘ssistência junto com nós. De vez inquando ela passa aí. Hoje, algumas pessoa desses jove’ com orientação da gente ês já entende condo ela passa. Mais aqui só eu que sabia o dia que ela passava, o dia que ela não tava. Que quarqué coisa ela chega aqui subeia ‘qui pertin, aí eu já sinto. Tem quarqué coisa ou de boa ou de ruim ameaçado. E se vem viage pra gente e nós num estamo sabeno ela vem e dá sinal. Se ocê sai de lá pra fazê visita ‘qui ela dá sinal que tá vino visita na aldeia. Pode eu num sabê mais ela avisa. Tem falado aqui: “- Ó, vai tê quarqué coisa aqui, ou visita ou quarqué notícia vai aparecê.” E quando ela fica tamém lá com vontade de fumá, aí ela... ela dá sinal prá gente, que aí a gente tem que saí i no mato botá um fumo lá num lugá e tampá. Aí ela vem e péga. (Sr. Valdemar, junho 2017)

A proteção da *Iá Iá Cabocla* aos seus e ao território dos seus, sagrado para os índios Xakriabá, acontece de forma mais afinca como nos tempos antigos, a partir da *retomada*. Na narrativa de Sr. Valdemar vemos o retorno da protetora a partir da prática do ritual ensinado aos jovens que aprendem a ler os sinais deixados por ela. A crença, o saber passado de geração à geração é o que sustentou e sustenta a *luta* e o que fortalece a identidade como lembrado por Deda, Romildo e Nequinho Xakriabá nas constantes conversas que tivemos na aldeia Imbaúba. É o que nos faz refletir as palavras de Durkwa Xakriabá no I Encontro da Juventude Xakriabá “A espiritualidade nos leva ao sagrado que lembra quem somos, nos faz redescobrir. Seja na universidade ou na aldeia, o mais importante é sabermos quem somos. É preciso mostrar a verdadeira face.” (DIÁRIO DE CAMPO, outubro 2017)

**Vamos minha gente
Que uma noite não é nada
Aqui chegô Xakriabá
No rompê da madrugada**

**Ô vamos minha gente
Ô que uma noite não é nada
Aqui chegô Xakriabá
No rompê da madrugada**

**Vamos vê se nós acaba
Com o resto da empreitada
Ô vamos vê se nós acaba
Com o resto da empreitada**

**Empreitada que nós fala
É a questão da retomada
Empreitada que nós fala
É a questão da retomada**

**Heina heina heina hei
ô heina heina heina há
Heina heina heina hei
ô heina heina heina há**

**Heina heina heina hei
Heina hei heina há
Heina heina heina hei
Heina hei heina há⁵⁹**

5. QUANDO “O CORPO PUXA A LÍNGUA”: A EDUCAÇÃO ESCOLAR XAKRIABÁ E O DIÁLOGO ENTRE TRADIÇÕES



Figura 21 Aulas de Cultura aldeias Imbaúba I e Prata.

O que chamo de diálogo entre tradições é o encontro da educação tradicional indígena com a escola, instituição ocidental, historicamente marcada por práticas e especificidades que construíram uma forma escolar – a que podemos também chamar de tradição escolar. Temos na educação tradicional das populações indígenas do Brasil uma grande diversidade de acordo com seus diferentes modos de vida. Há, porém, pontos de interseção em seus processos de ensino e aprendizagem. Práticas pautadas na oralidade, no convívio com os mais velhos que repassam os saberes tradicionais, no observar e fazer, aprender fazendo, bem como momentos lúdicos de transmissão do conhecimento, brincadeiras, narração de histórias pelos sábios, a preparação do corpo em suas dimensões da vida social e espiritual.

Distingue-se a educação tradicional indígena por ser aquela desenvolvida no interior da vida de cada povo⁶⁰, trata-se de uma educação que provém de formas específicas e de espaços-tempos distintos, com sistemas epistemológicos diversos que se desenvolvem em conformidade com as estruturas sociais de cada grupo. Diferentemente da organização escolar, originada de uma sociedade capitalista pautada na hegemonia eurocêntrica e etnocêntrica do conhecimento⁶¹, o que, nos termos de Quijano (2010), pode-se denominar colonialidade de poder e de saber. Neste quadro, é nas relações interculturais estabelecidas no diálogo entre as duas tradições de educação, não escolar e escolar, que podemos visualizar a dimensão criativa de cada povo na luta pela criação de uma escola a seu modo de vida. E também, cabe ressaltar, a necessidade constante de revisão e descolonização do pensamento, o que desloca, constantemente, a nós pesquisadores.

A partir da Constituição Federal de 1988, os povos indígenas no Brasil têm reconhecido o direito de viver sob suas formas de organização social, tradições, conhecimentos, valores simbólicos e processos de preservação e transmissão dos saberes próprios de cada povo. O reconhecimento destes direitos se dá, em parte, por um longo e histórico processo de organização das populações indígenas e parceiros pela concretização de um projeto contrário ao de colonização homogeneizador que buscou eliminar as diversidades culturais e epistemológicas do país.

60 A escola faz parte da vida social das populações indígenas, mas aqui refiro-me à educação que “nasce da aldeia”, nos termos de Sr. Valdemar, com processos de transmissão do conhecimento pautados em práticas não escolares.

61 Santos (2010) apresenta-nos um importante panorama do colonialismo nas Américas e Quijano (2010) desenvolve a noção de colonialidade como elemento constitutivo e específico da estrutura de poder capitalista originado e mundializado a partir da América. Segundo o autor a colonialidade sustenta-se na classificação racial/étnica do mundo como base para a constituição do poder nas diferentes escalas da existência social e societárias.

À medida que as discussões no campo dos direitos indígenas ganharam força, entram em cena nas TIs diversos elementos da cultura não indígena apropriados e ressignificados pelos índios. A escola é um destes elementos. A escola passa a ser reivindicada pelos indígenas como um lugar de construção de relações intersocietárias, tendo como base a interculturalidade e a autonomia política dos grupos. Ou seja, temos nas aldeias a escola vestida de nova roupagem em conformidade com a maneira específica como os diferentes grupos se organizam, sua educação tradicional e as práticas que vivenciam para manterem suas tradições, tendo em vista as especificidades que compõem suas formas próprias de ensino e aprendizagem.

As observações feitas em campo dão o desenho da forma inventiva como os índios Xakriabá, e eu poderia dizer dos povos indígenas como um todo, se apropriam dos projetos “de branco” que reivindicam ou que lhes são impostos. Deste modo, veremos neste capítulo como a escola Xakriabá se constitui sob o pensar a educação tradicional indígena, tendo como base a importância do mundo espiritual no cotidiano – e também na educação –, o papel diferenciado do corpo no ensinar e aprender e seus modos próprios de transmissão do conhecimento.

5.1 Educação escolar indígena: um paralelo entre o Brasil e Minas Gerais

A educação escolar indígena no Brasil tem um longo percurso, a se iniciar nos tempos da colonização, com um modelo totalmente isento aos modos de vida indígenas e de caráter integracionista, até os dias atuais marcados por novos paradigmas conformados a partir da década de 1980. Considerando a dimensão histórica da escola indígena, procuro colocar em evidência a educação escolar indígena a partir da constituição de 1988 e, especificamente, os caminhos percorridos em Minas Gerais, sem deixar de destacar a importância da luta do movimento indígena organizado desde a década de 1970 na busca de um caminho para concretizar sua escola.

Conforme analisa Luciano (2013), em esfera nacional, a educação escolar indígena passa a ser amplamente discutida a partir da Constituição de 1988 – tida como um marco para o desenvolvimento das ações de implementação de escolas indígenas no Brasil –, que vai legalizar uma demanda dos povos indígenas brasileiros por uma educação de qualidade, específica e diferenciada, assegurando juridicamente à educação escolar indígena “a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de

aprendizagem” (Constituição da República Federativa do Brasil, 1988, art. 210, parágrafo 2º).

As discussões acerca da educação escolar nos territórios indígenas ganham força na década de 1990, com a publicação do documento intitulado “Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena”, elaborado para ser a referência básica aos planos operacionais dos estados e municípios em relação à educação escolar indígena. É neste período que podemos ver de fato o surgimento das escolas indígenas nos territórios autóctones – Terras Indígenas.

Nas Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena, encontramos a principal mudança da legislação brasileira no que tange à educação escolar indígena: é reconhecido o direito à diferença e proteção aos costumes, crenças, tradições e línguas das populações indígenas. Neste sentido, a educação escolar indígena deve ser intercultural, bilíngue, específica e diferenciada:

A escola indígena tem como objetivo a conquista da autonomia sócio-econômico-cultural de cada povo, contextualizada na recuperação de sua memória histórica, na reafirmação de sua identidade étnica, no estudo e valorização da própria língua e da própria ciência - sintetizada em seus etno-conhecimentos, bem como no acesso às informações e aos conhecimentos técnicos e científicos da sociedade majoritária e das demais sociedades, indígenas e não-indígenas. A escola indígena tem que ser parte do sistema de educação de cada povo, no qual, ao mesmo tempo em que se assegura e fortalece a tradição e o modo de ser indígena, fornecem-se os elementos para uma relação positiva com outras sociedades, a qual pressupõe por parte das sociedades indígenas o pleno domínio da sua realidade: a compreensão do processo histórico em que estão envolvidas, a percepção crítica dos valores e contravalores da sociedade envolvente, e a prática da autodeterminação. (Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena, 1994, p.11)

O Plano Nacional de Educação de 1993 e a Lei de Diretrizes Bases da Educação Nacional de 1996 também apresentam avanços com relação à educação escolar indígena. A Lei nº 9394/96 de Diretrizes e Bases, em seu Art. 78, garante a criação de programas integrados de ensino e pesquisa, destinados à oferta de educação escolar bilíngue e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos:

- I - proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas, a reafirmação de suas identidades étnicas, a valorização de suas línguas e ciências;
- II - garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações e conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não indígenas. (Lei de Diretrizes Bases da Educação Nacional, 1996)

A Lei determina também o apoio da União a programas de ensino a serem desenvolvidos com anuência das comunidades e participação ativa dos indígenas no planejamento de sistemas alternativos de educação, bem como na produção e divulgação de conhecimentos diferenciados – Art. 79. Vale citar ainda o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas – RCNEI (1998). O documento alude em seu texto o respeito à autodeterminação e à autoafirmação dos povos originários, considerando o não isolamento das comunidades indígenas no mundo atual em contato periódico, e em alguns casos específicos, com os valores e instituições da cultura do não índio. Portanto, argumenta que os povos indígenas “têm o direito de decidir seu destino, fazendo suas escolhas, elaborando e administrando autonomamente seus projetos de futuro.” (p. 23). Ressalta ainda que a escola indígena faz parte de um projeto de construção autônoma e societária, onde a comunidade deve definir conjuntamente como deverá ser o projeto político-pedagógico, o currículo, a organização e a gestão da escola.

Todavia, é a partir de 1999, com as Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Indígena, estabelecidas pelo Parecer no nº 14/1999 e pela Resolução nº 3/1999, que a categoria “escola indígena” veio a se tornar legalmente oficial. Os importantes avanços e mudanças na legislação brasileira, no que tangem às práticas escolares direcionadas aos povos indígenas e o modo como estes engendram suas escolas, acontecem paralelamente a um movimento de luta desses povos que passam a ter mais protagonismo na condução das políticas destinadas aos povos e territórios autóctones.

A I Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena – (CONEEI), que aconteceu em Luiziana-GO, de 16 a 20 de novembro de 2009, é também um marco na história da educação escolar indígena no Brasil, no que tange à legislação e à participação das comunidades sobre os rumos da escola. Tendo em vista o delineamento de políticas públicas de educação que contemplassem as especificidades da educação escolar indígena no Brasil, o documento final da I CONEEI estabelecia a criação de um Sistema Próprio de Educação Escolar Indígena:

1 Criação de um Sistema Próprio de Educação Escolar Indígena, em âmbito nacional, com ordenamento jurídico específico e diferenciado, sob a coordenação do Ministério da Educação (MEC) e com a garantia do protagonismo dos povos indígenas em todos os processos de criação, organização, implantação, implementação, gestão, controle social e fiscalização de todas as ações ligadas à educação escolar indígena, contemplando e respeitando a situação territorial de cada povo indígena.

2 O Sistema Próprio de Educação Escolar Indígena deverá reconhecer, respeitar e efetivar o direito à educação específica, diferenciada, intercultural, comunitária e de qualidade, especialmente no que se refere à questão curricular e ao calendário diferenciado, que definam normas específicas, que assegurem a autonomia pedagógica (aceitando os processos próprios de ensino e aprendizagem) e a autonomia gerencial das escolas indígenas como forma de exercício do direito à livre determinação dos povos indígenas, garantindo às novas gerações a transmissão dos saberes e valores tradicionais indígenas. (Documento final da I Conferência de Educação Escolar Indígena, 2009b, p.4)

Estas mudanças inauguram, em diversos estados brasileiros, um conjunto de programas de implantação de escolas indígenas. Estes trazem a imprescindibilidade e a relevância da formação de professores e pesquisadores indígenas. Diferente de outros momentos históricos, os povos indígenas vêm requisitando a educação escolar em todos os níveis, pois enxergam nela um importante instrumento de reafirmação de suas identidades e de diálogo com a sociedade nacional. A escola passa a ser para estes povos um importante lugar de preservação da identidade étnica. Cohn (2014) refere que a educação escolar indígena funciona como uma política cultural com dois pontos de vista: é operada e legislada pelo Estado e é também uma política indígena difundida no interior das aldeias, onde demandam desde a implantação da escola até a garantia da continuidade dos estudos no ensino superior.⁶².

Em Minas Gerais, através da Secretaria de Estado da Educação de Minas Gerais (SEE/MG), a partir de 1995, desenvolve-se, apoiado na demanda dos povos indígenas da região e em parcerias públicas, o Programa de Implantação das Escolas Indígenas de Minas Gerais (PIEI/MG) no campo da criação de escolas diferenciadas. Tendo como base a autonomia didática e o respeito à identidade cultural, com ações continuadas de pesquisa, estudo e produção, o PIEI/MG organiza várias atividades relacionadas à democratização das escolas em terras indígenas no estado de Minas Gerais. Neste cenário, para além da criação das escolas indígenas e a ampliação do número de vagas em alguns territórios, destaca-se uma das principais ações do PIEI/MG: a formação de professores indígenas através dos cursos de magistério indígena.

O primeiro curso de magistério indígena aconteceu no Parque Estadual do Rio Doce, em 1996, do qual participaram 66 índios das etnias: Pataxó, Maxacali, Krenak e Xakriabá, todos escolhidos por suas comunidades. O curso abrangia ensino presencial nas áreas indígenas das etnias participantes, ensino não-presencial e estágios

62 Às reivindicações dos povos indígenas, somam-se, a partir da última década, a inclusão do ensino infantil nos grupos que a demandam.

supervisionados (EVARISTO, 2004). O curso de magistério indígena em Minas Gerais fez ressoar as novas diretrizes legais no âmbito nacional para a educação escolar indígena, também, e este aqui é um aspecto fundamental, se desenvolveu a partir de um olhar sensível aos modos próprios de construção do conhecimento nas aldeias, à diversidade cultural interna aos próprios grupos e às diferentes lógicas e significados dados à escola por cada grupo étnico.

Um dos aspectos mais significativos desse projeto de educação escolar é garantir a autoria indígena, através do esforço para se imprimirem as marcas das diferentes tradições étnicas nos seus métodos pedagógicos. Os programas curriculares, os projetos pedagógicos centrados nos elementos Língua Indígena e Terra, as diferentes formas de organização escolar (em que tempos e espaços correspondem à lógica da aldeia e não à da cidade), o material didático (livros, cartilhas, jogos, vídeos, discos, cd-roms, feitos pelos próprios professores) e outros instrumentos pedagógicos (constantes reuniões com as respectivas comunidades; professores de língua e cultura indígenas contratados para atuar na escola, devido a sua representação política/espiritual e a sua sabedoria linguística ou medicinal), tudo isso exemplifica uma prática que, na realidade, aponta um caminho para uma forma mais eficiente de conjugar as tradições orais de cada povo com as tradições escolares vigentes. (EVARISTO, 2004, p. 9)

Deste modo, o PIEI/MG visava uma formação que valorizava a autonomia e a identidade culturais de cada povo indígena, além da pesquisa e da produção de material didático. A implantação das escolas indígenas proporcionou aos envolvidos no processo, índios e não índios, vivenciar novas metodologias, baseadas na busca de modelos educacionais diferentes dos até então conhecidos para se pensar a construção e a circulação do conhecimento entre os povos indígenas de Minas Gerais. Assim, a formação de professores nos cursos de magistério abriu caminhos para a reivindicação de novas vagas para a formação de professores, mas, desta vez, em nível superior. De 1995 a 2004, foram formados 136 professores indígenas através do PIEI e contratados para atuarem nas escolas indígenas.

A demanda de formação universitária para professores indígenas passa a ser discutida por lideranças indígenas de Minas Gerais e professores da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) ao término da primeira formação de professores em 1999. Ao longo de anos de discussão e ações, como reuniões, seminários, articulações com outras experiências no Brasil, Secretaria de Estado da Educação e FUNAI, foi elaborado o projeto de “Formação Intercultural para Educadores Indígenas – FIEI” e implementado pela Faculdade de Educação da UFMG.

Conforme ressaltou Pádua (1995), do amplo diálogo com experiências de educação indígena por todo o país, em especial da Comissão Pró-Índio do Acre, “nasceu uma concepção de ensino como experiência e como percurso, que coloca a pesquisa como eixo transversal ao currículo, que marcou a orientação metodológica do FIEP”. Esta orientação apropriada pelos professores indígenas gera cotidianamente práticas escolares emaranhadas pela pesquisa com os mais velhos acerca de sua cultura, costumes, tradições. Percebe-se que, no que tange à cultura local, mesmo professores indígenas que não participaram destes programas de formação têm suas práticas pedagógicas voltadas para a pesquisa na aquisição do conhecimento. Isto se dá, muitas vezes, pela troca com outros professores, em que acabam conformando outras/novas metodologias, ou por um modo próprio de fazer relacionado aos modos de aprendizagem em populações tradicionais, como é o caso das comunidades indígenas.

Os caminhos tecidos pela parceria entre o Movimento Indígena de Minas Gerais e a UFMG levaram à garantia do direito de acesso à universidade pública para os povos indígenas de Minas Gerais. A primeira experiência do FIEI foi o fio condutor para a abertura de novas vagas no ensino superior com modalidades diferentes de formação em outras áreas do conhecimento. Vale lembrar que o ensino superior indígena passa a ser ofertado em outras universidades do Brasil a partir da década de 1990, não sendo um movimento isolado em Minas Gerais. Assim, temos no âmbito nacional um momento de efervescente construção do conhecimento acerca dos caminhos possíveis à Escola Indígena de cada povo.

Nas escolas indígenas de todo o país, estruturam-se processos pedagógicos próprios em busca da autonomia didática garantida pela lei. Conforme aponta Luciano (2013), as escolas indígenas têm se esforçado para seguir “os processos próprios de ensino-aprendizagem de cada povo” e “por valorizar as pedagogias indígenas”, e neste sentido tem tido inúmeras conquistas e desafios no reconhecimento de suas categorias específicas. Ainda conforme o autor, o maior desafio para as escolas indígenas está em como colocar na prática os “conceitos político-pedagógicos” da educação escolar indígena. Erguer escolas indígenas com pedagogias e metodologias que superem o monopólio dos modos de ensinar e aprender da cultura grafocêntrica, e abrir espaços para outros modos de transmitir conhecimentos através “da oralidade, da imagem, da observação, dos exemplos dos mais velhos, do aprender fazendo, vivendo, experimentando, pesquisando e descobrindo” (LUCIANO, 2013. p. 11), se configura como mais uma tarefa desafiadora. Mesmo nos territórios em que o contato com a

escrita é ainda recente⁶³, não se pode ignorar o fato de que à cultura escolar soma-se a cultura escrita e, neste sentido, é importante que os próprios indígenas reflitam sobre o lugar ocupado pelo escrito em suas comunidades e de que modo têm se apropriado do escrito nas escolas.

Na perspectiva da interculturalidade, a escola indígena pode funcionar como elo de comunicação e ponte entre as diferentes culturas. Porém, a dupla tarefa da escola indígena se coloca como um desafio constante para professores e gestores. A escola se transforma em um espaço híbrido, onde os sujeitos, ao mesmo tempo em que atendem as demandas pela valorização e manutenção dos conhecimentos, culturas e valores tradicionais próprios do povo indígena, seguem o modelo de organização da escola não indígena, tendo que se adequar ao seu tempo, espaço e até mesmo estrutura curricular. Este seria então o dilema da interculturalidade na escola indígena, como aponta Luciano (2013).

Outro desafio enfrentado pelos protagonistas da escola indígena é o de pensar como a “cultura” está inserida na escola. Com a inserção das escolas nos territórios indígenas, a educação que antes era de responsabilidade somente da família, dos mais velhos e da comunidade, acontece também na escola. Muitos dos conhecimentos tradicionais passam a ser ensinados na escola. Vários povos indígenas veem na escola um lugar privilegiado para a circulação dos conhecimentos tradicionais, uma possibilidade de “resgate, transmissão, exercício e valorização das suas práticas culturais e identitárias”. (LUCIANO, 2013. p. 8). Mas, seria possível escolarizar conhecimentos tradicionais? A escolarização da cultura nos leva a pensar que recuperar a cultura por intermédio da escola poderia ser também uma forma de distanciá-la das tradições, pois os processos de compartilhamento e produção da cultura mediados pela escola, são profundamente diferentes das formas tradicionais de produzir e compartilhar conhecimento. Ao mudar a forma, não muda também o conteúdo? A escola e os professores indígenas têm refletido sobre esta questão?

Cohn (2014) aponta para o risco de banalização das práticas que envolvem a escolarização de conhecimentos que mantêm sua circulação e produção fora da escola. Sobre as escolas indígenas, aponta:

63 Há grupos étnicos que possuem contato com a cultura escrita desde o período de colonização por ocasião das Missões Jesuíticas. Ainda assim, podemos perceber que, de forma geral, eram contatos muito tímidos, de poucos sujeitos, que só se expandem a partir dos programas de implementação de escolas indígenas por todo o país.

[...] sua política é, ao mesmo tempo que uma conquista, deixando para trás a escola integracionista e propondo pedagogias próprias, também um risco de banalização de suas culturas. Como a escola indígena, específica e diferenciada poderá garantir os meios de produção das culturas indígenas, sabendo respeitar suas infâncias, seus modos de aprender e ensinar, seus regimes de conhecimento, suas culturas, é de fato um desafio imenso – porque a escola tende a ser, sempre, escola, e escolariza os modos de produção e transmissão cultural. (COHN, 2014. p. 334)

Tassinari (2001) propõe pensar a escola indígena enquanto um espaço de fronteira como forma de melhor compreender as “dificuldades e os impasses provocados pelas propostas de educação diferenciada”. Localizando o conceito de fronteira como “situação criativa na qual conhecimentos e tradições são repensados, às vezes reforçados, às vezes rechaçados, e na qual emergem e se reconstróem as diferenças étnicas” (TASSINARI, 2001, p. 68), a autora argumenta que a escola indígena é um espaço de encontro entre duas formas de pensar e conhecer o mundo, um lugar onde interagem a cultura indígena e a cultura ocidental, sendo assim um espaço de troca. Sendo a educação escolar criada por uma tradição não indígena e estando ela no espaço das aldeias indígenas, abre-se nas relações entre os sujeitos que fazem a escola e os organismos de controle estatal um espaço de negociação constante.

Lopes (2004) ressalta que aplicar a ideia de fronteira num sentido metafórico à acepção geral da geografia política nos permite desenhar possibilidades mais amplas de compreensão das culturas tradicionais. Neste desenho, as metáforas que indicam o fechamento de fronteiras devem coexistir e se misturar com outras metáforas que sugerem, ao contrário da primeira, a abertura e o atravessamento destas fronteiras. É importante considerar as relações ora tensas e ora harmônicas do “contato” nas fronteiras, pois “alguns conhecimentos advindos da escola se articulam com as expectativas e com as visões de mundo indígenas, assim como certos conhecimentos indígenas são mais facilmente incorporados ao currículo escolar. Porém, há zonas de total desencontro [...]” (TASSINARI, 2001, p. 66). Pensar as fronteiras na escola é, portanto, considerar as tensões e os agenciamentos próprios dos processos de diálogo intercultural, sejam eles no âmbito individual, coletivo ou institucional. Passemos ao caso Xakriabá.

5.2 Educação Escolar Xakriabá

Tinha não, tinha não [sobre ter escola no tempo de sua juventude]. Esse povo véio num aprendeu por isso. Num parícia. E se paricesse um que insinasse, pricisava os pai pagá pra insiná e aí a condição num dava pra pagá professô pra insiná. E condo a escola era comandada pelos pessoal branco, ela vinha um dia, uma semana vinha ôtra num vinha ou vinha uma veiz na semana e num vinha mais... Os professô condo cumeçô a trabaiá aqui. É tanto que condo a FUNAIA chegô, trabaiô um bom tempo professô de fora que a FUNAIA troxe de lá. Aqui teve uma Maria Helena, teve a Carmo, troxe de lá, teve a Beatriz, tudo foi professora aí, aqui. Depois conde istabeleceu o pessoal i pro Rio Doce fazê curso lá, os que foi aprendeno co'esse povo, condo veio de lá já veio capacidade de trabaiá, istagiá sem ganhá nada. Trabaiva dento das iscola, aí tinha o prefeito Correinha, condo falô pra ele ele disse: “-Ah, isso num pode acontecê não! E índio tem capacidade de sê professô e de insiná os ôtro? Se botá professô índio lá na Reserva, vão ficá tudo bobo!” E aí foi uma briga, ele num quiria aceitá. Foi condo entrô e cumeçô, trabaiava pelo municípío daí mudô pro Estado. Agora meiorô, praque hoje já tem muita gente formado. (Sr. Valdemar, junho 2017)

Em junho de 2017, quando estive na TIX para realização da pesquisa de campo, pude ampliar minha convivência com os professores Xakriabá. Antes de ir a campo, meu contato com os professores indígenas se restringia àqueles com quem eu trabalhava no SIE. Na aldeia Prata, conheci os jovens professores de Cultura, aprendizes de Sr. Valdemar e Deda Xakriabá, mas também outros professores da Escola Oyatomorim. No tempo em que eu estava na aldeia, fui algumas vezes com Sr. Valdemar à escola e conheci Dona Joana, professora aposentada que atua voluntariamente na escola dando suporte aos professores de Cultura. Dona Joana foi uma das primeiras professoras indígenas que atuou no território, contratadas no ano de 1978 pela prefeitura de Itacarambi. Iniciou como professora leiga para só mais tarde ingressar no curso de magistério indígena, segundo contou, foi aluna da primeira turma do curso.

Desde a década de 1930, temos na TIX registros de práticas de alfabetização⁶⁴. Porém, as experiências de acesso à instrução ocorriam para um pequeno número de indígenas, somente para as famílias que dispunham de recursos financeiros para pagar um professor ou professora que davam aulas no espaço da casa. Desta forma, as aulas se resumiam basicamente ao ensino da escrita e da leitura, em consonância com a necessidade primordial das pessoas à época que era aprender a ler e a escrever. Ainda assim, como estes professores percorriam longos caminhos para atender às demandas, havia uma descontinuidade nas atividades do professor e dos estudantes.

64 O histórico da instrução escolar na Terra Indígena Xakriabá tem sido amplamente levantado por Gomes (2004, 2006). Em seus registros, a autora traz à luz dados de pesquisas realizadas em busca da reconstrução da história de escolarização dos índios Xakriabá. Segundo a autora, é possível encontrar registros de práticas de alfabetização desde a década de 1930 no território Xakriabá.

No período de legalização e luta pelo território indígena, existiam no local onde hoje é a Reserva doze escolas com professores contratados pela prefeitura de Itacarambi e pela FUNAI, entre eles quatro professores leigos da comunidade local (PEREIRA, 2013). Dona Joana conta como se tornou professora, suas palavras são emblemáticas no sentido de dar-nos um panorama do funcionamento das escolas neste período.

[...] que primero não tinha iscola [...] aí meu padrim chegô em mim e falô assim: “- Joana, ó, o prefeito mandô eu escolhê aqui uma pessoa que eu vêsse que podia assumi aqui uma sala de aula e eu pensei em você.” [...] como num tinha iscola lá em Santa Cruz, num tinha nada, tanto aluno sem istudá, num tinha prédio nem nada... e agora? Fui lá dia 1º de fevêrero de 78, fiz o teste lá, passei, e’as ficô tudo admirada: “- Mais Dona Joana! Mais eu num adivinha que a senhora sem a gente explicá a senhora resolveu tudo assim, sem a gente mandá, a senhora já fez além mais do que nós queria! Parabéns! A senhora já tá contratada né de hoje, amanhã já pode assumi a sala de aula.” E aí eu oiei pra cima, eu oiei pra baxo, e aí eu disse: “- Meu Jesus Cristo! Como que é atuá na sala de aula?” Eu disse bom, aí faiz lá o cadastro dos aluno, aí eu saí de casa em casa, a pé, né?, que a gente num tinha nem um cavalim pra pudê montá, aí saía a pé de casa em casa pra pegá nome de criança de 7 a 14 anos, criança de toda idade. Aí deu um grupão de quais 70 alunos. E agora? Aonde eu ia trabalhá com essas criança? Aí eu falei assim: “- Não, tem que vê.” Aí teve um tio meu, primero tio, que ele já morreu, que é tio Jó, chama o nome dele é Abidias, né?. Aí ele pegô me cedeu a casa dele que a casa dele a sala era muito grande. Ali ele me cedeu, disse: “- Não minha fia, cê pode vim trabalhá ‘qui [...] aí eu disse: “- E agora, como qu’eu vô fazê, e os acento?” Eu disse: “- Não pra tudo tem jeito, a gente nasceu foi no chão.” Aí, pegava ês colocava tudo assim na sala, tudo sentadim no chão, cada qual com seu cadernim na mão, iscreveno na perna, a sala multisseriada e muito apertada, eu disse: “- Mas dá pra nós vencê!” Aí trabalhei lá na base duns 10 anos! [...] (Entrevista Dona Joana, junho 2017)

A fala de Dona Joana confirma a precária situação da escola e do professor na TIX entre as décadas de 1970 e 1990. Como se vê, o atendimento das escolas era ainda incipiente no que tange ao número de vagas, de profissionais atuantes e estrutura física, com quase total ausência estatal. Ela mesma formou o grupo de alunos, definiu o espaço improvisado da escola, construiu materiais para serem utilizados e descobriu formas próprias de alfabetizar resignificando suas experiências escolares para o novo lugar que ocupava; precisou descobrir-se professora.

Aí, eu trabalhava de forma, do jeito qu’eu sabia que Deus me deu intidimento, qu’eu num usava livro, era do jeito que Deus me deu intidimento, aí de acordo eu oiava pelo tempo, aí a gente tinha que trabalhá co’ uma coisa que primeramente eu cumecei a trabalhá co’ as vogais. O quê qu’eu podia... como qu’eu podia ‘presentá essas vogais? Através de desenho, né?, através de desenho, qu’eu num sô boa no deseim, mais pelo meno eu falava o nome de animais, de árvore, tanto que tem até a musiquinha, dipois eu canto [...] (Entrevista Dona Joana, junho 2017)

Podemos ainda perceber que as escolas na terra indígena Xakriabá que tinham seus professores indígenas, mesmo sendo uma instituição estatal, pois estavam ligadas à rede municipal de educação de Itacarambi – consideradas as devidas proporções do abandono –, eram de certa forma forjadas pela comunidade. Deste modo, cada comunidade exercia de diferentes modos a gestão da escola e decidia sua forma de funcionamento. Nestas primeiras experiências de professores indígenas, pensar a escola se inicia a partir das reminiscências da imaginação criativa individual e coletiva acerca da escola e das práticas nela inseridas. Como lembra Gomes e Miranda (2014), há neste período uma “pluralidade de modos de se relacionar com a alfabetização”.

Na década de 1990 e anos 2000, como vimos, a educação escolar indígena em Minas Gerais foi marcada pelo PIEI/MG, em um processo de implementação de escolas indígenas que envolveu diversas etnias indígenas do estado. A primeira turma do curso de magistério indígena teve ampla participação dos índios Xakriabá, que à época buscavam mais atendimento educacional em seu território e maior participação e autonomia política e social na região. O período era de recente homologação da TIX e recém criação do município de São João das Missões. Muitos dos professores indígenas atuaram nas escolas antes mesmo de terminarem o curso de magistério devido às demandas de professores para as áreas indígenas a partir da estadualização e da ampliação das vagas. A contratação dos professores pela administração municipal foi mais uma *luta* enfrentada pelos Xakriabá. Dona Joana contou uma história de quando estava no Parque Estadual do Rio Doce fazendo o curso de magistério, junto com outros professores que já atuavam na Reserva e outros indígenas de seu povo,

Lá no Vale do Rio Doce Márcia ficô sabeno. Foi, a Márcia foi. Lá cond’ela ficô sabeno: “- Gente, a Reserva tá cheia de professô de fora, nós vamo tirá agora.” Aí ligo pra Correinha que pudesse mandá os professô tudo imhora que os índio já tava chegado pra tomá o seu lugá. Aí chegemo e batemo o pé firme. Chegô na prefeitura seis hora da manhã, era sanfona, era pandero era bumba e todo mundo cantano, e pango pan pango, e nada desce prefeito abri essa porta. Ela já foi desceno desse ônibus e já foi porta adento e a turma emborcô e tudo criança minha fia, tudo novato. E esse prefeito iscondeu, esse prefeito, cadê esse prefeito, cadê esse prefeito. Ela foi: “-Daqui nós não sai! Nem que nós dorme aqui no chão. Mais nós só vamo saí daqui depois que liberá todo mundo.” E aí: “- Ah mais não pode e aí tem tanta criança...” E aí quando ele resolveu saí, o Dimá chegô na frente e deu a palestra dele sabeno que ele tava lá dentro. Mas a Márcia caçô ele. Caçô e ele teve, num teve jeito. Ele disse: “- É, só posso fazê o contrato de Dona Joana, Eunice, a Creuza que eu já conheço a muitos ano, papapá do tempo de meu pai...” Ela disse: “- Pois vai tê que fazê de todo mundo, se num fizé de todo mundo ninguém sai daqui.” Aí: “-Mais vai tê os responsável disso?” “Tem os pai ué, os pai vai.” Pra pudê abri a conta lá no banco. Aí nós toquemo, condo foi n’ôtro dia tocamo todo mundo pro banco. Os pai tudo cada um co’ seus fio, aqueles de

menó, tudo de menó, aí nós tocamos pra lá quando nós saímos de lá, menina era mais de cinco horas, mais enquanto num liberô nós num saímos de lá. Nó voltamos, aí ela falou assim: “-Pode tirar, os que tivê aí manda voltar de volta. Vai.” E voltô todo mundo, nós chegamos tava tudo vazio, num tinha mais ninguém. Agora seja o que Deus fô seguido. (Dona Joana, junho 2017)

Dona Joana narra com detalhes a resistência e a luta dos índios Xakriabá e o apoio da instituição formadora dos professores para que ocupassem seus lugares como professores nas escolas dentro da Reserva, assumindo o protagonismo indígena na regência de turmas e na alfabetização dos seus alunos. A tentativa de aniquilamento desta representatividade dos Xakriabá dentro de suas escolas já fora narrada por Sr. Valdemar ao abrir esta sessão, demonstrando uma postura preconceituosa do prefeito do município à época. Postura esta que é espelho do construto de ideias equivocadas com relação aos indígenas de forma geral e, especialmente, considerando a história local dos índios Xakriabá relatada nos primeiros capítulos desta pesquisa.

Partindo da resistência e do trabalho, neste período ocorreram avanços significativos para a educação escolar indígena Xakriabá: criação das escolas indígenas, formação de professores indígenas, ampliação do número de vagas nas escolas, construção de prédios escolares, desenvolvimento de materiais didáticos para a escola indígena. Neste ciclo, como aponta Gomes (2006), destaca-se a participação ativa das comunidades das aldeias Xakriabá com intuito de preencher as lacunas deixadas pelos anos anteriores no que tange à educação escolar no seu território. Além disso, a autora também salienta que a participação das lideranças na coordenação do PIEI/MG estabelece uma participação comunitária mais ampla: as demandas passam a ser mediadas pelo povo indígena Xakriabá e não mais pelas diferentes comunidades das aldeias.

Constata-se a partir da implementação do PIEI/MG uma rápida expansão da escolarização na TIX, o atendimento escolar passa da esfera municipal para a estadual e, no ano de 2008, já havia mais de 2.500 alunos matriculados e mais de 200 professores indígenas atuando em 34 escolas no território, segundo dados da Secretaria de Estado da Educação (SEE/MG). Atualmente, os Xakriabá possuem 41 escolas⁶⁵, com oferta escolar, que garante vagas para a totalidade das crianças e adolescentes em idade de cursar o ensino fundamental e médio. Em nível técnico, periodicamente, o curso de

65 Segundo dados da SEE-MG são 10 (dez) escolas Sede e 31 (trinta e uma) escolas vinculadas (segundos endereços) em todo o território Xakriabá, incluindo as áreas de retomada.

magistério indígena⁶⁶ acontece na terra indígena Xakriabá com professores e coordenadores indígenas. Nas escolas, a totalidade de professores, coordenadores e diretores são indígenas, formados pelo curso de magistério indígena, pelo FIEI ou por outras instituições e cursos ofertados na região.⁶⁷

Com a introdução das escolas estaduais indígenas, os índios Xakriabá tiveram intensificado o contato com a cultura escrita pela expansão da escolarização em seu território. Em levantamento diagnóstico para o processo empreendido pelo PIEI em Minas Gerais, EVARISTO (2004) verificou na TIX que, na grande maioria das aldeias, havia quase total ausência de circulação de material escrito e que algumas aldeias tinham toda a sua população analfabeta. Os materiais escritos que circulavam antigamente nas aldeias se restringiam a cartas, documentos, bíblia, algumas orações e, raramente, folhetos de igreja ou jornais. A pesquisadora elucidou ainda os desafios enfrentados no diálogo de duas tradições, uma tradição escolar que engendra o processo educativo na cultura ocidental acompanhado de uma forte tradição escrita, e uma tradição não escolar de educação nas sociedades indígenas acompanhado de uma forte tradição oral. Entretanto, nos chama atenção que a escola e a escrita não podem ser interpretadas como instituições e formas alheias ao contexto das populações indígenas, e no caso Xakriabá já vimos que não.

No caso dos Xakriabá, ao longo dos diferentes trabalhos de investigação e do acompanhamento em área da implantação das escolas, foi emergindo uma visão mais rica e multifacetada das relações das diferentes aldeias e comunidades com a escrita e com a escola, superando a visão inicial: de um grupo completamente imerso na oralidade a um grupo com experiências específicas de contato com a escrita; de um grupo não escolarizado a um grupo com uma história particular no seu processo de escolarização. (EVARISTO *et al*, 2004, p. 6)

Analisando estas zonas de interseção e o dia a dia da escola na TIX, podemos concluir que, em alguns pontos, a escola, ao mesmo tempo que não se ajusta totalmente às expectativas dos Xakriabá, também não se encaixa nos moldes de uma instituição tradicional escolar peculiarmente ocidental. A exemplo disso, nas escolas Xakriabá muito se tem discutido sobre os desafios no diálogo com os órgãos reguladores no que tange à dinâmica da educação escolar dentro do território, à organização do tempo

66 O curso de Magistério Indígena é uma oferta especial do Estado e acontece periodicamente na TIX com número de vagas limitadas.

67 Em 2014, segundo aponta Gomes e Miranda (2014), circulam nas aldeias Xakriabá mais de 120 professores com formação universitária.

escolar de acordo com os sistemas sociais e educativos das aldeias e à criação de processos administrativos diferenciados e específicos. Acerca disso, Gomes e Miranda (2014) destacam:

Cabe registrar que existe esforço intencional por parte de alguns professores e diretores de buscar a condução autônoma das escolas Xakriabá, tentativas que esbarram na atuação da Superintendência Educacional da região, que mantém ação fortemente reguladora, seja pelo controle da documentação, seja pelo financiamento, impondo padrões e exigências legais que se aplicam às escolas indígenas, mas que continuam a ser indevidamente assumidos como parâmetro de avaliação e monitoramento das atividades. (GOMES; MIRANDA, 2014, p. 472)

Vale lembrar a existência de um calendário diferenciado, construído junto com a comunidade e de acordo com a realidade Xakriabá, bem como o currículo, a organização do tempo e espaço da escola. São questões que unem os interesses escolares e as práticas cotidianas tradicionais, que constituem um exemplo das provocações colocadas à escola indígena e aos órgãos de controle no diálogo sobre a escola no território. Os diálogos entre os gestores e professores Xakriabá e a Superintendência Educacional da região sobre a aceitação das formas diversas de organizar o calendário nas escolas da TIX são intensos no cotidiano dos atores das escolas.

Alguns professores relatam a dificuldade para que as aulas que não acontecem dentro do espaço físico da escola sejam aceitas como dia letivo. Uma professora do ensino fundamental contou sobre o dia em que a escola da aldeia Barreiro Preto levou os alunos para a área de retomada da região de Várzea Grande, para que compartilhassem com seus pares o movimento de *luta pela terra*. Ela conta que na área de retomada, junto com alunos de outras aldeias, as crianças e adolescentes indígenas realizaram muitas atividades, como filmagens, criação de versos e conversas com os mais velhos. Porém, “a superintendência não considerou dia letivo e queria que a escola repusesse a aula em outro dia na escola”. A alternativa foi fazer um rodízio das escolas sem deixar de estar presente na luta com as crianças, adolescentes e jovens. A cada dia ia para a área de retomada uma escola com professores, estudantes e diversas pessoas das aldeias junto com as lideranças. A professora completa:

[...] no dia 10, 11 e 12 de fevereiro, nós fomos pra o Itapecuru fazê a discussão dos 30 anos da morte de Rosalino, quando teve aquela *chacina*, sabe? Nós ficamos lá três dias, sexta, sábado e domingo. E a superintendência, depois quando ‘cabô, não queria aceitá o domingo como dia letivo, diz: “-

Não existe dia letivo no domingo.” Ah, mais a escola bateu o pé, resistiu e não aceitô... aí que eles tivero que aceitá, porque a gente não ia repô. Mais uma aula daquela! Quando que as criança vão tê uma aula daquela? Vale mais do que na iscola! [...] Mais agora com Macaé, Célia, na secretaria já melhorô muito, né?, purque antes era embate, as inspetora falava que a gente tinha que cumpri aquilo ali daquele jeito lá que ela queria, que falava que era o certo. (Maria Aparecida Xakriabá, junho 2017)

O relato desta professora corrobora as ideias de Tassinari (2001), pois se encontramos tensões peculiares nos processos de negociação dos indígenas com as instituições, também encontramos agenciamentos nas relações que estabelecem, numa perspectiva de reinvenção da escola. Assim, as “pressões” se tornam menos correntes à medida que as práticas próprias de construção do conhecimento desta escola se tornam mais claras para as inspetoras a partir do tempo de convivência com uma outra cultura e outro conhecimento desta. Mas também a partir do estreitamento do diálogo provocado pela presença da funcionária indígena Célia Xakriabá⁶⁸ na SEE/MG, como Coordenadora da Educação Escolar Indígena da Superintendência de Modalidades e Temáticas Especiais. As fronteiras se alteram frequentemente e, no caso das relações que implicam a escola indígena Xakriabá, transpô-las é fato frequente e coletivo, suscitando diálogos intensos em meio a um contexto diverso e intercultural.



Figura 22 Cacique Domingos faz leitura de carta do período de luta pela terra no Dia Memorial na Aldeia Sapé. Foto autora, fevereiro 2018.

68 Célia Xakriabá é uma jovem liderança Xakriabá e, reconhecidamente entre as populações indígenas do Brasil, uma importante liderança indígena jovem. Foi professora de Cultura na Escola Estadual Indígena Xukurank e coordenadora da Educação Escolar Indígena na SEE-MG. Participa como membro da Comissão das Mulheres Indígenas do Leste e Espírito Santo (COMIL), da Mobilização dos Povos Indígenas do Cerrado (MOPIC) e da Articulação Rosalino de Povos e Comunidades Tradicionais e de outros movimentos indígenas em Minas Gerais e no Brasil. Integra a Comissão Nacional de Educação Escolar Indígena.



Figura 23 Professores de Cultura e estudantes Xakriabá chegam para o Dia Memorial na Aldeia Sapé. Foto autora, fevereiro 2018.

Não há como pensar sobre o modo como os índios Xakriabá constroem sua escola sem considerar ainda a diversidade cultural entre as aldeias, identificando um movimento interfronteiras, pois há modos particulares na dinâmica social de cada aldeia. Poderíamos dizer que existe a escola Xakriabá, mas também há a escola de cada aldeia. Esta é uma característica marcante das escolas no território que perpassou minha experiência como professora formadora do SIE-Xakriabá e ia se mostrando à medida que construíamos o material didático junto com os professores indígenas de diferentes comunidades. Por exemplo, o caso do calendário escolar novamente emerge quando os professores demandavam que cada aldeia fizesse o seu, pois há diferenciações nas datas das festas, celebrações e rituais, nos dias de luto, entre outros.

Porém, percebi ainda que os professores e gestores escolares se articulam e se organizam internamente para criar uma unidade necessária para superar as limitações e alcançar os resultados desejados junto aos órgãos reguladores, levando à frente suas pedagogias próprias. Neste interim, a escola diferenciada se configura em um movimento macro, é no *nós Xakriabá* que se afloram as discussões sobre o que querem para a escola diferenciada ou o que é uma escola diferenciada. No desafio de elaborar e colocar em prática um projeto político-pedagógico inovador em diálogo com os processos sociais e educativos da comunidade, a escola indígena Xakriabá cria, dentre outros mecanismos, a categoria do professor de Cultura, aquele que trabalha elementos da cultura e da tradição Xakriabá na escola como forma de valorização e preservação da “cultura” e de afirmação da identidade étnica indígena.

5.3 Educação diferenciada no contexto escolar indígena Xakriabá

Vimos que a experiência escolar nas aldeias Xakriabá não é recente. As experiências, a partir da década de 1970, com a contratação de professoras leigas pela prefeitura de Itacarambi, indicam uma tradição escolar precária e um modelo a se seguir difícil de ser rompido, apesar de algumas práticas de alfabetização autônomas e criativas das professoras leigas. A implementação das EEs na TIX, traz a necessidade de se pensar a Escola Xakriabá e promover rupturas com os aspectos colonizadores próprios de uma tradição escolar ocidental.

Pensando nestas rupturas, me propus um (quase) deslocamento do interior da escola Xakriabá e passei a analisar a prática de produção de materiais didáticos com os índios Xakriabá no primeiro ano em que trabalhei no SIE. Observamos que muitas das atividades propostas reproduziam o modelo vigente de material didático subsidiado pelo Ministério da Educação (MEC) em atendimento aos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN), ou seja, dos livros didáticos do PNL. A partir daí, foi necessário levantar discussões acerca das práticas dos professores na escola, rememorar modos de ensinar na escola Xakriabá e as demandas levantadas por eles sobre as especificidades da educação Xakriabá. Pois a ideia de material didático ainda era construída tendo como base o modelo do livro didático que as escolas recebiam do governo. Passamos então a ampliar a ideia do que seria um material didático, um material possível de ser usado em sala de aula. Novos suportes? Sendo um suporte escrito, livro, que características este suporte carregaria para ser identificado como Xakriabá, conteúdos, formas?

Neste diálogo, foi possível compreender que o que se pretendia produzir era algo muito próprio da escola daquele povo, que portanto fosse um espelho de suas práticas, seus modos de ensinar e aprender. Um material didático claramente contrário aos que tiveram contato ao longo da vida escolar e dos que são subsidiados pelo MEC. Algo que, de certa forma, os professores já estavam fazendo ao levantar as temáticas que queriam trabalhar na construção dos materiais, mas não no interior dos materiais em si. Tão logo a necessidade de atividades puramente escritas foi entendida como uma não necessidade, os professores passaram a conduzir a produção dos materiais de uma forma muito íntima às formas tradicionais de ensinar e aprender no território. Vieram à tona, nos livros, CDs e DVDs, as contações de histórias, os brinquedos e brincadeiras, festejos, plantas, plantações, o conhecimento sobre o território, rimas.

Transpondo esta experiência do SIE para o interior das escolas nas aldeias, é possível também verificar como práticas de uma tradição escolar ocidental, também presentes na escola indígena, são aos poucos repensadas por seus professores. Atualmente, os Xakriabá organizam o currículo da escola tendo por referência a Lei de Diretrizes e Bases da Educação. Assim, encontramos nas escolas uma parte de atividades com base no PCN, proposta pela LDB, mas também uma parte específica e diferenciada, proposta pelo povo Xakriabá. A organização da parte diversificada do currículo fez surgir no plano didático-pedagógico das escolas a figura do professor de Cultura. Pereira (2013) relata que, já no primeiro curso de magistério indígena, a escola diferenciada começa a ser arquitetada pela comunidade Xakriabá, e esta diferença tem a cultura como elemento central.

Foi no processo de criação da escola diferenciada e, concomitantemente, de disciplinas que fundavam esta diferença, que a cultura passou a ser discutida mais amplamente por professores, gestores e lideranças envolvidas com os processos escolares. A publicação Xakriabá *Plantar para Colher, colher para plantar* traz relatos que nos ajudam a compreender suas formulações sobre a diferença na escola e como a ideia de cultura permeia os sentidos desta diferença.

É preciso para ser escola indígena ter mais envolvimento na cultura porque temos o jeito de ensinar, a tradição, os costumes. Se não fortalecer a cultura, não é escola diferenciada indígena Xakribá (Rosalvo Fiúza – Liderança, aldeia Sapé).

A escola indígena está boa. Para ela ser indígena de verdade falta mais fortalecimento na tradição, na cultura, nos costumes e principalmente na língua. Mas, graças a Deus, está recuperando aos poucos porque o que faz a diferença é a cultura (José Fiúza – Liderança, aldeia Itapecuru).

Escola diferenciada é aquela que não copia outras origens, mas segue hábitos e costumes de seu povo, passando a valer os conhecimentos de seus antepassados e sempre seguindo dentro de nossa escola as tradições de nosso povo. (Wanderson, aldeia Rancharia)
(Terra Indígena Xakriabá, 2013)

Nos discursos dos contadores de histórias, lideranças, professores e gestores podemos perceber que a circulação dos professores de Cultura na escola é a principal caracterização da diferença na escola Xakriabá. A instituição dos professores de Cultura na organização didática da escola foi uma negociação que durou anos. Para criar esta categoria tal qual a conceberam, os índios Xakriabá passaram por desafios que envolviam muitos questionamentos e pressões dos órgãos reguladores. Em uma noite de

conversa com Sr. Valdemar e professores de Cultura da aldeia Prata, ouvi algumas narrativas sobre a *luta* para se organizar uma educação diferenciada no território da qual transcrevi um trecho da fala de Sr. Valdemar,

Ah Mais antes num tinha professor de Cultura aqui, né? Tinha não. Depois que nós analisemo de achá praque qué. Foi difícil de criá mais... **E por que, que vocês acharam? Vocês analisaram?** É praque tinha que tê ele puquê do jeito que (inaudível) num tinha istrutura, bateu muito tempo dizeno que era iscola diferenciada sem sê, num tinha deferença nenhuma. **Como assim num tinha diferença?** É... elas ficava sem deferença. As música por inxemplo, na hora de iniciá ou de fechá, então fechava com música mesmo do branco, pur inxemplo as iscola lá fora canta o hino nacional, né?, e a iscola indígena tinha que tê a deferença. E os minino tomém num ia aprendê os custume, as tradição, do índio. [...] Algumas pessoa sabe dizê assim: “- Ó esse negocio de professô de Cultura num existe não qu’ ês nunca saiu daqui pra tê uma formação lá fora, pra tê um certificado de professô de Cultura.” A ôtra foi dizê assim: “- A iscola diferenciada num inxiste praque nunca aprendero lá fora, num recebeu certificado como ele pode atuá na iscola diferenciada?” Mais eu acho que ele istudô. E num istudô? Vê. Praque professô de Cultura não é aprendido dento de quatro parede, a iscola diferenciada ela não é aprendido lá fora, iscola diferenciada é nascido da aldeia. De dentro da aldeia O professô de Cultura tamém é de dentro da aldeia. Praque não adianta se um recebê o certificado como professô de Cultura e ele chegá na aldeia e nós avaliá ele qu’ ele não vai dá conta, intão num adianta formatura dele não, puquê a formatura do professô de Cultura é inteligência dele. É inteligência, é coisa mais buscado pelo fundo, é aquela parte que eu falei prucê de ciência. Ciência que nunca vai aprendê tudo. Que a ciência ninguém aprende tudo. Se eu vô vejo a ciência d’um jeito, o ôtro vai vê de ôtro, eu volto lá já é de ôtro, então ela continua sem fim, ninguém aprende tudo. Ciência faz parte dos incanto e as coisa ispiritual, ela num é de um jeito só. Então é, tem diferença. As veiz é... como tem uma história que diz que é história de na ciência pode uma cutia virá um rato, pode as veiz virá uma preá, tudo isso acontece, uma coisinha pequena vira um mundo que a pessoa num arrigece e uma coisinha grande se torna a virá um passarim. Intão tudo isso acontece. Intão essa parte ela é na diferença da iscola e na parte do professô de Cultura. Intão esse é o intindimento que tem é cá no campo e não é lá dentro de quatro parede. (Sr. Valdemar junho 2017)

Narrativas como esta e observações do trabalho de campo junto aos Xakriabá me mostraram que a formação do professor de Cultura não é escolar, não é exigido a ele um diploma de curso superior ou técnico, são escolhidos pela comunidade por seu envolvimento com as práticas da tradição e amplo conhecimento da cultura. O professor de Cultura ensina coisas que vão além da escola e até mesmo a precedem, muitas vezes, dessemelhantes das que encontramos nas escolas comuns, fora das aldeias. Há tanto uma diferença no conteúdo como na forma de os professores trabalharem esses conteúdos (PEREIRA, 2013. p. 17)⁶⁹. Com efeito, observam-se situações de aprendizagem diferenciados na forma como este professor trabalha. Vi que quase nunca

69 Nesta mesma pesquisa a autora identificou outros professores que abordam a cultura: o professor de artes, de práticas culturais e de uso do território.

a aula de Cultura acontece dentro da sala de aula, mas sim no espaço externo da sala, fora da escola ou de forma híbrida.

Se, a princípio, se pensou que os professores de Cultura precisavam ser os mais velhos (Pereira, 2013), hoje temos a maioria destes professores jovens. Estes novos professores também fazem parte do grupo da Juventude Xakriabá, são novos “guerreiros” que atuam nos movimentos de luta pela terra e pelos direitos indígenas. Estão intimamente envolvidos com as tradições de seu povo e muitos deles com formação escolar – alguns com formação escolar básica completa e outros em processo de formação frequentando o ensino fundamental ou médio.

É importante dizer que o professor de Cultura estabelece uma rede de relações: aprende com seus mestres – a quem chamam de professores de Cultura –, os mais velhos que, em sua maioria, são pessoas que nunca frequentaram a escola. Ele está também em constante troca com outros professores de Cultura do território, estes, por sua vez, agenciam novas trocas. Isso talvez explique a presença de muitos professores de Cultura jovens que passaram a atuar na escola recentemente. Muitos deles acompanharam por muito tempo professores de Cultura mais velhos pelo interesse que tinham em aprofundar os saberes. Ainda hoje, já como professores nas escolas, não quebraram esta dinâmica de aprendizado que nos remete à imagem de uma rede colaborativa onde também se aprende e se reconhece com e na experiência do outro. São jovens que pelo envolvimento com a “cultura” estão-se tornando grandes conhecedores dos “*costumes*” e “tradições” de seu povo.⁷⁰

70 Vale lembrar que muitos professores jovens de outras disciplinas também estão intimamente envolvidos com a Cultura Xakriabá e com sua circulação nas escolas, se tornando também grandes conhecedores.



Figura 24: Deda Xakriabá e Romildo Xakriabá trabalham em parceria no preparo da aula de Cultura. Aldeia Imbaúba. Foto autora, junho 2017.

5.3.1. Peço licença para um parêntese, (Mas de que cultura e tradição eles estão falando?)

Nos dias em terras Xakriabá acompanhando Sr. Valdemar e os outros professores de Cultura da aldeia Prata, ouvi frequentemente as palavras *cultura*, *tradição* e *costumes*. Segundo eles, trabalhavam e eram procurados para falar da “*tradição Xakriabá*”, dos “*costumes Xakriabá*”, da “*cultura Xakriabá*”. Eles misturavam estas expressões e diversas vezes desconfiei que eram usadas como sinônimos. Neste ponto, eu também já desconfiava que as *narrativas da luta* diziam respeito a uma retomada não apenas territorial, mas também cultural, em que novamente ideias como cultura, tradição e costumes manifestavam-se a todo momento. Percebi que eu precisava organizar estas ideias para melhor compreender os significados dados a elas pelos Xakriabá.

Um dia conversando com Sr. Valdemar, já ansiosa por decifrar os códigos acima, eu tinha o gravador ligado e queria aproveitar o momento para fazer a pergunta. Mesmo estando convicta de que as observações talvez me dariam muito mais respostas do que uma simples pergunta, afinal eu já tinha minhas hipóteses acerca do assunto, eu

ainda queria perguntar. Ele estava falando de como viviam os *antigos* e novamente revelava-se o “trio” de palavras, que neste ponto já soavam como inquietantes para mim. Foi quando veio o silêncio:

Mas e cultura e tradição, o quê que é? Cultura com a tradição é uma só. E a tradição é ligada na cultura. A tradição que a pessoa usa é o costume dele, então é uma cultura. Pruque ó, as pessoa não índio ele tem a cultura deles, o que ele usa, que ele cresce de piqueno criado mais os pai veno virá uma cultura, agora se ele mudá é puquê ele qué, mas ele vai pegá o estatuto que ele foi criado. Às veiz tem um jove aqui mais ele nunca, se ele quisé ele nunca vai isquecê do jeito que nós foi criado [...] É um vivê, puquê se saí o grupo Xakriabá entrá lá na cidade cê separa ele de longe, cê óia o jeito, ês anda mais em grupo, é junto e... e aí condo cê chega na casa cê vê as diferença. Pruque as casa de pessoal branco num tem nada dipindurado assim ne parede, de índio tem. Então é costume. Cê vê fugão a lenha, fugão a lenha nessas casa é difícil tê, casa de índio tem. Tem ôta coisa, a casa do índio é pr'ocê chegá a madrugada a hora que o galo canta, cê chegá cê num vê a flecha do fogo acesa. O que tem aquele costume mais antigo, madrugada cê pode tê na certeza que ele tá acordado. (Sr. Valdemar, junho 2017)

Certa do cuidado que eu deveria ter para chegar a um entendimento do que significavam estes termos para o coletivo e não a partir de um ponto de vista individual, e de que eu estava somente começando o trabalho de campo, não busquei conclusões naquele momento. Procurei captar os sentidos dados à cultura, à tradição e aos costumes nas conversas e observações que fiz também na aldeia Imbaúba I, com Deda e com os outros professores de Cultura que o acompanhavam.

Santos (2010) procurou em sua investigação compreender a ideia de cultura para os Xakriabá. Na sua experiência etnográfica, compreendeu que o que os índio Xakriabá entendiam como cultura era construído nas interações com outras agências, outros povos e “culturas”. O autor percebeu que havia um consenso entre os índios Xakriabá de que tinham perdido a cultura e que, estando perdida a cultura, precisaria ser levantada, retomada. Assim, a ideia de cultura entre eles estava intimamente relacionada ao processo de *levantamento da cultura* em que buscam *retomar* os conhecimentos dos antigos, estes conhecimentos podem ser tanto um artesanato, como uma pintura corporal, a língua... Para tanto, estabelecem uma rede de relações entre eles, outros povos ou até mesmo não-índios trabalhando com instituições parceiras. Foi neste processo que os Xakriabá passaram a apontar determinados aspectos importantes à sua trajetória enquanto grupo, como, por exemplo, a relação com os mais velhos e com as reminiscências dos seus antepassados.

No cenário Xakriabá,⁷¹ a ideia de cultura ganha força, em um primeiro momento, à medida que, nos contextos de relação com os brancos, necessitavam provar sua indianidade durante o processo de reconhecimento do território. O processo de *mistura*, que no caso Xakriabá foi produtor de uma identidade, também nos dá um importante panorama do que os índios Xakriabá chamam de cultura. Afinal, vemos que a relação com a diferença se deu na incorporação de pessoas e conseqüentemente de costumes *de fora*. Neste sentido, é possível afirmar que *cultura*, na definição antropológica do termo, passa a fazer sentido para este povo no encontro com não índios.

Na acepção antropológica, o conceito de *cultura* percorreu um longo percurso histórico. Do século XIX, quando a antropologia toma para si o estudo da cultura, até os dias atuais, muitas formulações foram empregadas para o entendimento da cultura. Por sua realização como expressão da diferença, o termo *cultura* é constantemente atualizado. Na concepção de Geertz (1989), *cultura* é entendida como o processo pelo qual o homem confere sentidos ao mundo. Símbolos pelos quais indivíduos, sociedades e grupos identificam e organizam sua realidade. Sendo assim, através da cultura, o homem pratica a sua realidade. Conforme aponta Geertz, a cultura não pode ser considerada um conjunto de comportamentos concretos, seus símbolos ganham sentido no compartilhamento e nos significados que os grupos atribuem a eles e, portanto, estão em constante transformação.

Roy Wagner (2017), ao nos dizer de invenção da cultura – mas não invenção no sentido do que não é real ou do que é artificial, e sim a invenção como capacidade criativa; inventividade, capacidade de criar e colocar em prática –, nos chama a atenção para o fato de que o termo *cultura* por sua ambigüidade e seu sentido metafórico pode estabelecer dicotomias. A exemplo, entre invenção e convenção, pode ser uma invenção dos modos de vida e da própria vida, mas também algo que condiciona e fixa. Cultura é uma noção incorporada, um conjunto de convenções compartilhadas para dizer dos costumes, histórias, modos de fazer, enfim tudo o que é compreendido em suas vidas e, fazendo um deslocamento para o contexto atual, também para defender seus direitos e seus modos de viver e estar no mundo. O autor nos diz da necessidade da invenção da cultura para que os sujeitos possam abrir canais de comunicação entre diferentes contextos de cultura.

71 E também em outros contextos indígenas, conforme aponta Cohn (2014) e Santos (2014).

Podemos então pensar a proposição de Manuela Carneiro da Cunha (2009). A autora faz pensar como a noção de cultura é transformada e incorporada pelos povos indígenas e nos chama a atenção sobre os significados que a cultura assume nestes grupos. Pensando em formas de abrir canais de discussão e entendimento dos conflitos que situações de contato inter étnicos podem suscitar, a autora faz uma importante distinção entre *cultura* e “*cultura*” (com aspas), construindo interfaces interessantes para a compreensão de formas diversas de vida e de se relacionar com o saber, como é o caso dos diferentes grupos indígenas. A autora afirma existir uma expressiva dessemelhança entre as duas, mesmo que possamos identificar enunciações não tão distintas entre ambas, *cultura* e “*cultura*” não pertencem a um mesmo universo de discurso.

Ainda que sejam diferentes, como aponta Cunha (2009), *cultura* e “*cultura*” podem coexistir e as pessoas têm consciência de sua própria “*cultura*” ou alguma coisa parecida e também vivem na *cultura*. Ou seja, as pessoas tendem a viver ao mesmo tempo na “*cultura*” e na *cultura*. O pensar sobre a cultura tem efeitos dinâmicos, tanto sobre aquilo que ela reflete – cultura, no caso – como sobre as próprias metacategorias como “*cultura*” (CUNHA, 2009, p. 359-363). Assim, podemos entender a “*cultura*” como uma metalinguagem, ao mesmo tempo que os grupos indígenas utilizam esta ideia internamente em suas vivências cotidianas, também a utilizam de forma política para reivindicar direitos em situações de contato com o não índio, em um campo de permanentes negociações.

Em um levantamento sobre os usos e significados de cultura no interior dos grupos sociais, Barros (2009) elabora uma noção que julgo ser interessante aqui,

Como fenômeno anterior e exterior ao indivíduo, a cultura realiza-se quando incorporada e tornada identidade. Nessa linha de raciocínio, é possível afirmar que não existem culturas estáticas; existem, sim, sociedades em que o lembrar ocupa centralidade estruturante e outras em que a memória possui menor pregnância do passado, caracterizando-se pela multicentralidade. Lembrar e esquecer são, no entanto, dois momentos de toda e qualquer cultura. (BARROS, 2009, p.28)

Desta forma, a faculdade de lembrar e esquecer numa dada cultura transforma seus repertórios trazendo aos indivíduos novas possibilidades de vida entre si e no meio em que vivem. A cultura pode ser assim transformada, reinventada pelas reminiscências do passado e pelas vivências do presente. Como a ideia de “repertório” articulada por Taylor (2013), já descrita anteriormente, e como a ideia de invenção fomentada por

Wagner (2017), citada nesta sessão. Neste ponto, gostaria de retomar a prerrogativa deste último para dizer de tradição, esta estaria na mesma linha da cultura, seria inventada. Tomarei como base as ideias do historiador Éric Hobsbawn.

No que diz respeito à tradição, Hobsbawn (2017) se utiliza do termo “tradição inventada”. Propondo sua utilização em um sentido mais amplo, o termo inclui as tradições propriamente inventadas, construídas e institucionalizadas e também as tradições que surgem “repentinamente” e, da mesma forma, se estabelecem como as outras (construídas e institucionalizadas). O autor entende a tradição inventada como um conjunto de práticas de natureza ritual ou simbólica; estas práticas teriam por objetivo incorporar valores e comportamentos definidos por meio da repetição em um processo de “continuidade em relação ao passado”.

O autor explica o aspecto de invariabilidade das tradições, impondo práticas fixas como as repetições, em oposição ao costume, caracterizado por não impedir inovações e mudar até certo ponto. Mas o costume é limitado pela “exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente”,⁷² tendo assim a função de continuidade histórica. Destaca ainda que é relativamente desconhecido o processo pelo qual os complexos simbólicos e rituais são criados, considerando que a invenção de tradições seria um meio de formalização e ritualização sempre se referindo ao passado, mesmo que pela repetição. Contudo, acredita-se que a invenção das tradições produza sempre novos padrões quando as velhas tradições perdem a capacidade de serem flexíveis e adaptáveis.

No caso das elaborações sobre cultura, tradição e costumes no contexto do povo Xakriabá, não podemos perder de vista sua extensa capacidade de reinventar-se, mas sempre em conexão com as práticas e as comunicações simbólicas do tempo dos *antigos*. Não como um movimento nostálgico de voltar para o passado, mas de voltar ao passado revisitando a memória e performatizando os tempos na busca do bem viver. Observo ainda, entre os contadores de histórias professores de Cultura, o uso destes termos como sinônimos. Neste caso, optei por assim utilizá-los nesta pesquisa.

72 HOBSBAWN, 2017, p. 8-13

5.4 Professor de Cultura ou contador de histórias: modos de aprendizagem e performance

É... Então condo a gente aprendeu, que hoje os jovem é o sentido deles é menos de que a gente naqueles tempo. **Menos?** Menos, que cê fala uma coisa pra ele amanhã se procurá eles num sabe contá. E eu tem coisa muito em antes de eu com 7 ano ainda lembro. E aí o quê que acontecia, é ... os mais véio ês ‘cendia um forgo no terrero da casa e ajuntava uma roda de gente ali e aí saía muitcha história. Ês ia contá história e a gente ali no meio presente a gente ia aprendeno. E aí a gente guarda na mimória, achava que aquilo era pra tá passano tempo, mais que podia.... num ia sê a deversão pro dia de amanhã, mais tinha servidão. Por isso que é bão guardá as coisa, porque se perdê largá lá como nada... Cumeçá pela ‘quela caverna que nós foi lá. Eu com 13 ano fui mais pai caçá no mato e passamo lá. Aí tinha aquelas pintura eu proguntei ele: “- Pai, quem é que feiz isso?” Ele disse: “- Isso aí foi os caboclo véio, muito antigo, isso tem muitchos ano. Aí passô bem ligero. Com 13 ano. já com quais chegando nos 60 eu alembrei daquilo e aí tô veno o povo ficá rasteano: “- Tem que vortá a cultura, pintura de Xakriabá.” Aí eu cumecei levá gente lá. E essas pintura foi tirado mais lá. Pruque ali teve uma parte que o fogo discascô ela, tinha mais, fogo quemô naquele pé ali isquentô e fofô a pedra, derrubô. Aí a história aquel’s véio sentava e contava história, cada um contava uma história e aí é que foi guardano e chegô um tempo que a gente tomém, chegô a idade, chegô um ponto de contá história, história do passado. Puquê como diga, como falam: “- Eu quero presença de ‘prendê coisas nova.” Mais num é. Então tem que guardá o que era pruque pra nós i no estatuto do índio, intão nós se perdemo alguma coisa mais tem que preservá ao meno o que nós sabe e o que nós tem, pra num cabá. Pruque se não a gente num têsse ia oiá só coisa moderna de hoje, aí a gente larga tudo perde. Aí é pruque no tempo que os animais falava então acunticia. O cuei tava cumeno a horta do André, aí armô um lá, ele caiu lá. Condo a raposa ia passano, ele garrô danô uns pulim no ar, falano assim: “- Cada pulo qu’eu dô mil réis qu’eu ganho. Aí a raposa parô e falô: “- Amigo cuei o quê que cê tá fazeno aí balançano pra lá e pra cá?” Ele disse: “- Ê dona Girarda, eu aqui tô ganhano muito dinheiro! Cada pulo que eu dô um mil réis qu’eu ganho.” Ela ficô assim: “- Êta amigo cuei cê podia me dá’i pr’eu ganhá um dinheiro, tô pricisano dum pôco de dinheiro, tô na miséria, cê podia me dá.” El’ disse: “- Tira isso daqui do meu pescoço e põe no seu.” Aí condo o dono da horta vinha chamá a muié, pegô disse: “- Ahhh, eu pensei que era o amigo cuei e é ocê, né? Pera ainda! Saiu tirô umas vara e pegô a raposa deu um coro, sortô ela saiu correno e o cuei tava longe. Intregô a surra qu’ele ia levá passô pr’ela. Ela apanhô sem ela tá cumeno nada (risos). (Sr. Valdemar, entrevista junho 2017)

Os ensinamentos de Sr. Valdemar eram assim, cheios de história. Com Deda, não era diferente. Estes homens-memória Xakriabá têm uma palavra sábia e encantadora. Na narrativa de Sr. Valdemar, ouvi como ele aprendeu as histórias que conta hoje. Ele escutava-as ao pé do fogo, da voz poética dos mais velhos. Guardou na “mimória” o que lhe foi contado e que hoje repete aos jovens, mesmo sabendo que “o sentido deles é menos”. Como menos não é nenhum, Sr. Valdemar segue contando desde que chegou a sua hora, a idade de contar. Não só as histórias ele aprendeu, mas também o valor do que foi deixado pelos antigos, os *presentes*. Nosso velho contador de

histórias professor de Cultura nos mostra como aprendeu a respeitar e preservar a memória de seu povo, o seu patrimônio, ouvindo e observando o comportamento dos mais velhos, como o de seu pai na *lapa* ao ver as pinturas que ali tinham, olhou e “passô ligero”.

Ele ensina que o divertimento e a vida cotidiana educam para o valor das coisas, do passado e do presente, ele conta algo do passado constitutivo da identidade e da cultura daquele povo. Mas, ele também aprende na coletividade a mostrar o que sabe quando o *nós Xakriabá* procura, por seus traços identitários, seus elementos de valor histórico e social. Nos risos largos dados com a história do “cui e da raposa”, desenrola-se a aprendizagem com Sr. Valdemar. “- Sr. Valdemar, conte uma aí pra nós?” E ele começa, em prosa ou em rima, a desfiar a memória. Assim se aprende na prática com este narrador. Assim, Deda, jovem contador de histórias professor de cultura, geração anterior à de Sr. Valdemar, aprende e ensina às crianças e jovens de gerações anteriores à sua. Seus saberes ecoam em devir pelo corpo, pela fala, pelo canto e seguem no movimento onde “o corpo puxa a língua”.

Em visita à escola da aldeia Prata, em junho de 2017, presenciei as aulas de Cultura, quando Sr. Valdemar foi chamado para ensinar a fazer Uru com a trança da palha do coco cabeçudo. O Uru é uma bolsa de palha com alça, muito útil para carregar alimentos e frutos coletados na mata, entre outras utilidades. A retirada da palha envolve toda uma técnica e ciência Xakriabá que deve ser seguida com rigor para que se mantenha o equilíbrio do território sem riscos de desmatamentos e extinção de animais. Segundo os outros professores de Cultura que tinham organizado a atividade, esta aula envolvia três etapas: a retirada da palha no mato, o trançado e a entrevista, todas elas com Sr. Valdemar.

A aula teve início numa segunda-feira, quando os alunos foram avisados na escola da caminhada no mato para retirar a palha do coco cabeçudo. O professor ressaltou a importância da participação dos alunos nesta etapa, uma vez que somente Sr. Valdemar sabia esta ciência e que havia necessidade de outros aprenderem. Porém, por questões de distância do local, onde tinham condições de retirar a palha sem provocar maiores impactos no ambiente, e a falta de transporte para todos, desta vez os alunos não iriam e os professores tentariam fazer um vídeo desta etapa para mostrar. Na terça-feira, Sr. Valdemar partiu acompanhado de um vizinho na retirada da palha, segundo ele, os outros estavam sem transporte para acompanhá-los e iriam somente os dois.

Na quarta-feira, o encontro com Sr. Valdemar na escola envolveu toda a aldeia, os alunos da escola de várias idades, crianças e adolescentes, jovens, adultos, mulheres e homens, professores jovens e mais velhos. Primeiro, todos observam em silêncio o saber fazer nas mãos de Sr. Valdemar. Era o primeiro dia que eu acompanhava uma atividade das aulas de Cultura e me impressionou o silêncio. A forma como todos olhavam atentamente, sem falar nada, Sr. Valdemar. Somente observavam – eu nunca tinha vivido aquele silêncio dentro de uma escola com tantas crianças fazendo uma atividade. Durante muito tempo, permaneceram assim em total quietude e concentração. Depois dos olhares atentos e silenciosos, aos poucos, os observadores iam pegando a palha na tentativa de executar o trançado ainda em calma.

Passado um tempo, enquanto trançavam juntos, vez ou outra faziam perguntas a Sr. Valdemar sobre os caminhos da palha nas mãos. Na dificuldade, retomavam a observação e começavam de novo. As crianças, mãos pequenas, trabalhavam as tiras de palha com paciência, mesmo quando escorregavam entre os dedos pequeninos. Quando isso acontecia, riam de si mesmas e começavam outra vez. Algumas adolescentes se juntavam para trançar em grupo, criando novas formas de trançar, arquitetando um Uru diferente. Sr. Valdemar, concentrado, trançava sem parar. Uru pronto, todos exibiam com um sorriso. E assim muitos foram produzidos, pequenos, tortos, grandes, de trançados firmes e também frouxos. Quando o jovem professor de Cultura Dequinha se juntou ao grupo com seus alunos, vieram também os cantos Xakriabá que compunham a proposta de trabalho da sua aula naquele dia. Assim, terminamos a manhã com muitos Urus e muita música.

Em outro dia da semana, Sr. Valdemar é chamado às salas de aula para uma entrevista. Os alunos fizeram diversas perguntas sobre as tradições Xakriabá, não só sobre o Uru. Todos tinham registrado em seus cadernos as perguntas que gostariam de fazer, criando assim um roteiro de entrevista. À medida que Sr. Valdemar ia respondendo às perguntas, os alunos anotavam as respostas. Senti-me surpreendida ao ter perguntas direcionadas a mim, minha presença aguçava a curiosidade de todos desde o primeiro dia, muito mais do que eu imaginava. Queriam saber o que eu estava fazendo ali, como eu me sentia, de onde eu vinha, como era o meu lugar. Foi um momento muito rico e algumas perguntas Sr. Valdemar não pode responder, pois faziam parte do *segredo*, para saber determinadas coisas há que se ter a idade certa.

Como se pode ver, na aula em que aprendem a trançar Uru, os alunos e

professores estão inseridos em um ambiente escolar onde a pesquisa se faz presente na ordem prática e teórica, envolvendo uma atividade própria das tradições Xakriabá, de relevância para a vida no território. É interessante ressaltar que esta aula, com ocasiões de praticar o saber fazer e de entrevistar, foi aberta a toda a aldeia com anúncio da presença de Sr. Valdemar na escola dias antes da atividade. O planejamento da aula em três etapas propiciava a presença de não estudantes em todas elas ou nas etapas em que podiam estar presentes.

Observei na aula modos de aprendizagem fundados basicamente na transmissão oral do conhecimento com e na prática. Ao trabalhar com pessoas de todas as idades, estudantes e não estudantes, a dinâmica da aula, a forma como Sr. Valdemar conduz a atividade reflete uma forma totalmente diferente às formas escolares ocidentais de transmitir conhecimento. O espaço físico é a escola, mas a forma como aprendem as crianças e os adultos não difere da forma cotidiana de transmissão do conhecimento nas aldeias, um saber que se constrói na experiência vivida, na experimentação.



Figura 25: Aula de Cultura na Escola Estadual Indígena Oyatomorim. Sr. Valdemar e os professores de Cultura da Escola Estadual Indígena Oyatomorim trançando palha para fazer Uru. Foto autora, 2017.



Figura 33 Aula de Cultura na Escola Estadual Indígena Oyatomorim. Alunos, professores e outros indígenas da aldeia Prata aprendem a trançar palha para fazer Uru. Foto autora, 2017.

Pude interpretar estas premissas em diversas situações de campo entre os Xakriabá. Uma delas é a *noite cultural* com roda de batuque na aldeia Prata, onde crianças, velhos, jovens e adultos de toda a aldeia se reúnem para aprender alguma *coisa da tradição*. São organizadas pelos professores de Cultura e, às vezes, as temáticas dos encontros são estabelecidas de acordo com o calendário escolar, como no caso desta noite cultural em que também praticavam para apresentar na cidade. Deixar a aldeia para ir à cidade dançar o batuque foi uma ação desencadeada por uma proposta de participação mais efetiva dos indígenas na festa de São João, padroeiro da cidade de São João das Missões. Esta participação se configurou no trabalho das escolas estaduais indígenas apresentarem danças tradicionais do território.

A presença de uma família de batuqueiros na aldeia Prata já fazia ressoar na escola o desejo de “aprender” o batuque, segundo relatou o professor Osmar, conhecido como Nenzão. Isso ocorre apoiado na perspectiva de valorização e preservação da tradição, já que o batuque é uma importante singularidade da cultura e identidade do povo Xakriabá. Mas o fato de terem de se apresentar na cidade deslocou a prática mais periódica do batuque por toda a aldeia do campo do desejo para o campo da prática, fazendo com que a escola, através de seus professores de Cultura e da organização da família de batuqueiros, concentrasse os esforços neste aprendizado naquele instante. Além das pessoas da comunidade da aldeia Prata, observo a presença de Deda e como sua participação, e de alguns anciãos e anciãs, são imprescindíveis para que a roda

aconteça. Sem a presença dos mesmos, não seria possível o estudo do batuque, pois são eles que trazem os conhecimentos e estavam ali para vivenciar mas, sobretudo, para ensinar.

Na noite do batuque, a roda acontece como num ritual, a leitura que faço da participação de Deda é que, para além de seus conhecimentos sobre o batuque que seriam ali compartilhados, seu profundo envolvimento com as “forças espirituais” e os rituais tradicionais Xakriabá são também fundamentais para aquela hora. Como um mestre ritual, Deda faz a abertura, o acompanhamento e o fechamento do trabalho. A minha presença faz surgir um momento de apresentação individual, em que as pessoas, além de falarem seus nomes, fizeram pequenos discursos sobre como viam a importância de estar ali. Capturei algumas falas que reproduzo aqui.

[...] é um trabalho feito em todo o território Xakriabá buscando com os nossos anciões sobre os nossos conhecimentos, parteiras, raizeiros, batuqueiros, contadores de histórias... fomos obrigados a deixar de falar a nossa língua, praticar os nossos rituais, a nossa cultura, por ameaças, se a gente falasse que era indígenas a gente levava uma surra e agora não, agora a gente pode falar e fazer as nossa danças, é muito bom ter os jovens aqui aprendendo, agradeço aos nossos anciões por passar os conhecimentos e vamos passar pra frente (Deda Xakriabá, professor de cultura, aldeia Imbaúba e Brejo Mata Fome).

Esse grupo a gente fez junto com Sr. Valdemar para o fortalecimento da nossa cultura, a gente enfrenta muita dificuldade lá fora e isso faz com que a gente fortaleça cada vez mais a nossa cultura e a nossa luta... com a força dos nossos espíritos a gente consegue qualquer coisa (Dequinha Xakriabá, professor de uso do território, aldeia Prata).

Nossa cultura é antiga, mas com o contato com o branco lá fora a gente deixou um pouco a nossa cultura. Mas a gente tem que saber que a cultura é o nosso direito... então agora a gente tem que buscar como era os antigos e saber da nossa cultura como nós podemos fazer hoje (Luiz Xakriabá, aldeia Prata).

Eu dou o maior apoio pros jovens que estão aprendendo a cultura e espero que eles sigam em frente com a nossa cultura (Dona Célia Xakriabá, aldeia Prata).

(Diário de campo, junho de 2017)

Durante a roda de batuque, os professores de Cultura e os mais velhos vão puxando alguns cantos e orientam para que as crianças e os jovens escutem com atenção e repitam para que possam memorizar as rimas, mas não parem o “movimento de como é mesmo na hora de dançar”, segundo eles, “se não dança, fica mais difícil de aprender, o corpo puxa a língua”. Na roda de batuque aprende-se fazendo. Na aldeia Prata, majoritariamente, os homens puxam o canto e tocam as caixas, as mulheres sambadeiras

respondem o coro e marcam também o ritmo com as palmas. No decorrer da noite, algumas pessoas enfatizavam como aquele batuque estava diferente do batuque dos mais velhos e que o grupo deveria “buscar aprender a fazer como era antigamente, para ficar com poucas diferenças, porque se não, não era o batuque”. A dança em movimento circular faz ecoar cantos tradicionais e uma performance da cultura pautada não somente em reminiscências, mas também na criação do novo, de uma nova realidade, em um novo espaço-tempo. Em dado momento da roda, o professor de Cultura Nenzão diz:

Ó gente, essa roda é pra nós, mas é também pra nossa apresentação em Missões, nós temos que fazer bonito na hora de mostrar o povo Xakriabá, a nossa cultura que nós temos. Segunda-feira nós vamos pintar, a aula vai ser lá embaixo na parte da manhã – se referindo à escola velha que eles chamam de anexo – e todo mundo que vai apresentar lá em Missões tem que pintar, não podemos estar despreparados” (Diário de campo, junho 2017)

Nesta noite de batuque, percebi o quanto nos discursos de apresentação, são muito presentes palavras e expressões – “conhecimento”, “fortalecimento da luta”, “buscar com os antigos”, “com o contato com o branco lá fora” –, que clarificam como o entendimento de cultura está ligado a um processo de *retomada* e a partir de uma relação de alteridade, de contato com o outro, “o diferente”. As palavras do professor de Cultura Nenzão, ao mesmo tempo que nos remetem às formas como os Xakriabá empreendem a *cultura* e a “*cultura*”, também mostram a dimensão espiritual e sagrada que existe nas formas como manifestam as suas tradições. As orações, os cantos indígenas, as pinturas corporais, a dança, os cantos do batuque, os corpos performatizados são uma forma de trazer a força ancestral, a espiritualidade e identidade para o grupo.



Figura 41: Roda de Batuque, Grupo de Cultura da Prata. Escola Estadual Indígena Oyatomorim, escola vinculada da Aldeia Riacho Comprido. Foto autora, 2017

No dia da apresentação em São João das Missões, a imagem que temos do grupo da aldeia Prata é composta de vestimentas tradicionais, pinturas corporais, bordunas, cocares. O canto e a dança saem com a energia de um sopro vital, o grupo sempre junto enquanto está na cidade faz a sua apresentação em praça pública sem o ritual, para as pessoas que a assistiam reservaram apenas o batuque.



Figura 42: Roda de Batuque em São João das Missões. Professores de Cultura, alunos da Escola Estadual Indígena Oyatomorim (sede), Aldeia Prata. Foto autora, 2017



Figura 50: Sr. Valdemar, professores de Cultura e alunos da Escola Estadual Indígena Oyatomorim se preparam para o Batuque em São João das Missões. Foto: autora.

Retornando da festa em São João das Missões para a aldeia Prata, pergunto a um professor de Cultura como foi a apresentação, o que ele achou daquela noite. Rapidamente ele me respondeu que “[...] foi bom, da nossa parte foi bom, mas na verdade foi mais ou menos, porque o Padre ficou pedindo para ser rápido por causa da hora do bingo, não teve os cantos e a oração antes, aí não ficou completo, faltou uma parte.” (DIÁRIO DE CAMPO, junho de 2017). Esta fala é figurativa ao nos mostrar como não existe uma separação entre fazer e somente “apresentar” o batuque. Todo o processo, ensaio e apresentação, foi considerado por eles uma experiência completa, trazendo referências do conhecimento Xakriabá, da inventividade e criatividade no saber fazer deste povo.

As rodas de batuque que acompanhei estavam na programação das “noites culturais”, “rodas de conversa” ou “encontros de cultura”. No caso da aldeia Prata, aconteceram com mais frequência no mês de junho, devido às comemorações de São João. São aulas, e quando acontecem fora do espaço físico da escola, os alunos que quiserem e puderem participar têm essa liberdade, também os outros professores podem ou não participar com suas turmas. Essas situações são negociadas. Na roda de batuque

da aldeia Prata, pude ouvir a orientação: “Então, gente, aqui é uma aula, os que ficaram aqui amanhã na escola conta como foi, faz uma apresentação do jeito que achar que fica bom falando para os outros, assim fala também para o professor que teve aula aqui com nós para não ficar prejudicado.” (DIÁRIO DE CAMPO, junho de 2017). O comentário de Deda nos mostra como as situações de ensino e aprendizagem são mediadas pelos modos de ensinar e aprender na oralidade e não somente pelas práticas da sala de aula geralmente mediadas pela escrita. Mas não é o caso de estabelecer dicotomias entre diferentes modos de aprender, pela oralidade e pela escrita. A escrita também se faz presente como podemos observar na fala de Deda,

[...] se caso os professores de Cultura fazêsse uma noite cultural aqueles alunos não fosse, num era todos que ia, mais aqueles que coseguiam í até um ponto onde a gente fazia as noite culturais, tinha essa justificativa. Aí então já avisava nas escolas, tal dia tem uma noite cultural, né?, se é no Brejo, Imbauba, se é nas Pedrinhas ou Rancharia, aí já sabia. Quando era no ôtro dia, porque aqui os professô de Cultura conversava com os alunos, aqueles que já consegue escrevê querê levá um papel pra escrevê leva, mais se não é... fica bem atento, não desperdiça esse tempo de saí da sala de aula praque lá também na noite cultural é uma aula,né?, é diferenciada mais é uma aula. Aí lá, ficá todos atento todo momento, aproximá dos anciões e também aproveitá o máximo e tentá memorizá. Pruque uma das melhó forma é quando a gente repassa e as pessoas que tá ali consegue acatá, né?, se não consegui acatá pela primeira vez, mais que de ôtra oportunidade. Pede também mais informações pra que fique informado de tudo. Pruque é muito melhó a gente aprendê na prática, aqui para nós indigena, né?, a gente aprendê na prática e levá guardá pra sempre. Carregá com a gente para o que precisá, de que a gente escrevê no papel, depois chegá um dia que a gente procurá aquilo no papel pra gente dá uma lida, se a gente não conseguiu pegá, e aquele papel rasgá ou desaparecê, num sabê onde que guardô. Então, isso a gente sempre orienta eles, a gente conversô com eles e pedimos pra não ficá esse espaço vago, né?, sem a justificativa da sala de aula. Ou que seja a noite, ou que seja quando eles chegá pelo menos pelo ôtro dia, é escrevê no caderno tudo aquilo que eles conseguiu, os pontos mais importante daquela noite cultural e repassá pro professô que tava atuano na sala de aula com eles que seria naquele dia que ele não foi pra aula, mais tambem é uma ôtra aula que ele tava buscano conhecimento. Isso é muito rico, né?, e muito, se ganhô muito com isso, ficô informado e... o interesse também da juventude também quando a gente faiz dessa forma, vê que ele já tem um pensamento voltado mais amadurecido, pra buscá os direitos. (Deda Xakriabá, junho 2017)

O contador de histórias professor de Cultura nos diz sobre aprender na prática. Seu relato de como acontecem as aulas de Cultura nas *noites culturais* nos dá um vasto panorama sobre a forma como a oralidade e a escrita se relacionam nos processos de transmissão do conhecimento nas práticas empreendidas pelos professores de Cultura. Percebemos que há uma inter-relação entre oralidade e escrita, podemos verificar como estes dois sistemas alimentam e produzem um ao outro. O ato de registrar a memória

passada por meio de práticas mnemônicas é tão central quanto o de escrever. Deste modo, os sistemas da oralidade e da escrita não estão fora à lógica um do outro, em posições antagônicas ou opostas.

Chama-me especialmente atenção a ênfase de Deda ao dizer: “Pruque é muito melhó a gente aprendê na prática, aqui para nós indígena, né?, a gente aprendê na prática e levá guardá para sempre.” Para analisar esta frase, retomamos os termos de uma cultura acústica, onde os meios de aprender estão ainda conservados pelo discurso oral e pela memória – “Pruque é muito melhó a gente aprendê na prática...” –, vemos neste caso como a cultura se relaciona de forma estrita com a memória no armazenamento e na transmissão de informações. Temos a clareza do narrador de que o colonialismo nas Américas rejeita qualquer outra forma de conhecimento que não seja a escrita – “... aqui para nós indígena, né?” –, a escrita fixa, e para os colonizadores a memória depende da escrita. Mas ao passo que a escrita fixa, por sua materialidade ela pode se perder, o “arquivo” pode se deteriorar pela ação do tempo. Por fim, temos a função da memória, o armazenamento – “... levá guardá para sempre.” E se o que se guarda no mais profundo da memória pode ser esquecido, pela prática se pode rememorar, pela repetição é possível não esquecer.

É viável ainda interpretar a ênfase dada à importância do registro escrito do que se aprendeu na *noite cultural* como uma forma de memorização pela repetição. Uma vez que é necessário escrever sobre o que se aprendeu para entregar ao outro professor como justificativa, aqui teríamos o suporte escrito como uma alternativa a um método muito peculiar de memorização no discurso oral, a repetição. Temos nestes casos a oralidade e a escrita em constante interação como também foi possível verificar nas análises das publicações Xakriabá.

Atividades de pesquisa são constantes no cotidiano das escolas Xakriabá. Tendo em vista as práticas dos professores de Cultura, é possível afirmar que a qualidade de investigar é um de seus principais atributos. A importância da pesquisa com os mais velhos ou pessoas conhecedoras de determinado tipo de tradição ou costume é passada às crianças e jovens, que passam a praticar a investigação nas próprias vivências cotidianas das aldeias. Por muitos momentos, presenciei os professores de Cultura contando aos alunos como fizeram para aprender, a metodologia que utilizaram para saber mais sobre a cultura Xakriabá, os cuidados e prudências necessários ao saber fazer e ao abordarem uma pessoa mais velha. Neste aspecto, chamou-me atenção as limitações que algumas pessoas trazem consigo de saber certo tipo de conhecimento

tradicional, ora pela idade, ora por impedimentos constatados pelo Pajé quando a criança nasce. Estes impedimentos variam, podem ser pelo sexo, até o sujeito adquirir determinada idade ou por toda a vida.

As demandas pela manutenção e valorização dos conhecimentos, das culturas, das tradições e dos valores tradicionais próprios deste povo indígena fica, na escola, a cargo das práticas e dos modos de aprendizagem que envolvem, principalmente, os professores de Cultura. A escola se coloca a tarefa de valorizar e preservar a cultura,

[...] a experiência nossa, do professor de Cultura, ele tem um papel muito importante, porque ele num senta dentro de quatro paredes para aprendê, a aprendizagem do professor de Cultura é igual aquela de ontem, sê conhecedô, aí é o professor de cultura. Ele num pode sê escolhido por lá de fora, é nós, e nem pode dizê, olha ele foi formado recebeu um certificado não, não existe. Porque o que aconteceu é isso, quando veio o estatuto do índio tê a escola diferenciada, a diferença só vai assim com o professor de Cultura, o insinamento pela cultura. E aí se ele aprendê dentro das quatro parede ele não tem cultura e aí tem que tê o professor de Cultura. Igual tem aqueles menino ali, isso ali é insinado pelo professor de Cultura [referindo-se ao grupo de estudo do batuque que acontece quinzenalmente às quintas-feiras], então o professor de Cultura tem que i lá e fazê aquilo. Fazê a pintura e insiná pintá. [...] Aí eu falei pra ele: professor de Cultura num aprende dentro de quatro parede e nem é obrigado de tá lá todo dia. E o dia que ele mudá os pé pra i lá, ele vai e pergunta, fala pros ôtro os que tá lá, eles num intende, pensa que eles é mais, mas se ele chegá lá e dizê: - Amanhã eu quero esse grupo pra i num passeio, qualqué lugá, numa nascente. Aquele dia a escola é mais valida do que dentro das quatro parede. O minino vai aprendê a experiência, e lá tem a palestra, ele vai insiná [...] (Entrevista Sr. Valdemar, junho 2017)

As situações de ensino-aprendizagem vivenciadas junto aos professores diferem substancialmente das práticas tecidas pelo que Sr. Valdemar chama de “professor das quatro paredes”, expressão que podemos conferir como metafórica à escola tradicional ocidental. A oralidade, associada a uma linguagem corporal, é a principal forma de transmissão do conhecimento engendrada na prática do professor de Cultura. Nestes momentos, o ensinamento está ligado à experiência e integrado à vida. A natureza corpórea do conhecimento nas sociedades indígenas foi muito bem explicitado por Cunha (2014) ao lembrar que o conhecimento nestas populações reside no corpo, numa relação interior e corporal entre o conhecimento e o conhecedor. Para que se compreenda o cotidiano, a vida, o mundo, é necessário experimentá-los, o conhecimento se dá através do corpo, da ação, do comportamento social e da comunicação.

A oralidade, como nas comunidades de prática⁷³, ocupa um lugar central na transmissão do conhecimento, uma vez que todo o aprendizado está ligado ao saber/fazer. Nas aulas de Cultura, porém, apesar de todo o processo de ensino e aprendizagem estar em consonância com os modos de aprendizagem das comunidades de prática, a escrita, apesar de pouco utilizada, tem também seu lugar de importância. Pude presenciar aulas de Cultura em que os alunos aprendiam músicas e registravam por escrito para que pudessem rememorar em casa e ensinar aos familiares ou ainda criavam versos contanto sobre o que aprenderam naquele dia ou falando das tradições de seu povo.

O conceito de “comunidades de prática” desenvolvido por Santos (2004) nos permite compreender a produção da vida, da cultura e da organização da escola no cotidiano das aldeias Xakriabá e ainda tecer caminhos que permitam o entendimento do porquê este grupo vem elaborando cada vez mais movimentos que valorizam os saberes tradicionais calcados na oralidade. A contento, Gerken (2014, p. 263) elucida, por exemplo, uma preocupação constante dos atores da escola em articular “os saberes produzidos e transmitidos pela escrita e os saberes transmitidos oralmente”.

Como aponta Silva (2016), a educação Xakriabá engloba todos os processos de aprendizagem e participação de uma comunidade de prática e acontece na integração das unidades educativas existentes em todo o território: a família, a comunidade, a religião, as instituições sociais – a exemplo, as associações indígenas de cada aldeia – e as instituições educacionais – as escolas indígenas Xakriabá. Esta participação se manifesta tanto na forma como são organizadas as atividades e a dinâmica das aulas como também ao passar ensinamentos para os professores de Cultura:

Igual.... nós não é só professô de Cultura, né?, num é, a cultura também que a gente trabalha na sala de aula, né?, não é aquela o ensiná que vem escrito no papel, vai mais pela mente, e uma parte que a gente trabalha tamém não é diretamente em quatro paredes da forma que um ôtro professô de ôtras matéria vem trabalhando. Tem um dia que é um trabalho de campo que agente leva os alunos em busca de frutas, de semente, é... alguns grãos, né? Aí a gente vai explicá pra eles o quê que significa aquilo, em busca tamém do barro, da terra pra molhá pra fazê o artesanato, em busca de palhas.... para fazê os trançados, material pra fazê flecha... Aí quando a gente faiz dessa forma a gente já combina antes com os professores e já marca o ponto, né?, indica pra eles pra quando chegá lá se tivé alguma coisa pra passá no quadro pros aluno iscrevê, são os ôtros professô atual que trabalha já no dia a dia com ôtras matérias, eles iscreve lá no quadro, né?, assim: “Professô Deda” ou “Professô Vicente” e mais ôtros que trabalha. Faz assim: “- Ó hoje eles vão

73 Utilizo o conceito de *comunidades de prática* desenvolvido por Santos (2004).

trabalhá com isso e isso aí, .e o tema vai sê esse.” Aí eles iscreve, aqueles aluno mais grande que consegue iscrevê, eles iscreve. Quando eles não consegue iscrevê, mais ôtro professô já deixa registrado também no diário os dias que a gente trabalhô... Aí é dessa forma. Então assim, a gente trabalha com apoio de caciques e liderança, das pagelança, dos nossos anciões, das parteiras e... então quando a gente trabalha assim também... quando é nas noites culturais sempre a gente convida todo esse pessoal... aqueles que tem condições de i de acordo com a distância das aldeias aí eles vão. Não é todos que consegue i também devido a questão do transporte, que nem todos consegue ter um transporte... mais isso fica mais rico, né?, a gente fazê um trabalho dessa forma e também da questão desse apoio, né?, porque quando a gente trabalha assim a gente não trabalha separado, através da união, e também como a gente trabalha assim que a gente faz dessa forma é.... a gente fica uma pessoa de referência, né? [...] também quando a gente faz uma pesquisa com alguém dos nossos anciões, a gente faz uma pesquisa que é diferente de uma ôtra pesquisa. Muitas vez da gente levá uma máquina pra gente tirá foto, um caderno pra anotá, não, a gente vai lá faz uma conversa mesmo e fazendo as perguntas... conversa ali, fala um pôco das experiências o que a gente conseguiu, né?, aí aquela pessoa que a gente tá pesquisando, né?,... começa se a abrir aquela fala com a gente, aí quando a gente vai retorná com um ponto que a gente achô que pra gente pensá também, que a gente não tinha buscado ainda, a gente pergunta, fala assim: “- Ó e esse aqui? Se caso for trabalhá com ele na sala de aula eu posso repassá ele? Pra quem eu posso repassá? Pra que idade? É só pra homem ou só pra mulhé? É só pra criança ou os adulto também pode recebê? Ou as criança não pode recebê, só os adulto?” Aí ele explica também, purque quando nós busca também esses conhecimento nós retém esse cuidado pra repassá pra depois com toda segurança, pra também depois a gente não sê cobrado por aquilo. Então os nossos anciões eles gosta muito sobre essa parte porque pra nós sabê repassá, aí é um momento também que eles vão avaliando, né?, sempre que aqueles que vai lá e fazê uma pesquisa e pergunta também como pode repassá aquilo, é mais um voto de confiança que a gente dá pra eles, né?, tê um maió cuidado também de chegá e sabê conversá não é só chegá lá e falá ‘ssim: “- Não, eu vim aqui fazê uma pesquisa.” Isso não precisa pressa, vai aprendendo aos poucos, né?, é desse jeito. (Entrevista Deda, junho 2017)

Temos nas comunidades de prática um saber de experiência⁷⁴, um saber que media o conhecimento e a vida humana, um processo de aprendizagem em que a atividade, o mundo e a pessoa se constituem mutuamente. Madalena Pinto dos Santos (2004) afirma que nelas aprender está intimamente ligado com a participação em comunidade, o conhecimento produzido é algo que só faz sentido quando pensado em relação às práticas sociais onde se desenvolve. As identidades e os saberes se desenvolvem na relação constante das pessoas e na ação com o mundo sócio-histórico e cultural. Portanto, a construção do saber se constitui como um aspecto da prática social e está relacionada diretamente ao contexto de ação, pode ocorrer em todas as atividades. Ou seja, a aprendizagem se constitui numa forma de ser e estar no mundo social e se relaciona intrinsecamente com a participação. Esta dimensão pode ser encontrada no

74 Saber de experiência tal como indica Larrossa (2001).

relato de Deda, podemos percebê-la no uso que ele faz das palavras e dos significados (que ele mesmo dá em sua fala) de *pesquisa, experiência, confiança e sabedoria*.

Podemos dizer que o professor de Cultura, além de já estar intimamente envolvido com a “*cultura*” em suas vivências, também está em processo de aprendizagem desta mesma “*cultura*” em uma dinâmica de transmissão do conhecimento extra acadêmico, ou seja, do conhecimento tradicional conforme aponta Manuela Carneiro da Cunha (2009). A autora se refere ao conhecimento tradicional como sendo aquele que se aprende em ambientes não escolares e nos chama a atenção para o fato de que o conhecimento tradicional não é somente o conteúdo, mas também as formas de existência e de transmissão dos conteúdos.

Cunha (2007), ao analisar a dualidade existente entre o saber científico e os saberes tradicionais, afirma serem estes últimos “mais tolerantes”, pois aceitam explicações nativas ou locais sobre um determinado fato, utilizando percepções. Vale lembrar que os conhecimentos tradicionais têm sua importância mais pela forma como são produzidos e reproduzidos ou ressignificados, do que por seus conteúdos, e fazem parte de um processo coletivo e cotidiano das populações tradicionais. Entendo que a cultura e os conhecimentos tradicionais constroem a tradição, sendo assim ela pode ser muitas vezes reinventada na medida em que a vida em comunidade se transforma. A tradição não estática.

A valorização daqueles que não são escolarizados é comum entre os professores de Cultura, pois são os mais velhos os detentores dos conhecimentos que circulam nas aulas de cultura. Vemos também que há áreas específicas de conhecimento em que um ancião pode dominar o saber do batuque, mas não domina um reis. Os professores de Cultura, por sua vez, vão adquirindo diversos tipos de conhecimento em várias instâncias da tradição – dança, música, toques, brincadeiras, rezas, plantas medicinais, uso do território, entre outros –, mas encontram sua forma de trabalhar estes saberes na escola. Constata-se, assim, que apesar de terem uma prática comum de buscar conhecimentos com os mais velhos, constroem planejamentos, ter aulas diferenciadas do “professor das quatro paredes”, cada professor de Cultura tem sua especificidade e uma performance peculiar. Como vemos,

[...] sobre essa parte assim, tem uns que foca mais no artesanato ôtros mais na parte da histórias, aí sempre tem essa referência daqueles que começaram a trabalhá primero, né?, pra reuní com esses ôtros que é um pouco mais novato e fazê um planejamento. Que esse planejamento sempre a gente faz no período de três em três mês, a gente reúne assim um horário de dia, as vezes é numa aldeia ôtra vez noutra aldeia, aí reúne eles e todos, e vai falá o quê que a gente já teve trabalhando [...] aí sempre a gente é procurado, né?, assim não só professô de Cultura procura os mais velho, mais também da mesma forma que os professô de Cultura mais velho é procurado, os mais velho também tem procurado os mais novos, né?, com interesse também de repassá seus conhecimentos e fortalecimento, e também de tê essa troca de experiência. Porque assim, não qué dizê que é mais velho que sabe de tudo, né?, tem horas que um mais novos também tem um trabalho que desenvolve muito bem e o ôtro tem um ôtro conhecimento diferente, mais também é com essa troca de experiência que vai enriqueceno esse trabalho. Igual mesmo aqui na nossa aldeia, sempre tem um professô de Cultura que vem, proque às vezes trabalha num horário diferente e vem acompanhá minhas aulas, as vezes condo é um ôtro horário que eu não tô trabalhano na sala de aula eu vô n'ôtra aldeia acompanhá ôtro professô trabalhando, né?, assim cada um tem uma forma de trabalhá mesmo que insina a mesma coisa, mais cada um tem seu jeito de trabalhá, né? [...] (Entevista Deda, junho 2017)

O contador de histórias professor de Cultura Deda, por exemplo, preparou uma aula de pintura corporal construindo uma narrativa, como se estivesse contando uma história: primeiro procura-se a árvore do jenipapo com frutos, coleta-se os frutos, rala o jenipapo, torce no tapiti, reserva o líquido, e por fim pinta-se o corpo, mas ainda se diferencia cada desenho para homens, mulheres, e diferentes momentos (luta, festa, ritual). Enquanto narrava toda a história, desde a procura da árvore do jenipapo, ia construindo imagens da caminhada com palavras que detalhavam cada momento. Também utilizou o recurso tecnológico para completar sua história, mostrando aos alunos os vídeos que fez do processo de colheita e preparação da tinta. Junto com Romildo, que o acompanhou desde a construção do planejamento da aula, principalmente na utilização do celular.



Figura 51: Aula de Cultura na Escola Estadual Indígena Bukimuju, Deda, professor e contador de histórias, e Romildo trabalhando em parceria. No primeiro plano Deda pinta a criança e no segundo plano Romildo assiste com as crianças o vídeo retratando a coleta do jenipapo. Adeia Brejo Mata Fome. Foto autora, julho 2017.

Para compreender esta relação entre oralidade e escrita, recorro novamente a Tassinari (2001), ao utilizar o conceito de “espaços de fronteira” para analisar o cruzamento de conhecimentos difundidos pela escola e os conhecimentos tradicionais dos diferentes povos indígenas, a autora relata o fato etnográfico vivido entre os Karipuna. Ela conta que uma vez foi aconselhada por uma jovem Karipuna, estudante de Antropologia, a procurar conhecer os mitos e histórias de seu povo, como o mito “de quando os macacos eram gente”. Ao chegar às aldeias, investigou, mas nenhum idoso ou idosa ou conhecedores de histórias tinham conhecimento deste mito. Foi então que, ao procurar uma professora indígena, esta a aconselhou a conversar com uma professora não-índia que trabalhava nas escolas. Somente aí, Tassinari pôde desvendar o mistério de o porquê de muitos dos mais velhos não conhecerem o mito: a professora ensinou aos seus alunos a teoria da evolução de Darwim. O que suscitou uma série de mal entendidos, pois a aula foi compreendida pelas crianças e jovens como uma noção cosmológica e contada como um mito.

A situação vivida pela pesquisadora entre os Karipuna mostra como nas escolas indígenas os conhecimentos científicos se associam com os conhecimentos indígenas, criando até mesmo novos significados e explicações para a vida e o mundo em que

vivem as comunidades. O caso da quase ausência do uso da escrita nas práticas protagonizadas pelos professores de Cultura nas escolas Xakriabá nos revela o quanto a cultura escrita, vinculada aos modos de vida ocidental e ao pensamento cartesiano, não está totalmente inserida nos modos de vida característicos deste povo. Mas, também nos diz do quanto há experiências peculiares de contato com a escrita e a escola. Há ainda que se considerar a história muito particular que os índios Xakriabá têm com a escola e a partir dela a introdução da escrita na TIX. Deste modo, cabe analisar as duas dimensões da linguagem presentes na cultura escolar Xakriabá: a oralidade e a escrita, para assim compreender as dinâmicas de circulação das histórias nas práticas que envolvem os contadores de histórias professores de Cultura.

Deus no céu
Índio na Terra
Deus no céu
Índio na Terra

Ô quem é que sabe mais
É Deus no céu
Ô quem é que sabe mais
É Deus no céu

Deus no céu
Índio na Terra
Deus no céu
Índio na Terra

Ô quem é que sabe mais
É Deus no céu
Ô quem é que sabe mais
É Deus no céu

Deus no céu
Índio na Terra
Deus no céu
Índio na Terra

Ô quem é que sabe mais
É Deus no céu
Ô quem é que sabe mais
É Deus no céu

Deus no céu
Índio na Terra
Deus no céu
Índio na Terra

Ô quem é que sabe mais
É Deus no céu
Ô quem é que sabe mais
É Deus no céu⁷⁵

6. RESSONÂNCIAS

Buscar compreender a presença dos contadores de histórias na educação escolar indígena Xakriabá foi para mim uma tarefa prazerosa e complexa. Naveguei pelos conhecimentos acerca do reconhecimento como povo indígena Xakriabá e sua presença no território, sua organização social, aspectos de sua cosmologia e processos próprios de transmissão do conhecimento. Fui levada a entender a forma como é interpretado o contador de histórias na “cultura” Xakriabá e como a presença deste “homem-memória”, e dos saberes que o circundam, como professor de Cultura na escola, produz ressonâncias na educação escolar indígena Xakriabá. Pude também construir leituras sobre o diálogo entre a oralidade e a escrita nas práticas destes narradores professores e tecer conclusões que ressoam como a tradição oral, uma história que não se encerra.

O repertório dos contadores de histórias Xakriabá é vasto e variado, nas narrativas podemos perceber a composição do universo cosmológico Xakriabá, bem como sua cosmociência e cosmopolítica. A palavra de nossos contadores tem também a influência de diferentes culturas e isso se deve, principalmente, aos processos de contato e mistura, em que trocas diversas foram agenciadas. Sr. Valdemar Xakriabá e Deda Xakriabá têm uma participação ampla nas questões políticas, educacionais, sociais e culturais que envolvem seu povo, são lideranças e, além disso, possuem intenso contato com os *de fora*⁷⁶ e outros povos indígenas, pois estão sempre saindo de suas terras para participação em *lutas* diversas. Na educação Xakriabá, a palavra destes sábios de duas diferentes gerações – Sr. Valdemar tem 70 anos de idade e Deda tem 36 anos de idade – é semeada, cuidada e colhida, muitos procuram nossos narradores no intuito de aprender com eles. Suas palavras fazem ressoar conhecimentos da *cultura*, dos *costumes* e das *tradições* Xakriabá.

A oralidade, a ludicidade e a performance presentes no corpo e na construção da pessoa dos dois contadores de histórias professores de Cultura que acompanhei são o reflexo de muitos outros contadores de histórias que fizeram e fazem parte da história Xakriabá. A força motriz da memória é constitutiva dos saberes de homens e mulheres que buscam “viver o presente sem esquecer o passado”, utilizando uma expressão lema para o povo Xariabá que precisou reinventar-se, buscando na memória imaterial e material de seus antepassados (re)afirmar sua indianidade. Nesta cultura acústica, a

76 Este contato não é uma especificidade dos contadores de histórias que acompanhei. Vimos que está no âmago da história de mistura dos índios Xakriabá.

palavra é dotada de grande importância. Como um *povo da palavra*, os Xakriabá mantêm vivas muitas expressões da tradição oral amparadas no corpo e na memória, em diversas vozes que se inscrevem na *performance*.

Vimos a tradição oral como uma arte da movência que produz em suas performances ressonâncias, ao ter as narrativas transmitidas por diferentes corpos, tempos e lugares. Em uma cultura acústica, teremos sempre entrecruzamentos de vozes dos quais afloram a criatividade da performance e o dialogismo, pois as polifonias passam pelas pessoas que constituem a coletividade, o que faz com que em um discurso sejam acomodados outros discursos. Afinal, a memória que se transmite é a todo momento impulsionada por deslocamentos e transformações.

Estas reflexões permitiram compreender os contadores de histórias professores de cultura também como um espelho para os índios Xakriabá, pois estão profundamente envolvidos com diversos aspectos de sua cultura. O intenso movimento de Sr. Valdemar e Deda dentro e fora do território, as constantes visitas para conversas em busca de novos conhecimentos que recebem em suas casas e suas práticas como professores de Cultura nos dizem de suas posições como lideranças, mas, principalmente, revelam o lugar de conhecedores, sábios e mestres que ocupam no grupo Xakriabá. São guardiões, repositores e multiplicadores da *ciência*, da *crença* e da *sabedoria*, seus conhecimentos compartilhados nas aulas de Cultura, nas Noites Culturais, em reuniões das Associações Indígenas, em encontros como no I Encontro da Juventude Indígena Xakriabá no ano de 2017.

Nas vivências junto aos contadores de histórias e depois nas análises de suas narrativas foi possível compreender como se articulam a oralidade e a escrita nos processos de aprendizagem e de circulação do conhecimento e dos saberes passados de geração em geração. Os Xakriabá compreendem muito bem a força da confabulação entre a oralidade e a escrita. A forma complementar como se utilizam da oralidade e da escrita, e esta última como instrumento de luta e de possibilidades de construção de diálogos resistentes com a sociedade nacional, nos diz também como a escola para os Xakriabá é um lugar de reinvenção onde circulam a cultura e a “cultura”.

Nas aulas que observei dos contadores de histórias professores de Cultura, o ensinamento está ligado à vida nas aldeias, com forte presença da corporalidade, a experiência fica profundamente gravada no corpo e na memória. Vemos que, diferentemente da forma como os conhecimentos circulam na nossa escola ocidental, os conhecimentos indígenas não são disciplinares ou compartimentados. A escola, que

chega como uma fôrma pronta para os Xakriabá, vai ganhando ao longo dos anos seus moldes próprios, principalmente pela atuação dos “professores de Cultura”, nesta pesquisa também contadores de histórias. As aulas de Cultura são práticas vivenciadas por todos, assim como a “cultura”. As situações de aprendizagem acontecem com pessoas de diferentes idades, quando cada uma participa e aprende a seu modo. As práticas das aulas de Cultura são para os Xakriabá instrumentos de empoderamento para sua autonomia, tendo como base o fortalecimento da identidade e da cultura indígena.

Vimos ainda que para os índios Xakriabá a *luta* não se finda. A conquista dos direitos à educação, cultura, terra, enfim, o direito a uma vida em conformidade com seus modos próprios de produção e transmissão do conhecimento é, como diz Sr. Valdemar, “para quem ‘inda num chegô nessa terra”. Tendo a educação como ferramenta de *luta* e como espaço de fronteira, permitindo o diálogo intercultural, foi possível vivenciar nesta pesquisa momentos em que jovens indígenas se encontram intensamente envolvidos nos saberes e fazeres de seu povo, buscando nos conhecimentos tradicionais e na sabedoria dos anciões Xakriabá a afirmação de sua identidade.

É importante ressaltar o significativo momento de organização da juventude indígena Xakriabá, com o objetivo de fortalecer as bases de diálogo e de *luta*, como também fortalecer a população Xakriabá em sua organização política e social, tendo na *cultura, tradição e costumes* a sustentação. Rememorando as palavras de Sr. Valdemar: “Educação é a luta, Toré é a sustentação”. O protagonismo da juventude Xakriabá em todos os âmbitos e assuntos de seu povo é também um reflexo da configuração da educação e da escola no território. Constituída principalmente pelos processos de transmissão onde a “cultura” é exaltada e valorizada, a escola Xakriabá não se olvidou de ser um instrumento importante para os índios nas lutas pelo reconhecimento. Observamos a escrita, as práticas de letramento desde os primórdios da instrução escolar na TIX como ferramenta de *luta*.

A cultura acústica Xakriabá ressoa na voz de seus conhecedores, nela coabitam a *cultura*, a *tradição* e os *costumes* Xakriabá. Os contadores de histórias são os conhecedores que fazem circular as narrativas históricas e identitárias, numa palavra que tem sabedoria, ludicidade e poder. Sobre os professores de Cultura, Sr. Valdemar nos disse: “o distino dele é sê conhecedô”. São conhecedores ao modo dos mestres de nossa cultura popular, aquele que sabe e ensina, compartilha seu saber mantendo vivas a memória e a tradição de forma inventiva, fluida, consistente e resistente, como as águas

do rio São Francisco, cujas margens em uma porção no município de Itacarambi deverão ser devolvidas aos Xakriabá. Após compreender quem são estes dois sujeitos no contexto Xakriabá, entendo que as categorias “contadores de histórias” e “professores de Cultura” são sinônimas.

E que a força dos encantados, da espiritualidade, da “cultura” e dos sábios continuem presentes na escola Xakriabá, construindo uma educação viva e fortificada na memória, no saber-fazer e no ser Xakriabá.

Os escritos deste trabalho deixam também a reflexão para nós educadores não índios. Que, a exemplo da forma como os índios Xakriabá (re)inventam sua escola, a escola não indígena possa também agir em resposta a um projeto hegemônico de educação colonizada, subordinada ao colonialismo, instrumento de dominação com base em técnicas e conhecimentos a serviço da homogeneização. O espaço de ensinar e aprender na educação Xakriabá não presta serviço a uma cultura única, de um único mundo, mas sim tece conhecimentos em conformidade com a “cultura” e a cultura, construindo uma formação humana que os possibilita transitar e aprender com e nas fronteiras.

7. REFERÊNCIAS

AGROSINO, Michael. *Etnografia e observação participante*. Trad. José Fonseca. Porto Alegre: Artmed, 2009.

ANASTÁCIO, Vanessa Lorena. *Diário de campo: Anotações diversas*. São João das Missões – TIX: Saberes Indígenas na Escola, 2015, 2016, 2017. Notas de campo (manuscritas). Não publicado.

ANASTÁCIO, Vanessa Lorena. *Diário de campo: Anotações diversas*. São João das Missões – TIX: pesquisa de campo, 2017. Notas de campo (manuscritas). Não publicado.

ANASTÁCIO, Vanessa Lorena. *Orixás, Caboclos e Encantados*. Prêmio Ideias Criativas, Fundação Cultural Palmares, 2014.

ARAÚJO, Anide [et al]. *Nem tudo que se vê se fala*. Povo Xakriabá. Belo Horizonte: Literaterras Fale Ufmg, 2013

ARAÚJO, Ridalvo Felix de. *Candombe Mineiro: É d'ingoma/ Saravano tambu/ Peço licença/ Pro meu canto firmá*. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras. Belo Horizonte, 2013.

BAETA, Alenice [et al]. (Org). *Valorizando o patrimônio cultural Xakriabá: documentar para preservar*. Segunda turma Xakriabá do curso de formação intercultural de professores indígenas de Minas Gerais. Belo Horizonte: O Lutador, s/a.

BENJAMIM, Walter. “O narrador”. In: *Os pensadores*. Textos escolhidos/Walter Benjamim, Max Horkheimer, Theodor W Adorno, Jürgen Habermas. Trad. José Lino Grünewald [et al]. 2a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. 343 p.

BOSI, Ecléa. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003. 219 p.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. 292 p.

CANDAU, Vera (Org.). *Educação Intercultural e cotidiano escolar*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2006.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Contos Tradicionais do Brasil*. 8 ed. São Paulo: Global, 2000.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 12 ed. São Paulo: Global, 2012.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Literatura Oral no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Global, 2006.

CASCUDO, Luis da Camara. *No tempo em que os bichos falavam*. Salvador: Ed. Progresso, 1954.

CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO, São Paulo. Povos Indígenas do Brasil, 1987/88/89/90. São Paulo: CEDI, 1991. p. 526-532. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=snyweWq-0UsC&pg=PA530&dq=julgamento+federal+morte+%C3%Adndio+Xakriab%C3%A1&hl=ptBR&sa=X&ved=0ahUKEwjV6fGG68LbAhVFHpAKHRbyCfUQ6AEIKDAA#v=onepage&q=julgamento%20federal%20morte%20%C3%Adndio%20Xakriab%C3%A1&f=false>>. Acesso em: 23 abril. 2017.

CONVENÇÃO 169 OIT. <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em: 25 out. 2015.

CORDEIRO, Manuela Souza S. O narrador e o etnógrafo: uma leitura de Argonautas do pacífico ocidental, de Malinowski. *Revista de Ciências Sociais*, fortaleza, v. 44, n. 2, jul/dez, 2013, p. 111-126.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “*Cultura*” e *cultura*: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: CosacNaify, 2009. p.275-373

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade, Indianidade e Política. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: CosacNaify, 2009. p. 221-274.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Pensar os índios: apontamentos sobre José Bonifácio. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 161-168.

CUNHA, Manuela Carneiro. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. In: LEPINE, C.; HOFBAUER, A. e SCHWARCZ, L. (Orgs.). *Manuela Carneiro da Cunha: o lugar da cultura e o papel da antropologia*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2011.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Três peças de circunstância sobre direitos dos índios. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 250-264.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Políticas Culturais e Povos Indígenas: uma introdução. In.: CUNHA, Manuela Carneiro; CESARINO, Pedro Niermeyer (Orgs). *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 9-21.

CUNHA, Manuela Carneiro e ALMEIDA, Mauro Barbosa. 2002. “Introdução”. *Enciclopédia da Floresta*. São Paulo: Companhia das Letras. p. 11-28.

COHN, Clarice. A cultura nas escolas indígenas. In.: CUNHA, Manuela Carneiro; CESARINO, Pedro Niermeyer (Orgs). *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 313-338.

DAHER, Andrea. *A oralidade perdida: ensaios de história das práticas letradas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

ESCOBAR, Suzana Alves [et al]. *Culturas do escrito nas associações e projetos sociais indígenas: um estudo sobre os Xakriabá, Minas Gerais*. Revista Brasileira de Educação v. 22 n. 68 jan.-mar. 2017.

ESCOBAR, Suzana Alves. *Os projetos sociais do povo indígena Xakriabá e a participação dos sujeitos: entre o desenho da mente, a tinta no papel e a 'mão na massa*. Tese de doutorado. Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

EVARISTO, Macaé Maria. *A Implantação das Escolas Indígenas em Minas Gerais: Percurso de Recíproco Conhecimento entre Índios e Não Índios*. Anais do 2o Congresso Brasileiro de Extensão Universitária Belo Horizonte – 12 a 15 de setembro de 2004.

FERNANDES, Isabela Naves. 2008. *O uso de plantas medicinais e os processos rituais de cura entre os Xacriabá da aldeia Caatinginha, São João das Missões, Minas Gerais*. Monografia de Bacharelado em Ciências Sociais apresentada ao colegiado do curso de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG.

FLICK, Uwe. *Desenho da pesquisa qualitativa*. Trad. Luciano Roberto Cataldo Costa. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FLICK, Uwe. *Introdução à pesquisa qualitativa*. Trad. Joice Elias Costa. 3ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

GALLOIS, Dominique Tilkin. A escola como problema: algumas proposições. In.: CUNHA, Manuela Carneiro; CESARINO, Pedro Niermeyer (Orgs). *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 509-517.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989. p. 3-24.

GERKEN, Carlos Henrique de Souza [et al]. *Letramento, identidade e cotidiano entre os jovens Xakriabá*. Educação em Revista. Belo Horizonte. v.30. Nº04. p. 251-276. Outubro-Dezembro 2014.

GOLDMAN, Márcio. *A relação afroindígena*. Cadernos de campo, São Paulo, n. 23, p. 213-222, 2014.

GOMES, Ana Maria Rabelo [et al]. *Organização da aprendizagem e participação das crianças Xacriabá no contexto familiar e comunitário*. In: 32o Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu. 2008.

GOMES, Ana Maria R.; MIRANDA, Shirley Aparecida. A formação de professores indígenas na UFMG e os dilemas das “culturas” entre os Xakriabá e os Pataxó. In.: CUNHA, Manuela Carneiro; CESARINO, Pedro Niermeyer (Orgs). *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 455-483.

GOMES, Ana Maria R. *O processo de escolarização entre os Xakriabá: explorando alternativas de análise na antropologia da educação*. Revista Brasileira de Educação v.

11 n. 32 maio/ago. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v11n32/a10v11n32.pdf>>. Acesso em: 05 nov. 2015.

GOODY, Jack. *O mito, o ritual e o oral*. Trad. Vera Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HAMPÂTÉ BÁ, Amadou. *Amkoullel, o menino fula*. Trad. Xina Smitchi de Vasconcellos. São Paulo: Pallas Atena: Casa das Áfricas, 2003.

HAMPÂTÉ BÁ, Amadou. A tradição Viva. In.: *História Geral da África I. Metodologia e pré-história da África*. Organizado por Joseph Ki-Zerbo. São Paulo, Ed. Ática/UNESCO, 1980, pp.181-218.

HARTMANN, Luciana. Tomazito, eu e as narrativas: “Porque estou hablando de mi vida”. In: GONÇALVES, Marco Antonio; MARQUES, Roberto e CARDOSO, Vânia Z. (Orgs.). *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. Trad. Celina Cardim Cavalvante. 11ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2017. 392p.

KANAIKÕ, Edgar Corrêa. Etnovisão. PGTA - Plano de gestão territorial e ambiental. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=v-AtdiS8xBY>>. Acesso em nov. 2017.

KOPENAWA, Davi [et al]. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 729 p.

LARAIA, Roque de Barros, 1932. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986

LDB. *Lei de Diretrizes e Bases*. Lei nº 9394 de 20/12/1996. <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm>. Acesso em 20 mai. 2016.

LAGROU, Els. *Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte: C / Arte, 2009. 128 p.

LAVE, Jean. *Aprendizagem com/na prática*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 37-47, jul/dez. 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832015000200037&Ing=pt&nrm=iso&tlng=en>. Acesso em 16 abril. 2016.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Trad. Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges. 4 ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

LOPES, José de Sousa Miguel. *Cultura acústica e letramento em Moçambique: em busca de fundamentos antropológicos para uma educação intercultural*. São Paulo: Educ, 2004.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. *Educação escolar indígena no Brasil: avanços, limites e novas perspectivas*. 36ª Reunião Nacional da ANPED – 29 de setembro a 02 de outubro de 2013, Goiânia-GO.

MATOS, Gislayne Avelar. *A palavra do contador de histórias*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MELATTI, Júlio César. *Índios do Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1993.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena. Disponível em: <https://www3.ufpe.br/remdipe/images/documentos/edu_escolar/ml_04.pdf>. Acesso em: 09 nov. 2015.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. *Documento final da I Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena*. Luiziânia-GO, Brasil. 2009.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1998 *Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. In: *Mana – Estudos de Antropologia Social*. vol. 4 n.1. p. 47-77.

ONG, Walter. *Oralidade e cultura escrita*. Trad. Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus, 1998.

PÁDUA, Karla Cunha. “*Nossa mata, nosso rio, nosso mangue*”: a escola em narrativas de professores(as) indígenas. *Revista Educação em Foco*. Belo Horizonte, Ano 1, n.0, p. 125-150, nov. 1995.

PARAÍSO, Maria Hilda. 1987. *Identidade Étnica dos Xakriabá*. Brasília: FUNAI. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/XAD00034.pdf>>. Acesso em 10 agosto. 2015.

PEREIRA, Verônica Mendes. *A Cultura na escola ou escolarização da cultura? Um olhar sobre as práticas culturais dos índios Xakriabá*. Dissertação de Mestrado apresentada na Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2003.

PEREIRA, Verônica Mendes. *A circulação da cultura na escola indígena Xakriabá*. Tese de doutorado. Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

POEL, Francisco Van Der. *Dicionário da religiosidade popular: cultura e religião no Brasil*. Curitiba: Nossa Cultura, 2013.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In.: SANTOS, Boaventura Souza; MENESES, Maria Paula (Orgs). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Editora Cortez, 2010. p. 84-130.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Petrópolis: Vozes, 1977.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. *Línguas brasileiras para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola, 1986.

SANTOS, Ana Flávia Moreira. *Do terreno dos caboclos do Sr. São João à Terra Indígena Xakriabá: as circunstâncias da Formação de um povo. Um estudo sobre a construção social de fronteiras*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Brasília: 1997.

SANTOS, Ana Flávia Moreira. Xakriabá: identidade e história: relatório de pesquisa. Brasília: UNB, 1994. 32 p. (Série Antropologia, 167).

SANTOS, Boaventura Souza; MENESES, Maria Paula. Epistemologias do Sul: introdução. In.: SANTOS, Boaventura Souza; MENESES, Maria Paula (Orgs). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Editora Cortez, 2010. p. 15-27.

SANTOS, Júlia Otero. *Ritual, “cultura” e transformação: a festa do jacaré entre os Arara de Rondônia*. In.: CUNHA, Manuela Carneiro; CESARINO, Pedro Niermeyer (Orgs). *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p.133-163.

SANTOS, Madalena Pintos dos. *Encontros e esperas com os Ardinias de Cabo Verde: aprendizagem e participação numa prática social*. 2004. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2004.

SANTOS, Rafael Barbi Costa e. *A Cultura, O Segredo e o Índio: diferença e cosmologia entre os Xakriabá de São João das Missões/MG*. 207f. Dissertação (mestrado). Antropologia Social – Universidade Federal de Minas Gerais, 2010.

SILVA, Andreлина [et al]. *Para Seu trono lilar: transmitindo nossos cantos, danças e rezas Xakriabá*. Belo Horizonte: Literaterras/FALE/UFMG, 2013.

SILVA, Edinaldimar Barbosa da. *Política e autonomia: os Xakriabá no contexto do indigenismo*. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte: 2007. (Monografia em Ciências Sociais)

SILVA, Rogério Correia da. *Circulando com os meninos: infância, participação e aprendizagens de meninos indígenas Xakriabá*. 231f. Tese (Doutorado). Educação – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação. 2011. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUOS-8M3FJJ/silva_rog_rio_correia_da_circulando_com_os_meninos.pdf?sequence=1>. Acesso em: 12 setemb. 2015.

SILVA, Rogério Correia da. *Participação e aprendizagem na educação da criança indígena*. Revista Brasileira de Educação v. 19 n. 58 jul.-set. 2014. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v19n58/07.pdf>>. Acesso em: 31 jan. 2016.

SILVEIRA, Elza Gonçalves da. *Sobre a literatura Xakriabá*. Belo Horizonte: FALE/UFGM:CGEEI/SECAD/MEC, 2005.

SOUZA, Josiley Francisco de. *Do canto da voz ao batuque da letra: a presença africana em narrativas orais inscritas no Brasil*. 201f. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras. 2012. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ECAP-8R9H42/do_canto_da_voz_ao_batuque_da_letra__vers_o_final.pdf?sequence=1>. Acesso em: 17 março. 2018.

SOUZA, Josiley Francisco de. *Pedro Braga: uma voz no vau*. 157f. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras. 2006. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ALDR-6M3N6K/disserta_aojosiley.pdf?sequence=1>. Acesso em: 17 março. 2018.

SOUZA, Marcela Stockler de. Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta. In.: CUNHA, Manuela Carneiro; CESARINO, Pedro Niermeyer (Orgs). *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 195-218.

TASSINARI, Antonella. *Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação*. In: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal. *Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola*. SP:Global, 2a ed, 2001. p. 44-70.

TAYLOR, Diana. *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas*. Trad. Eliana Lourenço de Lima Reis. Belo Horizonte: UFGM, 2013.

TEDESCO, João Carlos. *Memórias em batalhas: dimensão política da memória, Cadernos do CEOM - Ano 25, n. 34 - Arquivos e tecnologias digitais*.

TEIXEIRA, Inês A. de Castro e PÁDUA, Karla Cunha. *Virtualidades e Alcances da Entrevista Narrativa*. In: CONGRESSO INTERNACIONAL SOBRE PESQUISA (AUTO) BIOGRÁFICA, II, 2006, Salvador. *Anais Salvador*: UNEB, 2006. 1 CD-ROM.

TERRA INDÍGENA XAKRIABÁ (Org.). *Plantar para colher, colher para plantar*. Belo Horizonte: FALE UFGM: Núcleo de Pesquisas Transdisciplinares Literaterras: escrita, leitura e traduções, 2013. 139 p.

UFGM. Curso de Educação Básica Indígena: Formação Intercultural de Professor – FIEI. Projeto Político Pedagógico do Curso. s/a.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

XAKRIABÁ, Claudiana Lopo Alquimim. *Festejos Xakriabá*. Belo Horizonte: FIEI/FALE/UFMG, 2013.

ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. Trad. Jerusa Pires Ferreira, Maria Inês de Almeida e Maria Lucia Diniz Pochat. São Paulo: Hucitec, 1997.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. Trad. Jerusa Pires Ferreira, Suely Fenerich. São Paulo: Cosacnaify, 2009.

Sites:

<<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/com-pior-desempenho-em-demarcacoes-desde-1985-temer-tem-quatro-terras-indigenas-para-homologar>>. Acesso em: 26 fev. 2018.

<<http://www.funai.gov.br/index.php/projeto-gati>>. Acesso em: 29 out. 2018.

ANEXOS

Anexo 1 – CD contendo áudio dos cantos Xakriabá que abrem os capítulos da dissertação.

Anexo 2 – Mais ressonâncias (Algumas histórias contadas)

O valente que correu de Iá Iá

Patrocínio, aí ele foi pra ispera disse que num tinha medo de onça, aí o povo: “- Moço, mais tem a onça cabocla!” “- Qual! Qual’ é desgraça de onça cabocla eu tano co’ meu facão, minha ispingarda eu num tenho medo de desgraça nenhuma!” Chegô lá subiu na ispera a onça chegô, qu’ele viu ela desceu e saiu correno ela pegô ele teve co’ele na mão, deu uns tapa, aí ele largô o chapéu, capanga de munição, ispingarda e correu. Condo chegô na casa disse: “- Disgraça d’uma onça pintada correu comigo, só se vesse o tamanho!” “- E era onça mesmo?” “- Era moço, eu vi ela!” E a ispingarda as coisa num vai panhá, chapéu?” “- Vô nada, num vô de jeito nenhum! Então vão lá mais eu!” Aí foi chegô lá pegô o home oiô: “- Mais isso é que é rapaiz, quem correu com ‘cê foi um gambá, a o rastrim dele aí atrás d’ocê!

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

O conversadô

A onça caboca ela vingô com muita pessoa. Condo disobedia. Um hôme morava ali bem aqui perto pra lá daquela escola, tinha um gado aqui, aí e’a cumeçô pegá. Ele disse: “- Ah, eu vô matá essa onça!” O povo: “- Moço cuidado, pode sê a onça cabocla!” Ele disse: “- Ah é desgraça de onça cabocla! Eu pegá ela eu impurro a bala nela!” Aí ela foi lá no curral del’ dent’ do curral na casa sangrô o garrote, bebeu o sangue e largô lá. Aí agora veio no oto dia ela tava distampano a casa, aí no oto dia ele ficô com medo. O povo disse: “- Moço, é onça caboca!” Agora p’cê livrá dela tem que i lá no Brejo d’onde tá Estevo Gome, fala pra ele. Aí ele foi chegô lá falô, o Estevo Gome falava: “- Não nego, tem nada não, é puque ‘cê disobedeceu ela. Mas de hoje em diante ela num vai pegá gado seu mais não. Ele conversô co’ela ela deixô. Ele falava co’ela. *O Estevo Gomes?* Conversava co’ela, se tivesse vechada com o cara ele tinha que i d’onte tava ele aí ele ia falava co’ ela pra ela dexá. *Cumé que ele fazia pra conversá com ela?* Ele conversava co’ ela no mato, ia lá no mato cantava pr’ela falava co’ ela: “- Num mexe co’ele não, tá com medo.” Aí ela deixava.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

O fazendero Chico dos Santos

Aí um home aqui nas Traíra fazendero era Chico dos Santos. Aí ele criava o gado aqui, ela tava pegano os bizerro, ele disse que ia matá e reuniu um bucado de home, um mucado de cachorro e veio. Chegô aqui perto n'um lugá que chama Tiririca, os cachorro garrô acuano, correrro pra lá. Chegô lá tinha um tôco os cachorro em roda, péga num péga, e era um tôco. Aí condo ele saiu do lugá, saiu com frio e febre num melhorô mais nunca até morrê.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

A terra protegida

Tinha um home que quiria dividi essas terra aqui, se dividisse cada um pegava o certificado de escritura e fazia empréstimo. Pönhava a terra involuta ia dá renda. Aí foi atrás do engenheiro, mode vim dividi, tinha um home nas Traíra que chamava João Torres era muitcho amigo d'ele. Ele drumiu lá condo evinha da viage, disse: “- É a terra agora vai sê dividida, puque eu fui lá num tal engenheiro Patrocínio da Mota, ele só foi panhá u'a corrente pá gente midi as terra. Nesses dia ele chega.” Aí drumiu lá no otro dia ele arriô um cavalo, chegô aqui no Riacho do Brejo era diserto num tinha casa. Foi passano viu um tatu na bera da istrada, o tatu correu chegô na boca do buraco ficô parado. Ele desceu do cavalo foi pra pegá ele fundô, aí ele começô a sinti frio e febre, num foi home mais nunca. Condo chegô na casa num miorô vai e morreu. E o Patrucínio da Mota foi panhá corrente pra vim dividi a terra, foi num tratô, tratô tombô ferro entrô assim, matô. Então era só temá ia levando gente. Temá pra dividi a terra? Sim, a terra aqui é só mexê co'ela...

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

O tiro que saiu pela culatra

O Juca Santo' chegô aqui o Dijarma era os mais rico. Comprô essa terra quais tudo cercô tudo. O Juca Santo' ficô pobre, troxe a puliça 'qui pra fazê ataque multaro ele, ficô pobre. Ficô o Djiarma vendeu até o avião e Juca Santo' morreu de acidente. Aí Sapé passô pra Caribé o Caribé de lá que mandava até aqui aí ele morreu de acidente tamém. Então era só temá e saí morto. Gunga nós corrêmo co' ele, sumiu e num vortô mais! E dos que temô aí até o mesmo índio que aliado com fazendero tudo levaro ferro. O Agenô era índio foi levá os cara na casa do finado Roso matá ele, chegô lá tomô um tiro do mermo cumpanhero. Ele entrô na casa do finado Rosa e disse: “- Aqui é a Pulícia Federal!” Ês pensô que era gente que ia saino, sentô fogo na cara dele. Ele foi fazê o mal o otro, no jornal saiu assim “O tiro do aliado com o possero saiu pela culatra.” Qué dizê que foi atirá pra lá e saiu pra cá, ele morreu. O trêm era complicado, era não inda é. Essa demanda 'qui ela demora mais nós ganha, só num ganha se nós perdê a tradição.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

O bandêro e o toro

Aqui na Imbaúba tinha um sinhô, hoje ele já tá de idade já e lá no Sapé tinha um outro. Aí ês evinha de encontro um com otro, só eles dois só. Lugá distante e nessa estrada fazia uma curva. De longe dava pra vê os cumpanhero que evinha lá de longe. Aí evinha um poco atento, incontrô, né?, de longa distância ês viu o outro. Aí ês pensô entre eles lá, sozim: “- É, ele num me viu, eu vô aprontá uma com ele.” E o outro de lá assim: “É, eu já sei que ele, nessa região ele é desse jeitcho e ele já anda atento, mas hoje eu quero, eu vô mostrá pra ele. Ele pensa que vai me inganá.” Aí veio quando incobriu na curva, aí o outro daqui da Imbaúba iscutô, tava turrano que nem um tôro. Aí evém só rompeno, rompeno, falô assim: “- É, eu vô mostrá pra ele, eu acho qu'ele num me viu não. Aí foi lá e pensô que não e ficô na bêra da estrada assim, aí começo turrano tamém, ficô turrano lá, só que ele ficô parado e o outro evém, turra de lá, otro turra de cá. Foi e o

outro evém, quando avistô assim o outro tava lá em forma de um bandêro, Tamanduá!, né?, incostava na areia no chão assim e dava uma turrada de chegá istremecê. E o outro lá em forma dum tôro. Foi o otro deu uma vorta assim, só enquanto ele rodô em volta duma mata assim, uma moitinha mais baxa assim que dava pra incobri ele, ele foi lá e transformô em uma onça e veio. Aí condo veio o otro que tava em forma dum tamanduá bandêra já embalô na carrera, falô: “- Não, agora num dá pra mim não.” Aí correu, correu, quando el’ diz que já tava cansado o otro queria pegá ele mesmo. Correu entrô dent’ do mato e o otro correu atraiz, e o otro que era daqui da Imbaúba correu mais poco que já tava mais de idade. Quando el’ viu que já tava pega num pega. El’ pulô do lado assim e transformô, né?, numa mesma pessoa, foi el’ tava com um canivete do lado assim, já andava com canivetim, aí tirô o canivetim: “- Vem onça, vem onça, agora eu quero te insiná. Eu virei um tamanduá, ocê qué me cumê? Então agora cê vem!” Aí o otro pulô lá longe: “- Cê é doido, faiz isso não moço, é ieu!” (risos) Foi bem assim. O otro falô assim: “- Pois é, num falei que cê incravava um dia?” Falô bem assim. Aí foi lá e guardô o canivetim e deu a mão de amigo. É vivo até hoje. É, e foi desse geitcho.

Contada por José de Araújo Souza, Deda. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

A festa no céu

Tem a história do cuei. O cuei foi... tinha a festa no céu. Aí o cuei convidô a rapasiada pra i. O sapo falô: “-Eu tamém vô!” Aí ês ficaro tudo em dúvida: “- Mas como é que amigo sapo vai, pois se ele num tem asa? Tem jeito dele ir não, saí no chão!” . A hora que ês tava arrumano el’ entrô dento da viola do urubu. Urubu era tocadô de viola, aí urubu avoô e levô ele. Quando ês tão lá na festa condo tudo oiô, ês ficaro tudo besta: “- Mais como é que amigo sapo vem?” Tava lá no meio. Aí a maritaca que é um páso pequeno, cê já ouviu falar, né?, era cunzinhêra lá. Foi dá o café o sapo e disse: “- Amigo sapo cê tá ‘qui? -Tô! - Como é que cê veio?” Ele disse: “- Quieta moça! Num descubre pra ninguém! Eu vim dento da viola do urubu.” Aí no otro dia passô a festa o urubu jogô a viola debaxo do braço e avoô, ele sumiu. Nisso o amigo sapo já foi, tornô agasaiá e évem. Condo chegô numa hora o urubu disse: “- Diacho essa viola tá pesano!” Diz qu’ele comeu muito lá. Cê vai vê o fim da história. Diz qu’ele comeu bastante, aí tava

pesado. O urubu: “- Diabo qu’essa viola tá pesano!” Que vai oiá tá ele lá. Urubu disse: “- Ah amigo sapo é assim é que cê vem ne festa? Inda querê tomá a namorada dos otro? Espera ‘inda que eu lhe dô o seu!” Virô a viola pra baxo e soltô ele. Aí diz qu’ele tinha cumido muito arroz na festa, ele veio de lá, condo abriu os braço disse: “-Arreda pau, arreda pedra senão eu te racho!” Pras pedra e os pau saí da frente pra vê se ele iscapava. Cond’ele bateu na pedra, PARTIU. Aí ispirrô arroz pra todo lado. Dizeno o povo que arroz nasceu na terra pro mod’isso. O arroiz que ele comeu lá condo ele bateu na pedra isparramô e nasceu. Se nós come arroz por conta disso. Aí foi como ele foi na festa do céu.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

O cuei e as labutas da onça

Que os animal era gente, falava. Antes da gente ês falava, ês tinha contato um com otro, eles era gente. Pruque o tamanduá grande era padre, fazia casamento e aquele miudim mais piqueno era sancristão, ajudava o padre. Eles falava naquele tempo. E o cuei toda vida foi isperto. E a onça preseguiu ele a vida toda e ele iludiu ela. Puque uma veiz o cuei tava namorano com a fia da raposa e a onça tomém tava. Cada um que chegava lá contava fuxico disfazia do outo. A onça chegava lá falava: “- Ah, amiga raposa ‘cê é besta, vai casá sua fia co’ amigo cuei? Amigo cuei num vale nada!” Aí o cuei chegava lá falava tamém: “- Amiga onça, num vale nada!” Condo foi um dia o cuei falô pra raposa: “- Ó amiga raposa, amiga onça eu falô pr’ocê qu’ela num vale nada, ela é cavalo deu andá montado nas festa. A onça chegô, a raposa: “- Êta amiga onça casamento num vai saí não, que amigo cuei falô que ocê num vale nada, é cavalo dele andá montado na festa!” A onça ficô braba. Disse: Pois dia de sábado faiz um forró aqui qu’eu vô trazê ele. Se ele não aprová isso eu vô sangra ele e bebê o sangue aqui procês tudo vê. Foi quando chegô lá no cuei o cuei ‘doeceu: “- Eita, amiga onça, amiga raposa num é muié pa prová isso! Eu só num vô puque tô doente, mais se não eu ia, mais tem uma coisa, se ‘cê me levá nas costa eu vô!” A onça feitchu u’a bestona num maliciô nada, ela disse: “- Antão eu levo ‘migo cuei!” Jogô ele nas costa ele andô um poquim arrumô no chão: “- Eita amiga onça, eu num guento não. Pr’eu i só se arrumasse um trenzim prá pô de riba

pra firmava mais.” Ela ficô oiando: “- Então põe amigo cuei!” Botô a sela, chegô adiante ele caiu, disse: “- Ai ai ai ai ai... eu num guento não! Parece se botasse um trenzim assim na boca pr’eu i seguro, eu firmava mais!” A onça oiô nele: “- ‘Cê tá com muito chamêgo amigo cuei! Então põe!” Botô a traia e rédia pr’ele segurá, aí chegô lá adiante ele caiu: “- Êeeta amiga onça, num dá pa i! Botasse um trenzim assim no pé, firmava mais!” Já mandô pô ispora. O derradero foi o chicote, ele caiu: “- Ai ai ai ai ai, num ‘guento! Parece se botasse um trenzim assim no braço pra i dipindurado eu ‘guentava!” Ela dexô pô, aí agora foi gemeno. Chegô perto da casa da raposa, ele pregô a ispora nessa onça, meteu o chicote, chegô, deu um baque, a boca dela tudo cheia de sangue, daquele jeito. Diz qu’ele: “- Eu falei, num falei amiga raposa, que amiga onça era cavalo deu andá muntado nas festa?” Que a raposa bateu paia: “- Falô mesmo amigo cuei, falô e garantiu, agora eu ‘creditei que é verdade!” Marrô a onça e foi bem dançá e a onça diz que desceu aquela coraiada em riba. Aí ele saiu de madrugada, disse: “- A hora que ‘cês vê qu’eu tô bem longe ‘cês sorta amiga onça!” Condo sortô e’a disse: “- ‘Cê me paga!” Diz condo foi caçá ele, achô a cama, foi isperá ele na cama, ele percebeu, veio perto: “- Minha cama, ô minha cama!” Aí tá queta: “- Ah, eu num vô ne minha cama hoje não, quê todo dia eu chamo ela responde, hoje ela num qué acudi, é u’a novidade!” A onça foi feitcho u’a besta: “- Ei!” Ele lasco na carrêra, lá ‘diante: “- Fica aí bicha besta, eu nunca ví cama falá não!” Diz qu’ela disse: “- Eu pego ele!” Discubriu ‘onde ele bebia água foi isperá, ficô lá, ele veio percebeu ela e vortô. Aí tirô mel de abeia lambusô tudo inrolô nas foia, pregô aquele montão de foia. A onça arribô a cabeça: “- ‘Cê não viu amigo cuei pra i não amigo foiage?” Disse: “ Vi, tem é dias qu’eu não vejo amigo cuei.” Bebeu água, a hora qu’ele saiu que chegô lá longe disse: “- Fica aí bicha besta, amigo cuei sô eu mesmo!” Todo jeitcho e’a perdia pra ele. Condo foi um dia diz qu’ele... Ela pegô ele drumino embaxo dum pau torto, disse: “- Ah bichinha, que hoje ‘cê vai me pagá!” Ele disse: “- ‘Cê quem sabe, ‘cê me mata mais eu tô iscorano esse pau. Esse pau tá sigurano uma serra ali. Se disabá num fica um d’cês!” A onça pensô que era mermo: “- Eu tô aqui puque num achei quem sigurasse, agora cê entra aqui dibaxo e iscora eu vô tirá um gancho, que senão nós morre tudo!” A onça entrô dibaxo do pau torto ficô lá iscorano, botano força. Ele saiu pra tirá o gancho e num vortô mais. E’a ficô três dia condo disinganô disse que ainda pulô lá longe com medo do pau caí.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

O cupim e o garrote

Meu avô Jerômo durmia numa lapa, num lugá que chama Tiririca. Aí ele vinha caçá, chegava ele aí matava caça, tratava, salgava e botava prá secá. Quando demorava os fio vinha., sabia que el' tava esperano vim panhá el' qu'el num guentava levá as caça qu'el matava. Aí ês vinha el' tava lá! El' cendia um fogo. Drumia lá e nada mexia co'el. Aí el' tomém tinha muita sabedoria. Que ele uma vez virô um cupim e otro home lá do Barrero chamado Paulino, conheceu qu'era el' virô um garrote chegô e já correu o chifre no cupim. Aí el' pulô lá fora: “- Tá doidcho!” Mas o otro sabia que era ele. Aí condo deu um dia o otro virô um tôco. El' sabia q' era ele, ele chegô tirô o facão, disse: “- Tirá umas lasca aqui nesse tôco pra ‘cendê um forgo!” Quand' el levô o facão o otro pulô lá: “- Cê tá doido Jerômo?”

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

O pulo de um mil réis

O cuei tava cumeno a horta do André, aí armô um lá, ele caiu lá. Condo a raposa ia passano, ele garrô danô uns pulim no ar, falano assim: “- Cada pulo qu'eu dô mil réis qu'eu ganho. Aí a raposa parô e falô: “- Amigo cuei o quê que cê tá fazeno aí balançano pra lá e pra cá?” Ele disse: “- Ê dona Girarda, eu aqui tô ganhano muito dinheiro! Cada pulo que eu dô um mil réis qu'eu ganho.” Ela ficô assim: “- Êta amigo cuei cê podia me dá'i pr'eu ganhá um dinheiro, tô pricisano dum pôco de dinheiro, tô na miséria, cê podia me dá.” El' disse: “- Tira isso daqui do meu pescoço e põe no seu.” Aí condo o dono da horta vinha chamá a muié, pegô disse: “- Ahhh, eu pensei que era o amigo cuei e é ocê, né? Pera ainda! Saiu tirô umas vara e pegô a raposa deu um coro, sortô ela saiu correno e o cuei tava longe. Intregô a surra qu'ele ia levá passô pr'ela. Ela apanhô sem ela tá cumeno nada.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

A minina interrada viva

Era uma vez, tinha um moço, ele teve uma filha e a mãe dessa minina tinha morrido, ele ficô viúvo. De repente ele trabalhano e conheceu uma muié também que tinha uma outra filha e as filhas deles era da mesma idade e ela era mãe soltera. Eles conversaro e se entedero de i morá junto. Esse moço tinha muita pranta se chamava de chácara, eles plantava algumas coisa ‘ssim era laranja, banana, muitas coisa. Tinha uns pé de figa que os pássaro gostava de comê, mais eles sempre protegia e ficava de olho. Chegô um dia que eles viero morá junto, aí o moço pricisô saí pra viajá pra trabaiá fora. Aí quando ele foi pra trabalhá fora, ele dexô a muié mais as duas mininas. Uma filha dele e uma filha dela. Aí a muié passô a criá a filha dele e ele foi viajá. Quando ele viajô, um dia a muié falô bem assim: “-Óia, sempre era ieu que ficava oiano esse pé de figo, pé de mamão, laranja, aqueles que tinha aqui eu que ficava cuidano pros pássaro não cumê. Agora você já tá ficano mocinha, cê qui vai dá conta, seu pai não tá aqui.” Falô pra minina cuidá. Toda vez ela ia. Mais quando ela chegava lá, ela era piquena e ficava sozinha, aí ela sentia sono. Até na hora de meio dia a muié levava o almoço pra ela lá. Aí as vez tardava e ia dava aquele sono, cansava de ficá oiano os passarim nos pé de planta. Aí teve um dia que ela deitô na sombra, a muié chegô ela tava drumino. Aí muié foi chamô ela, deu cumida pra ela e foi embora. Naquela época tinha umas pessoa assim que conseguia algum recurso, eles pagava pra os outro trabalhá, pra cuida lá, né?, já tinha aquelas pessoa certa pra cuidá. Aí diz que ela falô assim: “- Pois é, aquela minina tá muito prigiçosa, tá durmino direto, todo vez que a gente chega lá na hora de meio dia pa levá cumida pa ela tá durmino. Ela só vai ficá mais isperta o dia qu’eu pegá e mandá os cumpanhero abri uma sepultura e interrá ela viva.” Aí mandô os minino fazê uma sepultura e ela viu os minino, otras pessoa fazeno esse serviço lá, mais ela não percebeu não o quê que era não. Puque a muié não explicô. Aí diz que ela não sabia o quê qui era, né?, diz que completô na hora de meio dia a muié foi lá a minina tava durmino, foi falá com os companhero, diz que falô: “- Vamo interrá ela viva!” Pegô e mandô os cumpanhero pegá ela bem de leve pra que ela não acordasse, ponhô na sepultura, uma funda mesmo que ela não conseguia saí. Os cumpanheiro foi e começô a jogá terra, jogô terra, ela pelejô pra saí, quando ela assustô já foi com terra na cara no rosto assim. Interrô, né?, num pôs ne caxão nem nada. Tampô ela lá. Quando ela percebeu num conseguiu saí mais, o lugá era fundo tamém. Mesmo assim ela acordô, e ês pegô e diz

que interrô ela viva. Mais quando interrô ela viva aí ela incantô, incantô puque ela deu conta de levantá, ela ficô em pé. E foi jogano terra até impresô ela, tampô todinha. Ficô um tempão. Quando o moço chegô, diz que nesse tempo chuvia um bando, né?, qu'ele ficô seis mêis lá e veio, chegô. Diz que as planta também limpô quando ele tava, a chácara foi tomano tudo de pasto e de mato diz que o moço chegô assim, que era o pai dela, chegô: “- Cadê minha filha?” Aí mulhé falô assim: “- Tá nas casa das colega! Ele saiu de casa em casa, procura essa filha, tava com muita saudade tava viajano tinha seis mêis que num tinha visto. Procurô num achô. Ninguém dava notícia. Os otros falô, os vizinho disse: “- É, de quando cê saiu nós não viu ela mais.” Ele preocupô, conversô com a muié, diz que implicô com a muié quando a muié sentia aperriada tentava disfarçá de quarqué forma pra num dizê nada. Foi até que um dia o moço falô assim: “- É moço, os pé de chácara tá muito tampado de mato, vô dá uma roçada.” Que fez um ‘juntamento, fez um mutirão que nessa época aqui trabaiava mais ne mutirão. Areuniu o povo pra fazê a limpêza, chegô lá diz que fêz a limpeza e a última parte que eles foi limpá lá dibaxo dos pé de figo. Chegô dibaxo dos pé de figo tinha um pé de capim, mais que cabe uma folha tava aquelas folha verde escura. Batero a foice lá pra roçá, diz que iscutô um canto, espécie do capim cantô assim que nem uma pessoa. Cantô bem assim:

Nego do meu pai
não me corta meu cabelo
que a padrastra do meu pai
me interrô pela figa da figuera
xô canarinho xô diá
xô canarinho xô diá

Aí diz que ês parô que saiu correno tudo, correu, quando chegô lá falô: “-Seu moço, seu moço, nós foi cortá a moitchera de capim ali, nós iscutô cantano lá, nós vei pra chamá ocê pa nós mostrá que tava cantano lá e nós num sabe o que é!” Diz que esse home saiu correno já, já tava imaginano “será que é minha filha?”, só que ele pensô que tava cantano, mais ele acho que era a filha que tava ne algum lugá mais próximo lá, só que eles disse assim: “- Não, tá cantano é dibaixo do chão perto dessa moitera de capim aqui.” Aí ele disse: “- Então bate com a foice pra vê!” Bateu a foice na toicera de capim e tornô cantá:

Nego do meu pai
não me corta meu cabelo
que a padraستا do meu pai
me interrô pela figa da figuera
xô canarinho xô diá
xô canarinho xô diá

Aí ele conheceu as voiz, né?, que era a filha dele que tinha cantado. Aí foi pegô falô assim: “- Não, pode cortá! Corta a moitera de capim e vamô cavá!” Aí diz que roçô. Cada vez que ficava roçano ela cantava, cada vez que batia ela cantava. Isperô o tempo todim, cada vez que batia o inchadão ela cantava. Batia o inchadão tornava a cantá:

Nego do meu pai
não me corta meu cabelo
que a padraستا do meu pai
me interrô pela figa da figuera
xô canarinho xô diá
xô canarinho xô diá

Até chegô num certo ponto percebeu que tava perto. Aquela cêpa de moitera que era de capim foi mudano foi ficano ‘marela. Quando chegô perto discutriu, né?, que ela incantô, foi interrada viva, incantô. O cabelo dela ficô na terra e ficô moiado, né?, foi moiano de suó e ficô bem úmida e tinha uns capim que nasceu por cima aí foi incanto puque o cabelo dela incontrô tamém com a cêpa do capim aí subiu pra cima. Aí quand’ incantô ficô lá não podia saí, mais também ela não morreu, ficô incantada todo tempo durante seis mêis. Aí quando o moço que era o pai dela limpô lá que incontrô qu’era ela arrancô ela. Quando oiô assim os cabêlo dela chega tava amarelo e ingrossô o cabelo por causa da cêpa de capim, né?, diz que foi limpá todim caçô uma ferramenta lá rapô o cabelo dela na cabeça pra podê limpá, que tinha incantado já. Aí foi pegô feiz uma limpeza com ela e depois que perguntô ela. “-Minha fia o quê qui ‘cê qué que faiz com essa muié?” “- Não pai, nada não, quero que cê faz nada com ela não.” Diz que o pai dela bem assim: “- É, pois é, eu já sei o quê vô fazê com ela.” Aí foi disse pros cumpanhero pegá dois burro bem brabo lá que era muito difícil até vê corda, era muito difícil pegá eles pra laçá. Diz que pegô esses dois burro lá, botô eles tudo impareado ‘marrado num pé de pau lá tentô incostá eles um com otro lá, ajuntô um com otro e mandô ela montá, ela sem querê montá eles foi lá ‘marrô uma corda na barriga do burro

um do outro prá podê incostá um com outro, aí quando ‘marrô pediu ela pra montá. Montô ela bem no meio entre um burro e otro e ‘marrô as perna dela assim dum lado e do outro. O calcanhá dela diz que amarrô imbaxo da barriga do burro. Aí foi tirô essa corda que tava amarrado os burro, né?,saiu puxano devagá até chegá numa mata que tinha as árvore bem grande, sortô esses burro. Mandô arrêa, bateu nesses burro, pôcos minuto esses burro afundaro na mata só que era uma mata fechada, com pocos minuto já tava dividino essa muié aí, os burro saiu assim ês era tão cismado ês saiu pulano e correno entrô dentro do mato aí diz que já separô essa muié no meizim, teve um lado da banda do corpo dela que saiu ainda co’ a cabeça, passa com as perna e o otro braço. Esses burro saiu pulano até consigui soltá aquela parte do corpo dela que tava garrado neles. Aí ‘cabô a historia.

Contada por José de Araújo Souza, Deda. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

A ciência e o home às palhas

Aqui tinha muitcha ciência, tinha um índio véi, ele evinha de Missões lá no Jequitibá, tinha uma laderinha era um carrerim, ele evinha de noite, aí sentô um home num barranco do camim, carrero, e botô as perna assim ‘travessada no camim. Aí o véio falô: “- Moço tira, sai da istrada qu’eu quero passá.” “- Tamém quero.” “- Sai da istrada qu’eu quero passá moço, cê num vai saí não moço, lá vai eu!” Pegô as perna desse trem, tiçô dento do mato. Dizeno ele qu’era levim que nem palha. Condo jogô lá ‘quela paiona. Aí ele passô em cima disse: “- Vai pro inferno!” Era vizage, encanto.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

O ronco da onça

A raposa iludiu a onça. A onça morreu e entrô num sumidô no chão. E mandô recado prá todos animais qu’ela tinha murruido. Fosse visitá. Todos que ia ela pegava e cumia. Aí veio a raposa, pegô oiô só tinha rasto que ia e num voltava, ela ficô berano. Daí a

pôco chegô um animal lá ela preguntô: “- Disse que amiga onça morreu?” “- Morreu sim!” “- Ela já roncô?” “- Não.” “- Antão ela num morreu, praque difunto quand’ morre ronca.” A onça foi feitchô uma besta roncô. A raposa pulô lá longe, difunto que ronca eu longe dele!”

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

O jegue do cumpadre

Era cumpadre da muié e do hôme. Aí ele foi passeá lá, chegô lá diz que a cumadre era muito bunita, ele chegô e num achô o cumpadre. Ele falô: “- Cumadre cadê cumpadre?” “- Ele viajô, logo hoje cumpadre vancê veio aqui e fulano viajô.” “- Não cumadre, hoje é que deu pr’eu vim.” “- Não cumpadre nós pode ‘sentá por aí.” Disse que ele ficô oiando na cumadre assim e atentô aquela conversa diferente pra cumadre, cumadre oiô pr’ele: “- Mais cumpadre vancê tem essa corage? Tanto respeito qu’eu tenho ne vancê, vancê i nessa liberdade comigo? A hora que fulano chegá eu vô falá pra ele!” Ele disse: “- Não vô me imbora cumadre!” “- Não, num vai de jeito nenhum! É só a hora qu’ele chegá!” Aí ele ficô, mais diz que o coração já bateno, que a muié falô que ia contá pro marido. A muié matô um frango, condo o cumpadre chegô: “- Êeee cumpadre, vancê veio ‘qui hoje!” “- Vim cumpadre!” E já sem gracinha e o coração bateno assim, aí o ôto disse: “- Não cumpadre, logo hoje qu’eu saí vancê num me avisô, mais agora eu cheguei. Ô muié, cê matô um frango aí pra almoçá mais cumpadre?” “- Matei!” Foi na hora qu’ela foi pô na mesa, ele lá sentado . Aí ela oiô pro marido: “- Sim fulano, tem um caso pra te contá.” Ele disse: “- Não cumadre, num precisa dizê não! Eu falei pra vê se tinha um jegão véio pelado lá que num prestasse. Não cumadre, num precisa falá pra ele não! Eu falei que dava dez conto naquele jegue eu dô mermo! O dinheiro tá ‘qui!” Com medo da muié contá pro marido, aí a muié sismô viu qu’le tava com medo e o home oiô: “O que é muié que ‘cê ia falá?” “- Não era isso mermo, ele deu mermo, ele deu dez conto no jegue.” “- Não, eu falei pra a cumadre e dô, agora vamo pega o dinheiro, pode ficá cumpadre.” Pagô o jegue e armoço e vasô, condo saiu lá adiante ele oiô pra trais: “- Vai prus inferno que disgrça qu’eu quero com jegue!” Comprô sem querê com medo da muié contá pro marido, ele compôr o jegão e pagô e largô lá.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

O tempero da guela

O home foi arrancá mandioca na roça do otro.... Foi o otro foi isperá lá. Ele chegô lá precebeu ele. Ele virô um bode, entrô lá e correu co' ele. O home saiu correno, ele 'rancô a mandioca dele. E o home transformava em bode. É Ele virava o qu'ele quisesse. Aqui na terra indígena tinha esse homem? Tinha, ele morreu lá no Peruaçu. Chamava Leandro. No sapé ainda tem um filho dele, já ouviu falá? O Chicão era fio dele. E, o Leandro u'a vez, o finado Zé Caetano ganhô posse de delegado, segundo delegado no Sapé. E aí ele num 'guentava vê ele nem com cabo de cuié que 'rumava atraiz. Aí acertô que um dia Zé Caetano prendeu ele dento da venda del', e prendeu: “- Cê tá imbaxo de orde, só vai saí quando cumpade Diogo chegá.” Que era um cabo lá de Itacarambi. “- A hora que cumpade Diôgo chegá vô mandá dá um banho nocê. Cê vai batê?” Aí o Liandro ficô ali. Aí co' inducação prá num cuspi denda venda, foi lá fora cuspiu, vortô e infiô a mão no bolso: “- Aí Catião, bate um quarto de pinga aí pra mim!” Ele era o dono da venda, co' interesse no dinheiro pôs. Ele bebeu, temperô a guela, fez que ia cuspi lá fora, só viu um bafo! Correro co' ele nem viro pra onde ele entrô. Daí a poco o Diogo chegô. Parece que ele 'divinhô. Antes do home chegá ele deu o gole de inganá. Bebeu a pinga e num pagô e correu! Ele tirava sarro desse homem: “- E Caetano cê prendeu Leandro! Cê mandô Diogo batê nele!” “- Disgraçado correu 'inda num pagô nada!” *Dessa vez ele num virô bode não.* Virô não. Outra vez ele queria bebê, foi numa venda lá notro lado: “- Ê Seu Herculano, cê é obrigado a vendê um garrafa de pinga pra mim.” “- Pra quê? Eu vendo coisa de cumê, mais pinga não. Fiado não!” “- Eitcha moço, cê num sabe nada. A cobra pegô Raimundo meu irmão. Tá quase morto. Aí eu queria a pinga prá dá um remédio lá, que o remédio na pinga corre o corpo logo e sai no suó o veneno.” E a muié: “- Então aí num tem jeito.” Vendeu. E o irmão num tinha é nada. É proque qu' ele queria bebê. Bichim era atoa.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

O rato magro

O rato encontrô uma rã que ia viajano tamém, disse: “- Como cê vai viajano, nós vai viajá junto.” Condo 'noiteceu eles foro drumí na beira do rio, de noite chegô u'a cobra e

quiria pegá ês dois ês saiu correno e largô a bagage, saiu correno. Condo incontrô lá ‘diante o rato foi e falô prá rã, disse: “- Que viaje horrível, nunca mais eu pensarei viajá! É mió ocê í pra seu rio e eu vô pra dispensa.” Aí o rato tomém diz que teve u’a coisa, incontrô um ratin no mato magrin, o bicho tava passano fome, ele disse: “- Mais moço o que é que ‘cê tem que tá magro assim?” “- Ah moço, eu passo fome, num é todo dia qu’eu acho de cumê não!” “- Ah, mais ‘cê é um besta! Eu tô morano numa casa alí, mais é uma fartura, queijo, tudo quant’ é trem, ó com’ê qu’ eu tô gordo!” Diz que o ratão tava bem gordo, robano na dispensa. “- Vão prá lá bobo, fica passano fome não!” Aí ele ‘companhô o oto. Cond’ chegô lá, o rato magro num tinha costume, ficô veiacó sem querê entrá. O rato gordo era ‘custumado timborcô prá se amostrá. Condo ele timborcô tinha um gato isperano e pegô ele. Quand’ pegô ele qu’ele chiô, o ratin magro virô pra traiz da carrera lá adiante oiô pra traiz, disse: “-Mais vale um magro no mato de quê um gordo no rabo do gato!” Saiu fora. Ficô encantado.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

O rapaiz da boca grande

O cuei chamô o sapo pa i numa festa. Disse que: “- Dia de sábadó vamo num forró ali cumpadre?” Aí o cumpadre: “- Vamo cumpadre. Tem muiltas muié?” Disse: “- I cumpadre, tem muié dimais! Agora só tem uma coisa, que as muié lá falô pra mim que num gosta rapaiz da boca grande!” Aí condo falô assim ele disse: “- Iiii cumpadre então eu num vô lá não!” Ele mesmo discunfiô que a boquinha dele era pequena, condo falô em boca grande ele disse que num ia lá não.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

O ‘subio finim de Iá Iá⁷⁷

Ela faiz todo tipo, ela é encantada. Ela vira passarim, vira toco, vira cupim, vira um gambá, um bichim miudim, vira bicho bem grande, vira gente. De veiz enquanto ela passa aí subiano. É, tem veiz que ela passa aí asubeia. [...] Ela passa asubeia tarde

77 Esta história foi contada por Sr. Valdemar acompanhado de sua esposa Dona Célia e seu filho Tico.

depois que agente deita. O assubio dela num tem quem imita não, puque é bem finim. Ela só subeia, por inxemplo, se vim pessoa de lá pra cá e a gente num sabe, ela subeia avisano que tá vino visita. Quando é pra pessoa daqui viajá tamém ela assubia, ela passa na noite se fô viajá que nem amanhã de noite ela passa pra avisá e condo tá lá é pra saí de lá ela subeia aqui. Quando eu tava lá em Montes Claros mais mãe ela assobiô lá pertin da casa do índio, de noite, e ninguém iscutô só eu que vi mais ninguém iscutô. E se vim coisa tamém contra nós, ela avisa, subeia, aí a gente já sabe. Ou nutícia boa pro lado nosso ou nutícia que num presta, ela vem. Se tivé demanda aí com terra ela passa assubeia. Uma veiz na retomada nas Caraíba ela foi lá bateu nos cachorro. Pegô os cachorro, deu um pau! Ficarô tudo com medo, pensaro que era ‘gente que tava chegano e num era. Ela que tava lá. Se ocê falá coisa com ela que cê vai fazê corqué coisa com ela, ela pega é ocê, senta de ríba, pega ocê dá umas n’ocô. Um home véio que morava aqui do lado da iscola que nós vamo amanhã, o home era criadô de gado aqui, tinha poca gente, aí cumeço a pegá o gado dele, ele falô: “- É, tem um diabo duma onça acabano co’meu gado!” Aí o povo: “- Moço, cê toma cuidado que pode sê a Onça Cabocla!” Ele disse: “- Colé disgraca de Onça Caboca moço? Se fô ela eu meto o facão nela impurro uma bala nela, boto ela pros inferno!” Aí, pois ela foi prisiguino o gado dele, el’ prendeu no curral ela foi e sangrô o marruá e bebeu o sangue e largô lá. Aí ele pegô a zuá quando é um dia ela tava destampano a carne. No otro dia foi prciso ele í ond’tava o Estevo Gome’ que é esse qu’eu falei. O Estevo Gome’ conversava co’ ela. Falô co’ ela que dexasse, mexesse não, aí parô. E... se ficá zuanoo acaba o gado, agora se quetá ela respeita, num mexe não.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

O buraco da bala

O home ia pa ispera todo dia, chegava lá o catinguero num saia. Ele disse: “- Quem sabe se num é po mode da rôpa. Aí ele tirô a rôpa botô num gaio de pau subiu lá assim em ríba. Daí a pôco por azá evém o catinguero. Ele ficô oiano alegre, disse: “- Hoje ele veio, era a rôpa mesmo.” E atirô nesse catinguero ele caiu. Desceu, piô ele, jogô esse catinguero e se mandô. Ele passava berano o quintal do vizin aonde a muié era cumad’

dele, aí quando a muié viu ele nú, sem rôpa, com esse viado nas costa, a muié: “- Mais meu cumpadre que horrô é esse?” Ele disse: “- Não cumade, foi pá, caiu!” “- Não meu cumpade que horrô é esse?” Ele disse: “- Não cumade, eu num tô falano que foi pá, caiu? Vancê qué vê o buraco da bala?” Botô o viado no chão e foi caçá onde o tiro pegô pá mostrá. Qu’ele oiô que tava nú, ele saiu dent’ da capuêra e nem quis... Ele largô a rôpa no mato e num viu, foi vê é nessa hora qu’ele sentô pa oiá o buraco da bala. Ele largô o viado e sumiu no mundo.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

A onça e Deus

A onça pra ela, ela não conhecia o home, aí um dia diz que amanheceu nervosa, morava numa caverna mais a mãe. Amanheceu nervosa botô a boca no chão e falô pra mãe, turrano: “- É minha mãe, é Deus e eu!” A mãe: “- Não minha fia, né Deus e ocê não, é Deus e o home. Bicho home é mais de que ocê!” Aí diz que e’a: “- Não minha mãe, não minha mãe, é Deus e eu! Eu nunca vi esse tal desse bicho home, num conheço!” “- Pois tem minha fia, ele é mais de que ocê, o bicho home.” “- Pois então, se é que tem ele, eu vô saí a disabrigo eu tenho que incontrá esse bicho home.” Saiu. Adiante ela incontrô um cavalo, ela já rupiô tudo foi chegano nele: “- Me diga uma coisa, ocê que é o bicho home? Ele disse: “- Não, sô um cavalo. Mais cê pode viajá aí que cê pode incontrá o bicho home.” Aí e’a rompeu incontrô um boi, ela tornô rupiá. Disse: “- Me diga u’a coisa, é ocê que é o bicho home?” Ele disse: “- Não, eu sô um boi. Mais o bicho home ‘cê pode incontrá ele, num vai demorá.” E’a rompeu. Lá ‘diante ela viu uma muié com a trôxa, e’a rupiô toda: “- Me diga uma coisa, é ocê que é o bicho home?” A muié: “- Não, muié, mais o bicho home tá vino aí!” Chegô adiante evém um minino, e’a rupiô: “- Me diga uma coisa, é ocê mesmo que é o bicho home?” O minino: “- Não, por inquanto ‘inda sô minino, pra lá eu evô, mais ‘inda num sô um bicho home não. Mais cê rompe aí que o bicho home evém por aí.” E’a rompeu. Um pôco apontô um véio com a lazarina nas costa e uns cachorrim ‘marrado. Foi chegano perto, arrupiô tudo: “- Me diga u’a coisa, é ocê que é o bicho home?” Ele disse: “- Sô eu mesmo.” “- Cê ‘guenta uns três turro meu no pé do ôvido?” Ele disse: “- Dá seu turro aí pr’eu vê!” Ela botô a boca no

chão, turrô, diz que as pedra sorta cumeçô imbalançá, aí o veizin disse: “- Rasta prá lá uns três braço que agora eu vô dá meu turro.” Afastô, levô a lazarina nas custela, quando o tiro falô, e’a tirô um pulo ele sortô os cachorro e foi, e os cachorro saiu co’ ela. Ela chegô na toca só foi chegano e entrano: “- É minha mãe, é Deus e o home.” “- Não minha fia, ‘cê num disse que é Deus e ocê?” “- Não. É Deus e o home! Topei o tal do bicho home, samiô uma marimbondada ne mim e botô as muriçoca atrás qu’eu acho que num vô iscapá não, eu mesmo que tô morreno!” E aí ela conheceu o bicho home. O chumbo pra ela foi maribondo e os cachorro é a muriçoca atrás.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

A raposa falante

Tinha a raposa subia lá no ninho. Aí ela cumia e ia imhora. N’ otro dia evém ela. Joga oto fiim aí pra mim senão eu subo aí como ocês tudo. Aí um dia o caburé chegô lá e viu. A hora qu’ela saiu, falô: “- Larga de cê besta amiga Marica! Amiga raposa que dia qu’ela vai subi aí nesse nim seu. E’a tá é lhe inganano qu’ela come seus fi todo, cê jogá é puque qué, e’a num sobe aí não!” Aí n’ otro dia e’a chegô: “- Joga um fiim aí pra mim senão eu subo lá e como ocês tudo!” Disse: “- Num vô jogá não! De jeito cê ‘caba co’ eles, ‘cê num pode subi aqui nunca!” Ela ficô assim pensano: “- E quem te insinô isso?” Ela disse: “- Não sei.” “- Eu já sei, quem insinô, foi o amigo caburé! Ele vai me pagá! Eu vô pegá ele lá no banheiro!” Aí o caburé tava banhano, e’a chegô e pegô ele, disse: “- Cê feiz aquilo, agora eu vô cumê ocê.” Ele disse: “- Cê quem sabe, cê come um caburé moiado, se ocê cumê amanhã cê amanhece cê morre.” Aí ela oiava nele, pensava cumê e ficava com medo de cumê e morrê. Aí tinha duas muié ali lavano ropa, caburé disse: “- Se ‘cê cumê ieu e num morrê, tem duas muié alí lavano ropa, cê passa comigo na boca aí a hora que uma vê ela vai dizê: “- Ó fulana, a raposa co’ caburé na boca!” Aí sê diga assim: “- É de sua conta?” Aí cê pode cumê que num tem nada.” Aí e’a rapô pra lá. E ele foi inxugano, na viage’ ele inxugô, ele chegô lá foi passano, a muié olho assim: “- Ah fulana, a raposa com caburé na boca!” Ela oiô pa muié: “- É de sua conta?” Ele já tava inxuto pegô o vôo foi imhora, dobrô ela e saiu vazado!

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

A mentira que se (des)conta com mentira

Aí tinha um véio no Sumaré, ma'esse véio era cheio de história, era Antônio de Alpire, e aí ele contô a história duma galinha que dava risada. Diz que foi na Barra do Sumaré. El' ía passano diz que tinha uma galinha d'água diz que a galinha dava cada gaitada qu'ele num sabe de quê qu'ele tava rino. Aí tem otra história dele dizê que uma galinha botô uma cabaça. *A galinha botô uma cabaça?* Sim. Todo mundo deu risada, aí esse virô história por isso. Puque ele tinha um fio aqui, era particulá. Aí ele tinha ôto lá e o ôto era sem vergonha, tava na vista dele falô: “- Ô pai, diz que esse Zé ‘qui é irmão nosso, diz que é fi do sinhô, é mesmo?” Ele oiô assim e disse: “- É eu num sei de nada, só sei dizê que o mundo tá pa ‘cabá, que ôto dia lá em casa uma galinha botô uma cabaça. Aí deu pra gente sacá qu'ele quis dizê. Que mais difícil é a galinha bota uma cabaça, mais pro cara cê fio dele num era difícil não. Que nem a ôta história do cara dizê, contá a mintira e descontá a mintira. O mesmo contado dismancha. É uma história de mintira e dipois o mesmo contadô dismancha. É... fala ‘ssim:

Eu tinha uma vizinha

Fui na roça dela

Robei um pé de mandioca

Deu cem quarta de farinha

Eu ranquei uma raposa

Dento do papo d'uma galinha

Quem quisé ‘creditá, ‘credita

Quem num quisé, a cabeça é da madrinha

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

O riso do macaco

O macaco tava cumeno a roça do home, o mi, caiu lá e tava fazeno u'a bagacera. Aí o home pegô um cavalo véio, falô: “- Macaco ocê tá ‘cabano co' minha roça!” Aí o cavalo foi falô com pra ele: “-Ó, eu já tô véio e num tô guentano mais! Sê ocê num pô carga ne mim mais eu vô dá geito nos macaco!” Ele disse: “- Então vai.” Aí o cavalo

chegô lá no meio da roça, deitchô e ficô falano que tava morto. Os macaco chegô e cond' viu falô: “- Ô moço, cumé qui nós faiz agora a peste desse cavalo morreu aqui, isso vai fedê demais! Vão arrastá ele!” Os otro animô: “- Vamo.” E foi tirá cipó ‘marrava no cavalo, ‘marrava na cintura, ixprementava. Condo ‘marrô e ixprementô os cipó tava tudo bem ‘marrado, eles arrancô co’ esse cavalo. Cavalo levantô e saiu correno co’ esses macaco, eles marrado, arrumava ne pau, um rancava o braço, otro ‘rancava a perna, otros murria, torava o ispinhaço e o cavalo correno. Derradero ficô um, ficô um sozim vivo, mais caxingano vortô saiu andano nos difunto q’ tinha morrido. Ele chegô lá adiante tinha um co’ a barriguiha pa riba os dente sequim. El’ disse: “- Ô amigo, o causo é de chorá ‘cê inda tá é rino!” Disse que o que tava morto com os dente seco tava era rino dos otro. Só iscapô um sozim, o cavalo matô ês tudim. Esse que iscapô foi caxingano aí ele viu o otro com o dente de fora morto el’ disse: “- Causo era de chorá, ele inda tava era rino!”

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

A onça ‘ninhada

E aí u’a vez diz que o macaco tava na onça, a onça quiria pegá ele. Aí ele garrô tirano cipó. Garraro de cada um tirano cipó, a onça chegô: “- Ô amigo macaco, pra quê esse cipó?” El’ disse: “- Cê num sabe nada amiga onça. Aí evém um vento que se nós num ‘marrá na esses bichim que nem nós num fica um, o vento carrega tudo.” A onça ficô pensano: “- Êta amigo macaco, ‘cês podia ‘marrá eu pra mim!” “- Então chega aqui depressa!”. E ninhô ela, largô lá ‘marrado. Largô lá marrado e foi imhora. Deixô ela lá sofreno, nem mixia. Marrada, que e’a quiria cumê eles e el’s panhô e ‘marrô ela.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

A visita do Caipora

Ês isperava muito, aí condo ês ia insperá aparicia os incanto. Esse pai meu aí ó, foi largá quando já tava vem, mais era no mato direto. Aí aconteceu d’ele topá incruziada no mato, ali aonde eles plantava u’a vez teve uma quemada ele foi e incontrô um bicho

que nem um jegue lá no meio da quemada, aí sumiu. Ele num viu el' mais só viu el' caminhano 'ssim e sumiu. Otra vez ele atirô numa cutia lá, e'a caiu. Condo ele desceu e'a num tava. Aí otra vez, ele atirô num papagaio até cabô a munição e ele num avuô. Zabelê aqui tem, ele atirô numa, quanto mais ele atirava, ele deu sete tiro nela, ela só fazia sacudi e inxá, num pegô um. Otra vez eu tava mais ele caçano dento d' um rebanho de caititu, os cachorro feiz um baruio, aí deu uns istralhão e um s'ubeio, cachorro voltô tudim. Aí era caipora que tava no meio. Que o caipora o dia que ele tá vizitano niguém mata.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

O estrelão

Tem a história dum home que foi no mato, atirô no caititu, caititu saiu atirado ele saiu atraiz, chegô lá adiante qu'ele oiô, tinha um home, chingano, disse: “- Ó se qué matá, mata pa cumê, ma' num fica imbicherano meus bicho pa ficá me dano trabaio não! Só fica atirano e imbichéra tudo pr'eu cuidá!” Aí foi tocado. Aí o home 'pariceu li, chingô o home disse: “- Ó quando 'cê quisé matá um me pede. Então vão lá qu'eu vô dá uns pr' ocês levá, mais 'cê num fica atirano pa imbicherá não”. Aí o home foi mais ele e deu uns p' ele matá. Ele veio chegô contô pra otros. Aí já foi mais os ôtro, chegô lá deu errado. Ele chegô lá no lugá o home pegô ele de facão. Facão disse q' era de cêra de abeia, bateu nele qu'ele levô, num deu nada pra ele, deu foi um côro. Aí o otro tava caçano, atirô num caititu, caititu caiu, chegô um grandão co' a istrelona, roçô ele levantano foi tocano remanso e ele já tinha matado um tatu na parte cedo, tatuzim já tava duro ele no mato com esse. Ele botô num pé d'um pau e subiu esse istrelão chegô puxô o tatuzim: “- Simpilinsim, ô Simpilinsim! Levanta, vão 'bora moço! Quê que tá fazeno aí?” Tatuzim que tava morto, levantô e cumpanhô ele, foi embora. *Como é que é? Um estrelão?* Sim um istrelão que tava no meio um porcão grande. *Ah! Um porcão!* Sim. Era o chefe dos outro. Aí o que atirava ele fazia levantá e o tatuzim que tinha matado desde cedo ele feiz levantá e cumpanhá ele. *Cumé qu'ele falô co' tatu?* “- Simpilinsim, ô Simpilinsim quê que tá fazeno aí? Levanta moço, vão bora!” Aí ele falô: “- É!”

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

Tudo que vê calado é melhó

Aí o otro home tava no mato aí incontrô um home montado, uma banda dum home montado na porca. Tocano os otros bicho. Ele foi falô assim: “- Uai, mais que home é esse uma banda só?”. Ele foi ferroá um dos bicho, o ferrão quebrô. Disse: “-Ah! Meu ferrão quebrô, amanhã eu vô lá n’ cidade assim assim, ferrero fulano, mandá fazê o ferrão!” O home conhecia o ferrero e a cidade, disse: “- Amanhã eu vô ficá lá, vô vê se esse home chega lá essa banda.” Ficô lá, condo entrô o home disse: “- Bom dia!” “- Bom dia!” “- Eu vim aqui pr’ mode ‘cê fazê um ferrão.” Aí era um home completo, no mato era uma banda. Lá na cidade chegô um home. Aí o ferrero tinha aquele negócio premero qu’ele num tinha força elétrica, era um fole botava calô ‘mulecia o ferro ia banana assim soprano até o ferro ficava mole e o home foi fazê o ferrão. Aí o que tava lá isperano pediu pra puxá o fole garrô puxá o fole dizeno: “- Banda só, banda só, banda só, banda só!” Aí o que ele viu no mato tava compreto ficô iscutano disse assim: “- Ô moço, cê é um besta, cê num sabe nem puxá um fole, me daí!” Cnd’ele pegô mudô: “- Tudo que vê calado é mió, tudo que vê calado é mió!” Recramano ele qu’ele disse que viu ele, disse que tudo que visse calado era melhó. *Isso tudo é incanto? É incanto. Pode sê caipora? É Caipora, Pai da Mata. Tem a mãe da noite. A mãe da noite só é do tamanho d’uma cutia, mais se o cara vê, se ela vê a gente só pede frio e se a gente vê ela tá sugeito morrê qu’ ela cresce. Tudo tem no campo. A mãe de Serra que é Mãe do Morro, tudo tem.*

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

Ôro

Lá no jequitiba tinha um galo que parecia e era valente de noite. Cantava e corria atrás do encanto. Encanto também. É ôro. Sim nessa Serra aí condo vem da Missão até hoje, aparece uma luzona. Onde tem um marco grande,

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

Machadero

Aí tem um machadero, uma vez nós criava umas vaca aqui e aí prendia e'as bem aí onde eu limpei de fazê a casa, no curral. Aí eu levantei de noite já ia um tocano as vaca, os chucaio bateno já aqui em riba. Eu levantei, eu disse: “-mas quem é esse que sortô essas vaca e evai tocano?” Chucaio lá ia bateno acolá e o cara tocano o gado. Levantei ligero, corri no curral fui oiá, cheguei aí as vaca tudo deitchada e o cara ia tocano com os mesmo chucaio que carrega. Aí cõnd' foi, esse machadero ele parece aí de vez inquando. Daqui nós tinha roça lá em riba, ali imbaxo, daqui inxergava lá, foi um dia eu ví gado dento d'ela lá, e daqui eu rapei pra lá num tinha nada lá!

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

O véim do morro

É... esse pai meu foi tirá Imbira pá fazê tapiti lá imbaxo, cõndo ela tá lá, chegô um véim miudim, com a barba branca. Chegô: “-Cê tem fumo aí?” Ele disse: “- Tem”. Ele andava com imbornal, tirô, deu ele. Ele vortô otra vez pela serra. Vortô. Aí pai chegô em casa: “-Minino, ma' eu fico pôr intendê, onde é que aquele véim foi dento daquele morro, que ele pidiu fumo e vortô otra vez dent'o do morro. Será se ele cunhece aí? Foi oiá num tinha rasto nenhum dele. Ota vez ele evinha das Traíra incontrô um véim, tinha era sertão, saino daqui até em casa, lá nas Traíra, sertão. Topô o véio, ele disse: “- Vancê num tem nada aí pa me dá pa cumê não?” Ele pegô a rapadura, tirô um pedaço, deu ele. Ele disse: “- Ó moço, tá com três dia que eu cumi u'a lagartixinha!” Falô pra pai que tinha três dia qu' ele tinha cumido u'a lagartixinha. Era gato! Cumê lagartixa! Aí ele descubriu qu'ele era incanto. Ali era incanto.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

O sapo do fogo

O cuei vivia na lida co' a onça. Condo foi um dia diz qu'ele correu dela entrô num buraco, no chão. Aí ela foi mandô. Condo ela vai oiano, evai o sapo passano: “- O quê que tá oiano aí amiga onça?” “- É amigo cuei que entrô aqui e eu quero pegá ele. Agora que'cê chegô fica oiano aqui e eu vô caçá a cavadêra de cavá. Num dêxa ele saí não! Se ele saí ocê vai vê!” Ele: “- Não! Eu num dêxo não!” O cuei vei perto da boca e ficô cumeno. O sapo: “- Quê que tá cumeno aí amigo cuei?” “- Cumeno aminduim qu'eu peguei lá na festa.” “- Me dá tamém?” “- Fecha bem a boca e arregala os ói!” Tocô pimenta nos ói do sapo. Ele fico lá cavacano, ele saiu e saiu doido. Com pôco a onça chega: “- Cadê ele?” “- Ele tá 'í.” Ela cavacô, condo deu no fim do buraco, disse: “- Ah... amigo sapo, cê deixô o amigo cuei embora, cê vai me pagá!” Pegô ele, ia jogá no fogo, ele disse: “- Êta amiga onça, me joga no fogo mais num me joga n'água!” Aí ela pensô que n'água ele murria, no fogo ele iscapava, puquê ele pediu. Qu'ela ia jogá ele no fogo ia quemá ele. “- Me joga no fogo mais não me joga n'água!” Aí ela virou pro porção d'água bem fundo escolheu bem fundo, tiçô ele. Condo tiçô ele, ele abriu as pernona: “Ê bicha besta! Aqui qu'eu queria panhá! Eu sô é d'água mesmo! (risos) Ela perdeu tempo co'ele. Aí o cuei diz que foi nessa luitcha co'a onça e resultô cabano co'ela. Diz que um dia ela pegô ele disse: “-o amigão, se ocê não me matá eu vô dá um boi gordo procê cumê!” “-então sê traga mesmo, mais si ocê não trazê, eu te pego!” A senhora esconde aqui dento desse buraco, a hora que eu vim, fica escondida porque o boi é muito real, si el' te vê, num encosta não. Aí eu venho gritando, sê fica quetinha que eu vô trazê, na hora que passá aqui, ocê péga! Ai a onça ficô dento do buraco. Ele garrô gritano como fosse gado, veio rolano uma pedrinha, quando ela ficô preparada pru pulo, centô a pedra nela. Matô! Acabô a preceguição. Disse que ele prerceguiu a vida toda e não conseguiu. Qu'el' era mais sabido qu'ela, até hoje ele é sabido, porque deixa prá dormi de dia, de noite ele tá.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

A justiça do inferno

O hôme que matô o ôtro e correu da poliça. Aí ele viajô correno, cond'ele chegô na bêra dum rio, do ôtro lado tava uma festona. Gritava assim: “- Ê fulando chêga juntano co's home aqui na mesa. Cumida e aquela baderna. El' ficô dois dia: “-É tô morto de fôme! Eu tenho que chegá naquela festa pra vê se eu cumo alguma coisa.” Foi ino até ele achô uma canoa velha, ele conseguiu. Ele entrô na cidade e foi selençano tudo. Diz cond'ele rompia na porta, batia a porta: “- Évem o réu.” Condo ele chegô numa porta que tava aberta era a casa do ferrero. Ele entrô. Cond'ele entrô, o ferrero oiô nele co' a cara bem feia. Ele diss: “-Num tem nada aí da gente cumê não?” Aí ele disse: “Tem não. Aí tem o ispinhaço d'um bode. Esse mesmo, se quisé eu te vendo.” Ele disse: “- Compro. Tô com fome, tiro u'as carne nele e asso.” E aí as porta da cidade, cabô a festa, fechô tudo só tinha ele, aí cond' ele comprô o ispinhaço do bode botô num saco saiu pra caçá lugá prá assá, aquele ispinhaço foi derramano sangue, derramano, chegô lá adiante a trinchêra a puliça, mão nele. “- Ah seu cara! É ocê que tá aqui né?” Pegô ele aí el' foi falô assim: “- Cê tá lembrano o quê que 'cê fez?” E bateno. Ele disse: “- Ô meu pai do céu porque que eu tô 'panhano?” “- Cê ainda procura pruquê? E aquel' home que cê matô?” Ele disse: “- Num matei ninguém não!” “Bota esse saco no chão aí! Dispeja ele aí pr' ocê vê!” Quando dispejô era o hôme qu'ele tinha matado. Aí ele fugiu da justiça da terra e foi caí na justiça do inferno. O capeta que pegô ele. Ele foi pagá a culpa no inferno, a festa era no inferno, chegô lá a pessoa que ele matô, ele comprô como um ispinhaço d'um bode e era o home qu'ele tinha matado. A puliça pegô ele no inferno.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

A Mãe D'água e otros incanto

Um dia um home das Traíra, ele inda é vivo tá morano em Manga, chegô lá e deitchô em riba daque'a pedra, ali era tudo fechado no pau, ele deitchô em riba das pedra e botô a mão assim. Tava o cavalo 'marrado. Com poco, o home tinha apelido de Sinhô mais ele chamava é José de Assis, aí condo ele levô um susto, caiu no chão: “-Sinhô?” Ele arribô: “- Não, aqui né Sinhô não, é José de Assis!” Aí montô no cavalo, saiu atiano aí

nessa barragem pra cá pra Prata, eles criava gado aí. Aí ele foi acolá onde tinha a nascente chamava Mãe D'água, era um poço ninguém via o fim, chegava sê azul. Hoje secô e aterrô que ninguém via que é lá. Tem a pedrona assim lá dentro é bem fundo. Aí esse mesmo home chegô lá tinha uma muié sentada na pedra, muié sem ropa, cabelão, condo ele chegô ela pulô dent'o d'água sumiu. *Quem era?* Mãe d'água. No Olho D'aguão, o Estevo Gomes ia, tinha uma muié sentada no barranco do oio d'água pintiano o cabelo. Num tinha ropa não, aí e'a pulô n'água, qu'ele chegô tinha um pente, ela isqueceu, largô o pente. Ele pegô, inrolô numas foia, botô num imbornal, chegô na casa qu'ele foi mostrá só tinha as foia. Vortô pra ela. Então é, é cheio de coisa. Quando ês veio querê demarcá a terra, tem o oio d'água de Jerômo que é onde meu avô morava e tem lá finado Venceslau cá imbaxo perto da sede. É, hoje eles trata Imbaúba, na cabicêra. Mas de premero era oio d'água de Jerômo. Depois ele morreu, ficô oio d'água de Pedro de Jerômo. Aí os ingenhero que tava quereno dividi as terra nossa, a Rural Mina, chegô lá imbaxo no pessoal do finado Venceslau que era um índio tomém bem puro, que nem andá familia dele num andava, nem as fía nem ele, só se fosse nas casa, num fosse, coisa mesmo ninguém via eles. Tinha as fia dele, num cumia carne de nada, só cumia água e só, num cumia carne, gurdura assim de animal nada. Aí o ingenhero botô aparei e veio uma luz lá no olho d'água de Jerômo num morro que tinha dos lado, do tamanho d'uma roda de carro, rompeu mais, pôs aparei, tava o tamanho da lua cheia, aí ele rompeu, aí e'a foi ficano piquena, condo ele chegô lá perto que ele pôs, tava desse tamaim, ele chegô no lugá pôs e num viu mais nada. *Era a mãe d'água?* É incanto que tem, aonde nasce água tem incanto. Toda nascente se num tem oro, tem diamante. Aí é cheio de coisa. Aí tem aquela nascente no Barrero, ela é três, mas tem uma lá no fechado, ninguém vai só de tardinha se banhá lá, joga pedra, gunguna e pilota naque's pau o cara já sai fora. Nascente hum hum.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

Livusia de Boi Torin

Sr. Marcilino do Riachim, era um véio muito ixperiente. *Ele é vivo ainda?* Não morreu. Ele era o portero do cimitério do Riachinho, que é o cimitério mais véio da Reserva é ele. Si fô cavá cova lá, dá ne dois ou três caxão! Uma veiz el’ era o portero, era o covero lá, aí ele rancô uma canelona grandona aí ele falô pra mim: “- Ó, essa canela aqui é dum home que inxistia aqui um índio véio, morava na Barra, lá em Itacarambi, na Barra!” Disse: “- Esse véio morava lá chamava Troncatão, puque ele era o home maió que tinha na Reserva, chamava Troncatão e essa canela aqui é dele.” Aí ele disse: “- Ó, e o povo da Barra redondeza aqui tudo vinha interrá ‘qui! Depois foi inventano outros cimitério, mas o Riachim é onde tem mais gente interrado.” E antes de Riachim, interrava os que murria aqui em Missões, carrega na rede, no ombro, sem caxão, numa rede e interra lá, num usava caxão não, interrava no chão puro. Aí aqui na Prata ali ‘diante daquela iscola ês ía levano um e interrô ali puque num guentô carregá. Aí o home tinha o apelido de Boi Torin, ficô lá o Boi Torin, até poco tempo tinha livusia lá depois agora parece que abriu fora.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

A livusia do carro de boi

E ali, aqui pra cá do Jiquitibá perto daquela praca, ali um home morava na Catinguinha vinha de Missões de noite, chegô ali pariceu um gritano cá na frente ele vortô passô pas Traíra foi chegá bem cedo lá na Catinguinha, num passô não! E um home morreu o ano passado, era um home bunito ele arrumô umas carga de algodão nuns cavalo, condo ele chegô ali perto da praca tava dano uns grito na frente, gritão feio ele num rispondia. Diz que as pisada paricia que era um carro de boi bateno. E Brá, Brá,! Um gritava grosso o outro fino, aí um falava: “- Eu tô é cá!” Ô mas esse home calô a boca e tocô esses animal, ele pensô que era madugada e era meia noite.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

A livusia e oração de Inocêço

Ôta veiz evinha um véio lá das Traíra, chegô ali no Riachão, num tinha ninguém morano, um bicho deu a carrera nele, ele foi pará ali da FUNAIA pra cima que já tinha moradô. Diz que o bicho correu atrás dele, dano uns grito. E véio Inocêncio evinha de Itacarambi mais um mucado. Ês tocano um jégue e aquela sanfrada gritano e evinha um bicho atrás gritano e véio Inocêço que era avô de Vicente, falô: “- Ôs minino para aí, iscuta aí!” Iscutô evinha aquele grito mais feio atrás, puque evinha perto, ele disse: “- Ó para todo mundo aí!” Parô. Aí véio Inocêço tinha a oração muitcho boa, fez u’a oração e silençô e saiu fora deles, passô deles gritano pra frente, diz que entrô no rumo do Brijim de Eugêno pro lado das Varge Grande.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

Livusia de bode

Comigo mesmo já ‘conteceu. Correu um bichim assim pra mim era um tatu, eu fiquei iscutano, condo ele vortô na istrada, era um bode. E aí ele insistiu atrás de mim bateno os pé no chão e gemeno. Condo chegô cá ‘diante, eu pensei, eu disse: “- Corrê eu num vô corrê, qu’eu num vô ‘guentá corrê.” Aí condo chegô ali tinha um pé de quina eu virei pra tráis eu disse: “- Ó ‘qui agora, eu vô dá um tiro n’ocê, eu atiro n’ocê, cê vai pru meio do inferno!” Aí ele pulô dento do mato e sumiu. Aí derrubaro a tocera de pau, hoje ninguém viu falá. Cabô. Então é... as coisa é difícil.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

A livusia e o isperadô

Uma veiz pai tava isperano num lugá que chama Camim Véio. Caminho do Riachim que saía pra Catinginha. Aí meia noite ele tá em riba d’um pau evai uns sem chapéu no carrero, aí chegô oiô pa ele: “- Cê tá aí, né?” Ele disse: “-Tô!” Aí cortô no rumo do Riachim. Aí ôta veiz um home do Riachim era isperadô, matô um viado, ‘piô, carregô ele, sujô tudo de sangue, aí condo ele botô ele no chão e tirá a camisa que tava incheno

de sangue, ele ‘rupiô e cumeçô mechê levantô piado e ele saiu co’ ele e ele foi aumentano a carrera e ele viu ele desceno. Carregô ele e depois num cumeu ele. Levantô e foi embora.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

Algumas histórias de Estevo Gomes

O Estevo Gome tinha uma tradição tão forte, que um dia o cara queria brigá co’ele, o cara era forte!, e aí ele já tava sambano no ar. Disse assim: “- Sorta o bichim!” O povo entrano po meio: “- Dexa disso!” Ele disse: “- Sorta o bichim, tá com vontade de vadiá pode vim, dexa el’ vim!” Aí condo num dexô brigá, o Estevo Gome pegô a ispada botô com o cabo no chão a ponta pa riba, subiu de riba da ponta e ficô em pé conversano mais os cara. *Essa ispada igual essa ‘qui? [pergunto apontando para uma espada indígena de madeira enconstada na parede da casa de Sr. Valdemar]* Não! Era ispada de ferro mermo! Ele ficô em pé em riba dela conversano mais os cara. Aí os cara disse que se o ôtro fosse que ele matava ele só de cangá perto, que ele era ligero dimais, diz que ele já tava sambano no ar. Era um índio forte. Ele curava, ‘divinhava. Ele pidiu um minino uma muié, aí a muié num quis dá, aí o minino morreu e a muié tava chorano. Ele disse: “- Eu pidi o minino ocê, cê num quis me dá.” Ela disse: “- Não, mais eu queria...” Ele disse: “- Não. Eu pidi el’ ocê praque eu sabia da sentença do minino. Pruque, aquele minino chorô na sua barriga e cê num sabia, eu sabia. E por isso é qu’ele morreu, puque cê quebrô o incanto dele. Se cê tivesse me dado ele, num ía acontecê, mais cê inrolô ele com pano de rôpa de ôtras muié, dexô muié sartá ele, por isso qu’ele num vingô. Aí ôtra: O pai de Rudrigo era um home trabaiaidô, novo, e o pai dele era véio. Aí o Zé Antônio, pai do finado Rudrigo morreu, aí o Dioníso que era pai do Zé Antônio foi lá onde tava o Estevo Gomes: “- Estevo vim aqui avisá ocê, o Antônio morreu.” Ele disse: “- Moço num diga isso! Então Zé Antônio morreu? Um home trabaiaidô, rapaz novo. Morreu?” Ele disse: “- Morreu.” “-Ah... Ispera aí eu vô lá mais ocê.” Chegô lá ele falô: “- Faz é dó um home desse novo, tanta força, marrê assim! Ô Dioníso, vamo fazê uma, acho que é mió cê í. Que cê já tá véio num ‘guenta mais, o Zé Antônio inda trabaia muito.” Passada hora o home garrô mecheno, e viveu. Com cinco dia o pai dele morreu. Trocô a vida. O fí viveu, o pai morreu. Mais tamém o Zé Antônio

viveu que virô bolim. Sim foi ! De véio! Foi imborcano ficano um bolin. *Foi incolheno?* Foi. Aí o povo falava, que ele aturô muitcho praque ele tinha que vivê o tanto que ele vivê e mais a vida do pai, o tanto que ele vivê, qu'ele ía vivê as duas vida.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

Pé de garrafa

É tipo um home. Mas el' é baxo e grosso. E é tampado vestido de cabelo, cabelão, e nas costa tem um pilão. Nas costa dele. E o pé del', um é que nem esse aqui, o outro é desse esse jeitcho aqui. Dois pé marrom desse tamanho o outro é assim. *Um do tamanho da boca da lanterna e otro do tamanho da boca da garafa.* Sim, é e redondo assim. Aí o tro é quem esse fim assim. Aqui tem ele. Mais o rasto aqui tem ele. Lá naquele pé de pau preto. O minino falô que vê ele direto. Pois é. O bicho 'pareceu pa João de Jovina lá naque'a baxa de camim do Custódio. João de Jovina quais morre de medo. Diz cond'ele virô as costa as costa pr' ele tinha uma rodona branca nas costa desse tamanho. Era o pilão. Mais ele é incantado. Que aqui tem ele e a coisa só já vi duas pessoa, João de Jovina e Valdemá de Lia no Sumaré três tamém que já viu. Valdemá disse q' tinha uma roça lá no Licuri na cabicera do Sumaré, aí de tardinha ele tava fazeno um terrero pa rancá feirão no rancho na bera da cerca, diz q' tá veno aquel' gemido. "- Hum!" E ele foi assuntá, tava aquele toco de home doidim pa passá na cerca, a cerca era contra, aquela cerca ispinha de peixe que o povo fazia de primero. Diz que caçano lugá de passá e pegá ele. Ele jogô inxada e saiu dent' d'um mi' verde só ficô o roçado. Pulô a cerca cond' chegô no Sumaré tava quais sem folego. Aí ele diss'n unca mais foi lá de tarde, trabaiava lá só até mei' dia. No otro dia qu'ele vai oiá o rast'o era o pé de garrafa. Num pegô ele puque num passô a cerca. Mais quiria pegá ele. *Ele pega os home?* Pega. Mais ele é incantado que no mato é difíci' vê ele. Diz qu'ele drome é incostado assim ne barra de serra o' antão num pau. Pruque elediz que num tem junta não s'ele deitcha num levanta não. Corpo dele é intiriço. João de Jovina diz qu'ele viu vistido de cabelo e a cabeça era um palão assim e dois óiãno no meio daquele cabeção cumprindo. Pois é nessa lapa aqui foi onde o home morô. O home morô, depois a onça rudiô aí pegá ele. Ali tem aonde mataro uma onça. Mataro uma onça que pesô noventa e cinco quilo. Gastô três dia ali incovada, com três dia ela tava com fome ela turrô pra saí eles

mataro ela, pesô noventa e cinco quilo. Na hora qu'ela turrô, teve home que subiu dois, três num pau só, pau de vidro aqueles de ispêto. Sim, condo foi na hora de descê num podia descê, pa subi ês subiu, pa descê... Teve home baeta cond'ela turrô aí ele saiu aqui correno desceu nas Traíra! Só do turro.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

O amigo cumido

Tava ciscando e'a oiô n'ele: “- Bom dia amigo cumido!” Queria cumê ele. Aí ele disse: “- Cê tá muito enganada!” E'a disse: “- Mais quem é que 'cê tá aí?” El' disse: “- Tô mais amigo cachorro.” “- Cadê ele?” “- Saiu pra 'li e vorta agorinha!” E'a caiu fora! Ficô co' medo do cachorro. Ele tava sozim, ma' ele drobô ela. Ela chegô considerô que cumia ele. “- Bom dia amigo cumido!” “- Cê tá muito enganada!” “- Mais quem é que 'cê tá aí?” “- Tô mais amigo cachorro.” “- Cadê ele?” “- Saiu pra 'li e vorta agorinha!” E'a deu no pé! Isso num vai dá pra pegá.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

O bicho foiado

O cuei, e a onça foi isperá na bibida aí condo ele evém lá ele percebeu ela. Aí ele vortô cerô de mel de abelha e pregô as foia, chegô aquele folhudo. A onça tava isperando o cuei ele chegô ela oiano ele: “- Viu amigo cuei por aí amigo foiado?” Ele disse: “- Ah, tem dia qu'eu num vi amigo cuei.” Aí bebeu água e vortô chegô lá longe ele disse: “- Fica aí bicha besta, amigo cuei sô eu mermo!”

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

Os cantadô de coco

A história de dois cantadô de quadra assim tratava era cantadô de côco, tinha um rematado as palavra do ôto. Aí eu contano ês a história do Zé Pretim mais um Deraldo Cego. Diz que cantava muito. Aí esse Zé Pretin era famoso, já tinha catado todos jogadô

de verso, e o home cego era lá do nordeste, aí ele cantô a região d'ele venceu todo mundo. Aí ele cantô assim:

Eu terminei um dia
Saí no Quexadá
Onde é a bela cidade
Fui até cidade do Ceará
De lá tirô um convite
Pra mode cantá
Terminei um dia
Saí do Quexadá
Onde a bela cidade
Fui até sertãozão

Terminei um dia
Saí no Quexadá
Onde a bela cidade
Até o estado do Ceará
De lá tive um convite
Pra cantá na Varginha
Cheguei na Varginha
Um dia de manhã cedinho
Um véio dono da casa
Me perguntô sem carinho
- Cego cê num tem medo,
De i na mão de Zé Pretinho?
- Eu não sinhô,
Na verdade eu num zombo
Manda chama o Preto
Qu'eu vô dá nele um tombo,
Ele vim cá hoje
Nós dois ainda deu lombo!

Todo mundo zombava de mim

Que o tal do Preto vinha para cantoria
Eu ainda não sabia
As cinco hora da tarde
Chegô a cavalaria
O Preto evinha na frente
Todo vestido de branco
Seu cavalo incapotado
Com passo e muito franco
Arriscá de uma só veiz
Todos do primero arranco

Disse o capitão Duda
Vamo fazê bolsa e bota dinheiro no prato
Já tem setenta mil' réis
Vai interá oitenta
Que da minha parte
Eu dô deiz

Vi as moça pegá os aneis
Eu num tenho dinheiro,
mas vô pô os meus aneis
Cego cê num istranha
O dinheiro do prato
Qu'eu vô lhe dizê quem ganha
Pertence o vencedô
Nada leva quem apanha
Puxaro o nego pa sala
Oferecero um jantá
De doce queijo e galinha
Pra mim veio um café
Cuado mais bolachinha

Levaro o nego pa sala
Colocô numa sófa com a viola na mão

Tirô a pobre viola de um saco de chita

Eu vi as moça dizendo:

- Meu Deus, que viola bunita!

Para mim botaro um caichão veio

Daquel's que vem com sabão

Quando eu sentei ele invergô

E me deu um beliscão

Puxei minha pobre rebeca

De um véio saco de meia

Ouvi as moça dizeno:

- Meu Deus, que viola feia!

O nego oiô pa mim e falô:

- Sai daqui cego,

Cara de pão cruzado,

Testa de carnero moço,

Cego pra mim é um bichim

Condo come vira o côcho!

Aí o home respondeu pra ele, o cego. Disse:

Afinei os instrumento

E entrei em discussão

Meu juízo diz a mim

Nego pa mim parece o cão.

Aí o veím ganhô dele, do Zé Pretin.

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017

Aí tem as Loa né?

Bizorro de vaca preta

Onça pintada num come
Quem casa com muié feia
Num tem medo d'oto home
E quem casa com a bunitinha
Leva chife e passa fome

E tem a outra que fala com o rapaz:

Meu fio ocê pa casá
É prciso tê dispusição
Derrubá mato no chão
Planta mi' e feção
Comprá toicim e sabão
Que isso é de obrigação

E a outra é assim:

Quatro coisa nesse mundo
Que eu morro nunca dizê
Home rico, dia são
Cavalo magro corredô
Moça bunita sem fama
Terra boa sem chuvê

Que num inxiste, a moça se é bunita tem a fama, todo mundo fala n'ela e a terra num produz sem chuva. E tem a outra que fala assim:

Deus condo andô no mundo
Dexô asseparado
Mata verde para nambú
E carrasco pa viado
Cariri pa plantá cana
Sertão pra criá gado

E a outra é do Tiú.

O Tiú mais o cachorro. O cachorro acuano o Tiú, o Tiú foi falô:

Sai daqui seu quebra ferro
Com seu grito aburricido
Minha muié tá de resguardo
Tá de argodão nu ouvido
Ela num pode iscutá lari

Aí o cachorro respondeu pa ele:

Eu quiria sabê disso
Que Tiú tinha famia
Entre grandes e piqueno
Pa morre tudo num dia
Acabá com essa demanda
Lá no estado da Bahia

Aí o Tiú tornô rematá:

Deus condo andô no mundo
Dexô asseparado
Galinha véia pa gato
Pinto novo pa gavião
Bicho verde pa Tiú
Daquelas que bota no mato

E tem a ota que fala assim

Tem coisa nesse mundo
Que seria impussível
Ciúme de muiá veia
Na ponta do nariz
As minina de Missões
Sente honra o que diz
Sobe no toco é raiz

Tem é umas desse veio qu'eu falei pr'ocê do Riachim, ele cantava muito mais os cara.
Ele falava 'ssim, ele cantava em verso, é... “- Ieu tenho uma fala sobre meu avô, é
cumeça por Rosalino e Rodrigão, eu digo:

Ó meu povo
Cês tem mutcha atenção
O home guerrero Foi Rosalino
Que deu a vida por esse pedaço de chão
Pra defendê seus irmão
Guerrero foi Rudrigão

Na cabeça de ponte alta
A cadela pariu leitão
Na terra de gente besta
Bola de cêra é sabão
O cara condo é valente
Eu bato nele com a bainha
Pra num sujá meu facão
O garrote mal criado
Faz vivê de ferrão

Subi serra de fogo
Com precata de algodão
A precata pegô fogo

Eu disci com pé no chão
Só num queimei meu pé
Puque sô neto de Jeromão
Jeromão dessa aldeia
Foi um capitão

Na gaia do pau mais arto
Eu vi abeia frechá
Abeia que num da mel
Da cêra da samorá
O mel pa tu cumê
A cerâ pa te lumia

É, um dia eu cheguei aí numa festa aí entrô um bebo, quereno maltratá. Ele jogô um verso que eu nem assuntei num sei quem que rematô, aí...

- Cê tá aí quereno sê o bonzão
Viro ocê de cabeça pra baxo
Num sô besta
Nem tenho um tostão

Eu disse:

Sai daqui testa pelada
Testa de topa durão
Cê pa mim é um cumedô de carniça
Lá no Riachão

Achei que ele feiz foi disfazê, ele tava quereno sê o bonzão, virasse ele de cabeça pra baxo que do bolso num caía um tostão

Sai daqui testa pelada
Testa de topa durão

Cê pa mim é um cumedô de carniça

La no Riachão

Aí os cara ‘garrô nele: “- Sai daqui o carnicero. Ê urubuzão!”

Contada por Valdemar Ferreira dos Santos. Terra Indígena Xakriabá, junho 2017