GOVERNO DO ESTADO DE MATO GROSSO
SECRETARIA DE ESTADO DE CIÊNCIA E TECNOLOGIA
UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MATO GROSSO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM ENSINO DE CIÊNCIAS E MATEMÁTICA – PPGECM

MARIA NAZARÉ SOUZA NASCIMENTO

OS ESPAÇOS SOCIOEDUCATIVOS *INY* DA ALDEIA KREHAWÃ

Barra do Bugres/MT
2021

MARIA NAZARÉ SOUZA NASCIMENTO

OS ESPAÇOS SOCIOEDUCATIVOS *INY* DA ALDEIA *KREHAWÃ*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ensino de Ciências e Matemática – PPGCEM, da Universidade do Estado de Mato Grosso– UNEMAT – Campus Dep. Est. Renê Barbour de Barra do Bugres, como requisito obrigatório para obtenção do título de Mestre em Ensino de Ciências e Matemática.

Orientador: Prof. Dr. Adailton Alves da Silva

Linha de Pesquisa: Ensino, Aprendizagem e Formação de Professores em Ciências e Matemática.

Barra do Bugres/MT
2021

Luiz Kenji Umeno Alencar CRB 1/2037

N244o

NASCIMENTO, Maria Nazaré Souza Nascimento.
Os Espaços Socioeducativos Iny da Aldeia Krehawã / Maria Nazaré Souza Nascimento Nascimento – Barra do Bugres, 2021.
205 f.; 30 cm.

Trabalho de Conclusão de Curso (Dissertação/Mestrado) – Curso de Pós-graduação Stricto Sensu (Mestrado Acadêmico) Ensino de Ciências e Matemática, Faculdade de Ciências Exatas e Tecnológicas, Câmpus de Barra do Bugres, Universidade do Estado de Mato Grosso, 2021.
Orientador: Adailton Alves da Silva

1. Espaços Socioeducativos. 2. Conhecimento. 3. Povo Iny. I. Maria Nazaré Souza Nascimento Nascimento. II. Os Espaços Socioeducativos Iny da Aldeia Krehawã: .

CDU 376.74(817.2)

MARIA NAZARÉ SOUZA NASCIMENTO

OS ESPAÇOS SOCIOEDUCATIVOS INY DA ALDEIA KREHAWÃ.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ensino de Ciências e Matemática – PPGECM - da Universidade do Estado de Mato Grosso CARLOS ALBERTO REYES MALDONADO - UNEMAT, *Câmpus* Univ. Dep. Est. "Renê Barbour" – Barra do Bugres - MT, como requisito obrigatório para a obtenção do título de Mestre em Ensino de Ciências e Matemática.

Aprovado em: 30 de agosto de 2021.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Adailton Alves da Silva (PPGECM/UNEMAT)
Orientador

Profª. Drª. Waldinéia Antunes de Alcântara Ferreira (PPGECII/UNEMAT)
Examinadora Interna

Profª. Drª. Eunice Dias de Paula (SEDUC/MT)
Examinadora Externa

Dedicar é antes de tudo celebrar a existência de quem esteve ao nosso lado o tempo todo, sendo uma figura significativa na trajetória dessa etapa de formação acadêmica. Assim, dedico este trabalho aos meus pais queridos, Manoel Messias Alves Nascimento e Edileuza Montelo Souza Nascimento; aos meus irmãos, José Garcia, Mª das Graças, Mª José, Mª do Socorro e Eliane; aos meus cunhados, Idelmar, Hamilcar, Apoeno, Beatriz e Warley e aos meus sobrinhos e afilhados pela compreensão pelos momentos de renúncias a inúmeros momentos familiares enquanto me dedicava à minha dissertação. A vocês, minha eterna gratidão, respeito e meu amor infinito. Deixo também a minha dedicação especial ao povo Iny da aldeia Krehawã pela confiabilidade e, sobretudo, pelo vínculo afetivo que estabelecemos no decorrer da imersão. Por vocês, eterna gratidão!

Agradecimentos

Agradeço a Deus, que me ajudou a superar os obstáculos, me dando forças para concluir esta dissertação de mestrado que tanto me ajudou a evoluir enquanto acadêmica e enquanto pessoa.

A meus amados pais, Manoel Messias e Edileuza, pelo amor incondicional, pela garra, pela dedicação e pelo exemplo de grandeza, mesmo em situações de extrema fragilidade.

A todos meus irmãos, José Garcia, Mª das Graças, Mª José, Socorro e a Eliane.

Aos meus cunhados, Idelmar, Apoeno, Hamilcar, Beatriz e Warley.

A todos meus sobrinhos e afilhados, pelo apoio, colaboração e aconchego nas horas de alegrias e tristezas nessa jornada da vida e, principalmente, no período do mestrado.

A Adilson Antônio Bertozzo, namorado, amigo e companheiro de todos os momentos e para todas as batalhas, pela alegria, pela paz que me proporciona, pela dedicação e pela parceria na vida e na caminhada.

O meu profundo agradecimento ao povo *Iny* da aldeia *Krehawã* da Terra indígena São Domingos que gentilmente e de forma prestativa nos acolheu na aldeia, nas residências, em suas famílias e nos confiaram seus saberes, fazeres, conhecimentos, sentimentos, histórias, esperanças, utopias, etc.

Em especial e muito carinhosamente, agradecemos os anciãos, às anciãs, às lideranças e aos professores da Escola Estadual Indígena *Krehawã,* Celio *Kawina Ijavari, Kobiheti Beinare Karajá,* Sandra *Hakuwi Kuady,* Caren Kelly *Karitymaru* e Joao Paulo *Hakuwi Kuady Karaja* que nos inspiraram, moveram, orientaram, mostrando os caminhos a trilhar nessa jornada.

A todas as famílias da aldeia *Krehawã,* em especial às famílias da Claudina *Marralaru* Karajá, Iracema *Kjabiru, Habexiru* Karajá, *Ixahakarú* Karajá, Nilva *Werikó* Karajá, Cleomilda *hakywi kuady Xirikeru* e *Mantiwela Kawuina,* que sempre me acolheram de braços abertos nos seus lares e nunca mediram esforços para me servirem e me atenderem nas idas e vindas pela aldeia.

Às amigas de antes e de sempre, Selma dos Anjos Feitoza e Joemy Silva Luz pelos momentos de alegria, apoio e, sobretudo, pela amizade.

À amiga de sempre, Maria Joanice e Silva (Shirra) pelo apoio, energias positivas e por todos os momentos que estive em suas orações.

À amiga Andreia da Silva Feitosa pela amizade e companheirismo durante as idas, vindas e estadias na aldeia, assim também, como nas viagens e estadias em Barra do Bugres e nas aulas presenciais.

A amiga Flávia Heloísa Nogueira Francisco pelo apoio e companheirismo durante as aulas presenciais e estadia em Barra do Bugres, a qual conseguia tirar de mim largos sorrisos, mesmo nos momentos mais tristes e de angústias e que se tornou uma irmã do coração para a vida.

Aos meus padrinhos, Elvira Sales Carvalho, Nuzanírio dos Santos Gama e Bárbara Santos Carvalho, por não soltarem minha mão e sempre me servirem e ajudarem quando precisei estando sempre juntos comigo nesta caminhada.

Aos meus amigos pessoais e companheiros de trabalho por longo período Luis Antônio Barbosa Soares, Flávio Luís de Paula e Edineia Natalino, por acreditarem em mim e sempre incentivarem a busca pela realização do mestrado acreditando que era possível.

Ao professor, amigo e orientador, professor Adailton Alves Silva que, além de me orientar nessa árdua jornada, me apoiou e incentivou nos momentos que, às vezes, parecia não ter uma solução para os problemas apresentados.

Aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências e Matemática – PPGECM da UNEMAT, campus de Barra do Bugres, pelo acolhimento e pelos ensinamentos compartilhados.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela promoção da pós-graduação.

Aos colegas da turma 2019, pelo companheirismo, pela troca de informações e conhecimentos. Por dividir os momentos de alegria, conquistas, desafios, tensão, exaustão, incertezas e preocupação. Enfim momentos memoráveis.

Obrigada a todos!

Ao som dos maracás[1]

Misturas de várias cores
Com cantos de amores
À luz do luar
Pés descalços no chão duro
Gingando na dança
Ao som dos maracás
Traz no corpo tatuado
Carvão, jenipapo,
O vermelho-urucum
No rosto, a marca, identidade
No cabelo, o brilho,
Óleo de tucum
Mulheres e homens guerreiros
Que dançam a vida
Recanto de paz
Entoam cantos de alegria
Gingando na dança
Ao som dos maracás
São pescadores, artesãs
Carregam na sina
A dor do preconceito
De uma sociedade clara:
Negra, parda, branca,
Cheia de defeitos
Da pesca, da arte, da terra,
Tiram o sustento na lida diária
No terreiro a grande roda
Contando histórias de seus ancestrais
Ijasò que nasce nas águas
Cantando, dançando aos pares
Com ritmos e cores
Ao som dos maracás
Ijasò que nasce das águas
Cantando, dançando aos pares
Com cantos de amores
Ao som dos maracás

[1] Letra da música Música "Ao som dos maracás" inspirada na dança de Aruanã dos Iny/Karajá, o povo das águas do Araguaia, da autoria de Edilson Pereira Santos, professor, o qual atua com o povo Iny há mais de uma década, compositor e cantor de músicas regionais.

RESUMO

O presente trabalho traz a discussão da temática "Os espaços socioeducativos *Iny* da aldeia *Krehawã*" e tem o propósito de compreender os saberes socioeducativos desse povo a partir das relações sociais estabelecidas nos distintos espaços educativos da comunidade, pois os saberes, fazeres e conhecimentos culturais são construídos coletivamente em diferentes locais (pátio, ambientes domésticos, roças, beira do rio, cerrado, casas dos homens, rituais, cerimônias etc.). Esses ambientes são vistos pelo povo de maneira especial, estando repletos de consistência cultural, valores e significados. A educação *Iny* inicia-se logo na infância, sendo responsabilidade de toda comunidade acompanhar o processo educacional sistematizando e propagando os saberes, fazeres e experiências necessárias para a inserção da criança no meio social, a maior parte desta tarefa recai sobre os familiares. Esses conhecimentos são difundidos na convivência diária e transcorrem ao longo da vida, obtendo fortes ligações entre os sujeitos, a natureza, a mitologia e a cosmologia. A abordagem metodológica ancora-se na perspectiva Etnomatemática, sob a ótica D'Ambrosiana, pois possibilita melhor compreender as organizações de diferentes culturas e seus respectivos modos de produzir e difundir conhecimento, dialogando. Dessa forma, foi necessária uma investigação de caráter etnográfico, numa abordagem qualitativa, utilizando-se de observação participativa, reforçada pelo caderno de campo, gravações de áudio, filmagens, fotografias e convivência *in loco*. A realização desse trabalho, a partir dos conhecimentos culturais *Iny*, transmitidos pelos mais velhos aos mais jovens, contribuiu para evidenciar seus saberes, fazeres e conhecimentos culturais, reafirmando sua identidade, valorizando sua cultura, assegurando-lhes disponibilidade às informações e aos conhecimentos imprescindíveis que alicerçam os costumes tradicionais indígenas, bem como ao projeto de educação escolar almejado pelo povo.

Palavras-chave: Espaços Socioeducativos; Conhecimento; Povo Iny.

ABSTRACT

The present work discusses the theme “The socio-educational spaces of the *Iny* indigenous village *Krehawã*” and aims to understand the socio-educational knowledge of these people from the social relationships established in the different educational spaces of the community, since the knowledge, practices and cultural knowledge are built collectively in different locations (courtyard, domestic areas, gardens, riverside, Cerrado, men's houses, rituals, ceremonies). These environments are seen by the people in a special way, being full of cultural consistency, values and meanings. The education of *Iny* people starts right from childhood, and it is the responsibility of the whole community to monitor the educational process by systematizing and spreading the knowledge, practices and experiences necessary for the child's insertion in the social environment, but most of it is the role of the family members. This knowledge is disseminated in daily coexistence and runs throughout life, obtaining strong connections between subjects, nature, mythology and cosmology. The methodological approach is based on the Ethnomathematics perspective, under the D'Ambrosiana perspective, as it makes it possible to better understand organizations from different cultures and their respective ways of producing and disseminating knowledge, dialoguing. Thus, it was necessary to conduct an ethnographic investigation, in a qualitative approach, using participatory observation, reinforced by the fieldwork notebook, audio recordings, filming, photographs and the conviviality on-site. The accomplishment of this work, based on the cultural knowledge of the *Iny* people, transmitted by the elders to the younger ones, contributed to highlight their knowledge, practices and cultural knowledge, reaffirming their identity, valuing their culture, assuring them availability to the essential information and knowledge that underlie traditional indigenous customs, as well as the school education project sought by the people.

Keywords: Socio-educational spaces; Knowledge; Iny people.

IBÙTEMY

Wiji aõmysy-díỹỹ riwyreri widyynamy rybena “Krehawa bdeki inydohodỹỹna” tahe dohodỹỹ ryjimyhỹre raerykremy timybo Iny mahadu ryjimỹhure bdejyynana, aõery, aõwidyy reary myhyremy bdedyynanake kia iwitxira bdeki (ube, hetoki, aõmysydỹỹ, oworuki, beraki, bdebureki, hetokreki, aõni aõnimyixe, harubde haremy sõemy). Kia bde heka Iny dee aõtyhỹmy raerymyhỹ bdedyyna, derinamy awiny. Dohodyy heka Iny rioraru nymyhyre uladutxile, ibutumy ijoi mahadu ihemy rỹimyhyre riywinymy dohodyy bdedynana tule rierymy riwinymyhyre iery, taerynadi ritohony myhyre tinybo Iny kyki ratxikremy, kia hahe ibutumy tamyreny aõmysydyy relemyhure jurese mahadu-ò. Kia heka toerynadi ryjimyhyre tiutxu iyhykõ juhuhykyle Iny túú nade, kia tahe Iny rityhyny myhyre, bederade, lahi i jy, bde rorarure. Isiramy widyyna relemyhyre aõ wimy uriurimy. Tahe Kiemy raerykre awimy raywidyymy wirbi iwitxira witxiramy bdedyynana timyho teeryta aerynade biwinykre botohodyymy wimy uriurimy ibutuny aerynadi kawesemy tahe raijekre widyyna, raywidyykre, widyynamy idi itxere rỹimy, tyyrtí rawymy tasyõ, rybe ragravadỹỹmy, rafilma dỹỹmy, rafotudỹỹmy tule timybo Iny ryimyhyre. Kahe relera aõmysydỹỹ, Iny riery myhỹre bdedyynana, kahe matuari mahadu rbi ramyre ijyy, Iny Tymyra mahadu tule taerynadi rowiohenadyyre, widyyna, taerynadi Iny bdedyynana, kia tahe idi raerykre deoarina, aõeryna timybo Iny ryimyhỹre, awimy ureraru relera dohodyy teyyrtina Iny dee.

Rybe – òraru: Inydohodyyna bde, aõery, iwitxira witxiramy ijyy, Iny mahadu

Tradutor: Celio *Kawina Ijavari*, professor bilingue na Escola Estadual Indigena *Hadori*,

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 – Mapa com as aldeias dos povos *Iny*.....21
Figura 02 – Visão aérea da localização da aldeia *Krehawã*.....21
Figura 03 – Aldeias dos povos *Iny*.....22
Figura 04: Croqui da aldeia *Krehawã* -T.I. São Domingos - município de Luciara-MT – 2021, representando os núcleos da aldeia.....26
Figura 05: Crianças brincando reproduzindo o ritual *Hetohoky* (passagem da fase de menino para rapaz) 51
Figura 06: Crianças menores contemplando os irmãos mais velhos pescando.....54
Figura 07: Caracterização de quem vai pedir *Brotyrè* nos rituais domésticos.....56
Figura 08: Momento da realização da pintura para *Brotyrè*.....59
Figura 09: Cenário do pátio do *Hetokrè* (casa do Aruanã) para ritual *Hetohoky*.....60
Figura 10: Momento *Brotyrè* no ritual do *Hetohoky*.....61
Figura 11: Alimentos preparados para o ritual *Kuladubyrena* (primeira alimentação) 68
Figura 12: Preparação das mulheres para participar do *Brotyrè*.....69
Figura 13: Ornamentação da criança para o ritual *Kuladubyrena*.....70
Figura 14: Momento da alimentação das crianças *Iny*.....71
Figura 15: Alimentação tradicional servida nos rituais.....72
Figura 16: Preparação da *Djadokoma* para o ritual.....75
Figura 17: As *wiladirã,* tias mais novas, cortando o cabelo para se sentar na esteira com a *Idjadokoma*.....77
Figura 18: Alimentação coletiva.....78
Figura 19: Cenário onde acontece o ritual *Hetohoky*.....85
Figura 20: Agentividade das mulheres nos tratamentos naturais.....105
Figura 21: Processo de construção da canoa de madeira.....119
Figura 22: Retirada da seda da palha do olho da palmeira e processamento para trançado da esteira.....140
Figura 23: Confecção da *wetkana* (saia).....141
Figura 24: *Korixá,* banco de madeirab para o *Jyrè* sentar-se no ritual *Hetohoky*.....143
Figura 25: *Latenirá* (capacete plumário) para o *Jyrè* usar no ritual do *Hetohoky*.....144
Figura 26: Pinturas usadas no ritual de acordo com a idade e categoria.....150
Figura 27: Pintura usada pelas mulheres no ritual de acordo com a idade e categoria.....1151

Figura 28: Sementes de urucum.....154
Figura 29: Produção da tinta extraída do urucum.....155
Figura 30: Confecção do ralo e produção da tinta extraída do jenipapo.....156
Figura 31: Objetos pintados com a tinta extraída do açafrão.....157
Figura 32: Agentividade, crianças protagonizando seu aprendizado por meio do ver, ouvir e do observar, o qual perpassa pelos conhecimentos provenientes dos adultos.....174
Figura 33: Crianças pescando na beira do rio e comendo alimentos resultantes da pescaria.....181
Figura 34: Crianças praticando pequenas atividades nas proximidades da aldeia.....181
Figura 35: Meninas brincando e repetindo ações do cotidiano das mães a avós.....182

LISTA DE TABELAS

Tabela 01: Localização das aldeias do Povo *Iny*.....23
Tabela 02: Núcleos familiares da Aldeia *Krehawã*.....27
Tabela 03: Demonstrativos do período de imersão na aldeia *Krehawã* com atividades desenvolvidas na unidade no período de julho de 2019 a março de 2020.....49

LISTA DE SIGLAS

CEP – Conselho Estadual de Pesquisa

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ONG - Organização não Governamental

PPGECM – Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ensino de Ciências e Matemática

T.I. – Terra Indígena

UNEMAT – Universidade do Estado de Mato Grosso

CNPQ – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

CONEP – Comissão Nacional de Ética e Pesquisa

RCNEI - Referencial curricular nacional para as escolas indígenas

SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena

GLOSSÁRIO

Glossário das palavras na língua materna *Inỹ-Karajá*

Berohoky – Rio Araguaia

Brotyrè – Caracteriza-se como uma instituição ritual que garante a reciprocidade social e econômica, porque impede a acumulação de bens.

Iweru – Bebida extraída do milho, mandioca ou arroz.

Dekobutè - Tornozeleira larga feito com linha de algodão e tingida com tinta vermelha

Lorilori - Touca feita com telinha de linha de algodão e coberta com penas de adedùra vermelha'.

Harí – Pajé

Hawò - Canoa

Hetokrè - Casa grande, ou casa de aruanã.

Hetohoky – Ritual de iniciação masculina

Kuladubirena – Ritual da prieira alimentação

Ijadokoma – Ritual de menina para moça

Ijoina - Pátio onde acontece a cerimônia do *Hetohoky*

Ijoi – Grupo de homens.

Iny – Pássaro Martin Pescador

Jyrè – Menino que está passando pelo ritual de *Hetohoky*.

Korixá – Banquinho de madeira onde o *jyrè* senta.

Lòlò – Menino treinado para ser sucessor do *wedú*

Teriò – Árvore landi que é posto no pátio do *Hetohoky.*

Tòò – Mastro que fica no centro do *ijoina, feito de landi.*

Túú – Rabicho, vestimento feminino usado nos rituais

Wedú – Chefe tradicional/cacique

Aritxoko - Bonecas de barro

Butí - Potes de barro

Kawakawa - *B*oneca de madeira

Narihi - Remo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....17
1. POVO, CULTURA E COSMOLOGIA.....20
1.1 O povo *Iny*.....20
1.1.2 ALDEIA *KREHAWÃ*.....25
2. ZINGA E O REMO COMO SUSTENTAÇÃO.....29
2.1 Mitos, Ritos e Cerimônias.....29
3. TRAVESSIA E CAMINHOS.....411
3.1 Pelas Correntezas, Banzeiros e Vendavais.....411
3.2 Imersão na comunidade Aldeia *Krehawã*.....46
3.3 *Brotyrè* como elo de parentesco..... .555
3.4 - Ritual: *Kuladubyrena* (primeira alimentação da criança), nascimento, resguardo.....63
3.5 Ritual *Idjadokoma* (rito da passagem da menina para moça).....74
3.6 Hetohoky.....79
4. ALDEIA KREHAWÃ: Espaço e Lugar de Produção e Circulação de Saberes, Fazeres e Conhecimentos.....96
6
4.1 A organização dos espaços socioeducativos femininos.....96
4.2 *Hetokrè* – o espaço socioeducativo masculino.....1066
4.3 Canoa (*Hawò*) – artefato de conectividade entre os espaços aquáticos.....116
4.4 A *Oworu* (roça) como espaço socioeducativo.....120
4.5 *BEROKY* - Rio Araguaia no contexto *Iny*.....1244
4.6 A aldeia e a territorialidade.....127
4.7 Organização política, social e a cultural *Iny*..... 1322
4.8 ESPAÇOS E APRENDIZAGEM: Rituais e divisão de trabalho por gênero..... 1377
4.8.1 Arte e corpo: Pintura corporal, grafismo e adornos do povo *Iny*.....1466
4.8.2 Produção das tintas utilizadas nos grafismos e adornos Iny.....1522
4.8.3 A extração e o uso da tinta do açafrão.....1577
4.9 Aprendizagem em difusão.....161
4.10 A casa – um lugar espacializado pela família.....1633
4.11 A concepção de criança e infância para o povo *Iny*.....1733
4.12 A atuação da criança na vida social.....180
4.13 As crianças diante dos rituais *Iny*.....1844
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....1888
CONSULTORES *INY* REFERENCIADOS.....1902
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....1933

BIBLIOGRAFIAS CONSULTADAS.....1988
APÊNDICE A.....1999
ANEXO I – OFÍCIO/ AUTORIZAÇÃO PARA INGRESSO NA TERRA INDÍGENA.....200
ANEXO II - – AUTORIZAÇÃO DA FUNAI PARA REALIZAÇÃO DA PESQUISA.....201
ANEXO III - AUTORIZAÇÃO DO CONEP PARA REALIZAÇÃO DA PESQUISA.....202

INTRODUÇÃO

Este trabalho foi desenvolvido junto ao povo Iny da aldeia *Krehawã*, Terra Indígena São Domingos, pertencente ao município de Luciara-MT, aproximadamente 1.200 km de Cuiabá, capital de Mato Grosso. Localizada à margem esquerda do rio Araguaia, nas proximidades de uma pedreira denominada *Kre-hawã*, que na língua *Iny* significa Martim Pescador, um pássaro existente em grande quantidade no local (*Ceryle Torquata*), limita-se na parte sul com o município de São Félix do Araguaia-MT, ao leste com a Ilha do Bananal-TO, ao norte com Santa Terezinha-MT e ao oeste com Porto Alegre do Norte-MT e Canabrava do Norte-MT (IBGE, 2010).

Segundo Rodrigues (1986), o povo *Iny* pertence à família linguistica Karajá e ao tronco linguístico Macro-Jê que se subdivide em três grupos: os Iny, os quais estão localizados na área que vai de Santana do Araguaia-PA até Aruanã-GO; os Javaé, localizados no Rio Javaé, braço direito do Rio Araguaia e os Xambioá, localizados na Terra Indígena Xambioá, município de Araguaína-TO, no baixo Rio Araguaia. Cada grupo tem formas diferenciadas de falar e entre os Iny há variações conforme o gênero do falante, contudo, apesar destas diferenças dialetais, todos se entendem e se autodenominam *Inyboho*, que significa “nós todos”.

O conhecimento sobre as organizações espaciais e saberes socioeducativos do povo *Iny*, inicia-se logo nos primeiros anos de vida, sendo produzido pelos pais, avós, tios e irmãos mais velhos, numa interação, na qual família e sociedade têm igual responsabilidade na educação das crianças, adolescentes e jovens, até estarem preparados para serem adultos e responsáveis por outros que deverão seguir os mesmos passos, ensinamentos, comportamentos e posturas que lhes foram ensinados. Para isso, é necessária a participação da comunidade, de uma forma geral, para a construção dos conhecimentos da criança e para inseri-la na vida sociocultural.

Essa articulação de saberes legitima o sujeito em sua essência de natureza indígena, fruto das interações, dos diálogos e da educação que acontece no ambiente (espaço) da sociedade em que estão inseridos. Contudo, são diversos os espaços de aprendizagens na comunidade *Iny* da aldeia *Krehawã*, como: vivência familiar, na roça, na prática de caça, no rio, na confecção de artesanatos, nos rituais etc.

Dessa forma, entende-se que esses espaços contêm símbolos e sentidos, numa relação que abarca seres, saberes e fazeres. De tal modo, Freire (1996) explica como acontece a produção do conhecimento nos espaços de aprendizagens numa relação transdisciplinar, integrada e indissociável. Portanto, esse processo se configura num sistema transdisciplinar no

qual o sujeito aprende na interação entre atividades práticas, a natureza e meio social, produzindo os instrumentos necessários para sua sobrevivência e, assim, obter autonomia.

Tendo em vista a peculiaridade do povo *Iny*, o qual possui características singulares de organização, sistematização e propagação dos saberes, fazeres e conhecimentos no âmbito dos espaços que compõem a comunidade, de modo a suprir as precisões dos aldeões, o presente trabalho pretende compreender os saberes socioeducativos do povo *Iny* nos diferentes espaços de vivência, convivência e difusão da aldeia *Krehawã*, observando os eventos nos espaços sociais para entender como o povo se organiza/sistematiza os saberes socioeducativos, caracterizando os espaços socioeducativos da comunidade compreendendo como acontece o aprendizado entre diferentes gêneros e categorias de idade.

Esta pesquisa foi realizada por meio da abordagem etnográfica qualitativa, pois, para o contexto em que se encontra meu objeto de pesquisa, o Programa Etnomatemático abordado por D'Ambrósio (2009) propicia aspectos fundamentais para compreender distintos grupos sociais, (organizações culturais, sociais e políticas), e entender como são sistematizados e estruturados os conhecimentos e as condutas dos sujeitos com o passar do tempo, para atender as necessidades de sobrevivência. Essa abordagem é reforçada por Amoroso (2002), o qual destaca que, para realização de uma pesquisa etnográfica, é necessário compreender o "outro", o "diferente", familiarizando-se com as contínuas transformações. Também é preciso estranhar o que é familiar e se familiarizar com o que é estranho.

Para produção dos dados, aconteceu a imersão ao campo, o que possibilitou a aproximação com o povo e vivências de experiências singulares da vida particular em grupo do povo. Dessa forma, adentrar no campo que pesquisamos e, juntos com os colaboradores da pesquisa, significa que a investigação "[...] passou pelo meu corpo, [...] sou parte dela, a pesquisa está em mim, assim como eu sou parte viva e constante dela" (FRANÇA, 2017, p. 23). Entretanto, a observação *in loco* trouxe riquezas dos detalhes no período de observação, possibilitando diferentes formas de ver e sentir expressas nos depoimentos e na convivência.

Também adotei caderno de campo, realizando anotações diariamente do que compreendia e, consequentemente, as dúvidas para esclarecer no momento mais adequado, fotografia e áudios. Os depoimentos foram tomados por meio de entrevistas e rodas de diálogos, nos quais os colaboradores falavam em português sem precisar de intérprete para nossa comunicação. Contudo, os depoimentos e narrativas dos colaboradores *Iny* estão destacados em box no decorrer do trabalho com seus respectivos autores e data da sua realização.

Vale ressaltar que as palavras do léxico *Iny* são apresentadas somente na língua materna, pois essa é uma exigência da Fundação Nacional do Índio - FUNAI exarada no seu

parecer de permissão para a realização da pesquisa, no sentido de evitar a divulgação de saberes e conhecimentos não permitidos e também recomendada pela comunidade. Tudo isso nos permitiu compreender os processos socioeducativos a partir da convivência e das relações nos ambientes natural, cultural e social da comunidade e as dinâmicas e articulações do povo, bem como as contribuições dos eventos culturais e cerimoniais no processo socioeducativo das crianças *Iny.*

Desse modo, o trabalho está estruturado em quatro seções, as quais pretendem mostrar como acontece o processo de organização, sistematização e propagação da educação e aprendizagem oriundos nos diferentes espaços socioeducativos da aldeia *Krehawã* e as inter-relações no convívio do povo.

Então, na primeira seção Povo, cultura e cosmologia *Iny*, exibimos os aspectos que compõem a estrutura sociocultural, como: a história do povo, a estruturação dos núcleos familiares da aldeia, cultura, mitologia e cosmologia do povo *Iny*.

Na segunda seção intitulada "A zinga e o remo como sustentação", apresentamos as perspectivas teóricas a que recorremos para interpretação das informações empíricas que estruturam e dão vida a este trabalho. Procuramos instituir uma interlocução entre a antropologia cultural com a aprendizagem, o espaço e lugar, mostrando que é no ato de espacializar-se em diversas atividades cotidianas que o povo produz seus saberes, fazeres e conhecimentos para a vida.

A terceira seção, "Travessia e caminhos pelas correntezas e banzeiros" exibe os passos percorridos no decorrer da caminhada e a forma como foi desenvolvida a pesquisa junto ao povo *Iny.*

Na quarta seção, apresentamos a aldeia *Krehawã* na perspectiva de espaço e lugar de produção e circulação de saberes, fazeres e conhecimentos do povo *Iny* e como acontecem a construção, organização e sistematização nos diferentes espaços socioeducativos da aldeia.

Portanto, mesmo dividido em capítulos autônomos, este trabalho, de forma geral, procura compreender a sistematização e difusão dos saberes, fazeres e conhecimentos do povo *Iny* dentro da organização social e cultural no tempo e no espaço de vivência, convivência na aldeia *Krehawã*, assim, compreendendo o processo socioeducativo dos aldeões.

1. POVO, CULTURA E COSMOLOGIA

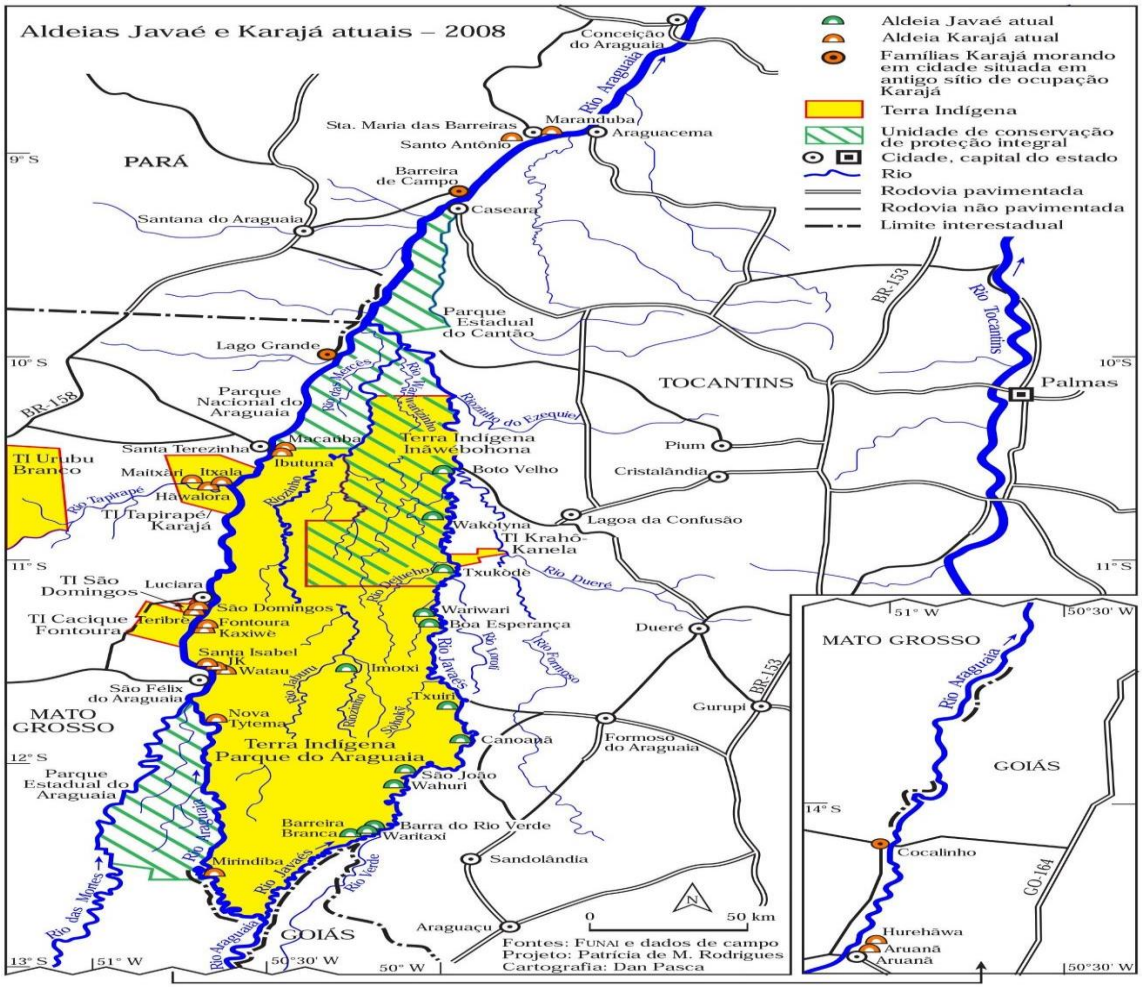
1.1 O povo *Iny*

O povo *Iny* é habitante milenar das proximidades do rio Araguaia. Com o passar do tempo, foram se apropriando das margens do Araguaia, seguindo o curso do rio, ou seja, os *Iny* habitam as margens do rio Araguaia num percurso que abrange GO, MT, TO e PA na Região Centro-Oeste e Norte do país, com a maior parte do povo habitando no território da Ilha do Bananal, conforme mostra a figura 01, a seguir.

Entretanto, o povo Javaé encontra-se às margens do rio Javaé, braço direito do rio Araguaia, na ilha do Bananal, na Terra Indígena Inãwébohonã e na Terra Indígena Parque do Araguaia; o povo Xambioá às margens Araguaia, no norte de TO, e o povo *Iny* distribuído em dezesseis aldeias às margens do Araguaia, com a maior parte da população no território da Ilha do Bananal, TO e a outra parte do povo *Iny* está distribuída em aldeias em Mato Grosso, na aldeia *Krehawã,* na Terra Indígena São Domingos e na aldeia *Majtyritãwa* e nas aldeias *Itxala* e *Hawalòra,* Terra Indígena Tapirapé-Karajá, e parte no Pará, na área Iny situada em Santa Maria das Barreiras e Maranduba, conforme está detalhado na tabela 01, a seguir. Dentre as aldeias Iny, o maior número da população *Iny* está concentrado na maior aldeia *Btõiry,* e na aldeia *Hãwalò*. Terra Indígena Parque do Araguaia. Há ainda a Terra Indígena Karajá de Arunã, situada no município de Aruanã, GO. (Rodrigues 2008).

Os colaboradores para a realização desta pesquisa são o povo *Iny* habitante da área de estudo da aldeia *Krehawã*. Esse povo habita a Terra Indígena São Domingos, no município de Luciara - MT, aproximadamente, há três quilômetros da cidade e 1.200 quilômetros de Cuiabá, capital do Estado. Localizada à margem esquerda do rio Araguaia, frente à Ilha do Bananal, nas proximidades de uma pedreira denominada *Kre-hawã*, que significa Martim Pescador na língua *Iny*, um pássaro existente em grande quantidade no local (*Ceryle torquata*). De acordo o Censo Demográfico IBGE (2010) a Terra Indígena São Domingos limita-se ao Sul fazendo divisa com o município de São Félix do Araguaia-MT, ao leste com a Ilha do Bananal-TO, ao norte com Santa Terezinha-MT e ao oeste com Porto Alegre do Norte-MT e Canabrava do Norte-MT.

Figura 01 – Mapa com as aldeias dos povos *Iny*.



Fonte: Rodrigues, 2008.

Figura 02 – Visão aérea da localização da aldeia *Krehawã*



Fonte: Google Earth, 2021.

Figura 03 – Aldeias do povo *Iny.*



Fonte: Google Earth, 2021.

De acordo com as narrativas dos aldeões, o povo *Iny* se muda com facilidade e por diferentes causas. Dentre elas está a estratégia por facilidades de obtenção de alimentos ou desentendimentos familiares. Dessa forma, constituindo outras comunidades e, habitualmente, acompanhando o sentido do rio Araguaia às suas margens. Baseada em Pimentel da Silva (2009) e no IBGE (2010), apresentamos a seguir na tabela 01 o levantamento das aldeias ocupadas pelos povos *Iny* e suas localizações. Dessa forma, constata-se que o povo *Iny* do Brasil está distribuído em dezesseis aldeias situadas em quatro estados.

É importante destacar que as referidas informações datam somente até 2010, sendo esta a última atualização do IBGE, porém posteriormente a 2010, outras aldeias foram criadas como a *Ibutuna* em TO. Portanto, de acordo a Secretaria Especial de Saúde Indígena- SESAI em São Félix do Araguaia MT obtemos a informação que os dados populacionais e os números de aldeias surgidas após 2010 até o presente momento ainda não foram atualizados. Pois segundo o colaborador que nos forneceu as informações na SESAI as aldeis são cadastradas quando são reconhecidas pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI.

Tabela 01: Localização e população das aldeias dos Povos *Iny* do Brasil.

Nº	Aldeia	Localização	Nº de habitantes
01	*Hãwalò*	Santa Isabel do Morro - TO	700 pessoas
02	*Watau*	Aldeia vizinha de Santa Isabel do Morro	60 pessoas
03	*JK*	Vizinha a Santa Isabel do Morro e *Watau*	80 pessoas
04	*Btõiry* –	Fontoura -TO	600 pessoas
05	*Kanasiwè*	Vizinha de Fontoura	40 pessoas
06	*Krehãwa*	São Domingos-MT, município de Luciara	230 pessoas
07	*Itxala*	Vizinha de Santa Terezinha-MT	90 pessoas
08	*Hãwalòra*	Vizinha de Santa Terezinha-MT	120 pessoas
09	*Macaúba*	Ilha do Bananal - TO	300 pessoas
10	Nova *Tytema*	Ilha do Bananal - TO	80 pessoas
11	*Mirindiba*	Ilha do Bananal - TO	30 pessoas
12	*Buridina*	Aruanã-GO	150 pessoas
13	*Maranduba*	Araguacema-TO	35 pessoas
14	Santo Antônio	Santa Maria das Barreiras-PA [2]	30 pessoas
15	Lago Grande	Vizinha de Santa Terezinha - MT	30 pessoas
16	*Kurehe, Xambioá e Wary Lyty.*	Santa Fé do Araguaia - TO	220 pessoas

Fonte: Oliveira, 2011, pág. 58. Adaptado pela autora.

No meio *Iny*, a línguagem expressada pelo povo apresenta uma diferença entre a fala feminina e masculina, principalmente, nos arranjos silábicos. Nesse sentido, Borges (2002) destaca que:

> Os membros da sociedade *Iny* estão familiarizados tanto com a fala feminina quanto com a masculina, uma vez que usam ambas ao falarem com seus filhos. Uma outra situação em que o povo emprega a fala do sexo oposto é quando citam um comentário de outrem ou quando narram histórias. Nesses casos, as falas dos personagens são mantidas na íntegra pelo narrador, independentemente de ele ser homem ou mulher (BORGES, 2002, p. 97)

Ainda nessa perspectiva, a autora evidencia que tais distinções não se restringems aos aspectos linguísticos, pois o povo *Iny* possui espaços femininos e masculinos, como é o caso da *Hetukrè* também chamada de casa dos Aruanã, cujo espaço é ocupado somente por sujeitos

[2] A Terra Indígena *Maranduba* está demarcada ocupando 179,57 hectares de terra do município de Araguacema - TO e 166,91 hectres de terra do município de Santa Maria das Barreiras – PA.

masculinos, sendo determinantemente proibida a presença e circulação de mulheres nesses espaços. Entretanto, o *hirarina* é um espaço exclusivamente do grupo feminino, ao qual pertencem as mulheres que dançam para os Aruanã.

A proximidade da aldeia *Krehawã* - MT em relação à cidade de Luciara - MT estreita as relações dos *Iny* com os não indígenas, uma vez que é lá que se estabelecem as relações comerciais, onde vendem peixes e suas produções e compram seus mantimentos e combustíveis. Diante dessas relações comerciais, faz-se necessário o uso da língua portuguesa. A responsabilidade maior de comercialização recai sobre os homens. Dessa forma, a maioria deles domina o português. Em relação às mulheres, principalmente, as mais velhas têm mais facilidade em compreender do que falar na língua portuguesa. As mulheres, principalmente, as de mais idade, é que comandam o ambiente familiar, sendo responsáveis por cuidar de todos os familiares, uma vez que todo seu tempo é dedicado ao seu núcleo, visto que esse aspecto propicia o uso e propagação, especificamente, da língua de origem. O fato de as crianças estarem exclusivamente acompanhadas das mães e avós faz com que elas, a princípio, dominem a língua materna até a inserção na escola, onde aprendem a língua portuguesa.

Entretanto, isso se deu devido à população *Iny* ter os primeiros contatos com os *tori* "não indígenas", os quais vieram de outros estados para ocuparem as terras indígenas, cuja maioria era pecuarista. Portanto, o contato constante entre ambos exigiu a utilização da língua portuguesa para que ocorresse, de fato, a comunicação entre os diferentes grupos. Os Iny vivem no curso do rio Araguaia há vários séculos. Segundo o relato do próprio povo, desde quando vieram das profundezas do rio e, conforme está enfatizado no mito de origem, nunca se desligaram do território, o qual é considerado como seu território de origem, até mesmo após a ocupação da maioria das suas terras. Nessa pespectiva, Toral (1992) enfatiza que:

> Os *Iny* estão nas margens do rio Araguaia há pelo menos quatro séculos. As primeiras informações sobre a localização do grupo, que datam do final do século XVI, caracteriza-os como habitantes do baixo e médio curso desse rio. Ou seja, os *Iny* nunca se afastaram daquilo que consideram seu território tradicional, mesmo depois da ocupação de uma boa parte dele pelos brasileiros. Ao contrário: a fundação de núcleos pioneiros no alto Araguaia serviu como um fator a mais para o estabelecimento de aldeias nessa região. Alguns grupos locais, numericamente insignificantes, viviam no baixo curso de alguns de seus afluentes (TORAL, 1992, p. 150).

Neste sentido, o autor destaca ainda que "todos os grupos de *Iny* vieram do Norte" onde está situado o local de passagem dos *Iny*, das profundezas do rio Araguaia (no baixo curso do rio) para este mundo onde vivem até a contemporaneidade. Contudo, o deslocamento do

povo aqui na terra onde vive dá-se de forma milenar, desde que mudaram do fundo do rio para esta dimensão. Este movimento, retratado miticamente, é constantemente apontado em direção ao *ibòòò* (alto), rumo ao Sul seguindo o curso do rio.

1.1.2 Aldeia *Krehawã*

A aldeia *Krehawã*, na Terra Indígena São Domingos, está estruturada por um conjunto de lugares, sendo representada a partir de um esquema espacial e social estabelecido pelas relações construídas entre esses lugares, com o rio Araguaia, com o cerrado e as matas. Vale destacar que existe uma relação de cumplicidade do povo *Iny* com o rio Araguaia, *Berohoky*[3], que perpassa por todas as gerações da aldeia. A aldeia está localizada, geograficamente, à margem esquerda do rio Araguaia, no sentido sul – norte, nas adjacências da cidade de Luciara/MT. A geografia da região onde se situa a aldeia abrange o Nordeste do estado de Mato Grosso, situando-se na macrorregião brasileira centro-oeste, faz limite, ao Leste, com o estado de Tocantins e com o Rio Araguaia. Ao Norte, com o estado do Pará, ao oeste com o Rio Xingu e ao sul, com o Rio das Mortes.

Os estudos recentes de Rapkiewicz (2018, p. 31) apontam que "a região descrita é palco cênico e tela de fundo onde o Araguaia representa as coordenadas espaciais temporais e sagradas, marcando de maneira cíclica o acontecer da comunidade Krehawa". Neste sentido, o povo *Iny* sempre está diretamente interligado com o Araguaia, sendo que todo o território da aldeia argeado pelas águas desse rio. Sobre os *Iny* de Luciara - MT, Cruz (2001) destaca:

> [...] esse povo vive nas margens do rio Araguaia, lugar escolhido para construir suas aldeias e fazer dele o seu território étnico desde tempos imemoriais. [...] O mito de origem descreve o processo da saída do rio. Por ele é possível compreender a relação de pertença, interação e de integração que envolve esses personagens históricos. Por isso, é impossível expor algo sobre os *Iny-Karajá* sem mencionar o rio Araguaia ou falar do Araguaia sem mencionar os *Iny-Karajá*. Tal tentativa é distanciar os sentidos e os significados de existências entre ambos, assim como a sua importância nesta região do Araguaia. (CRUZ, 2011, *apud* RAPKIEWICZ 2018, p. 29)

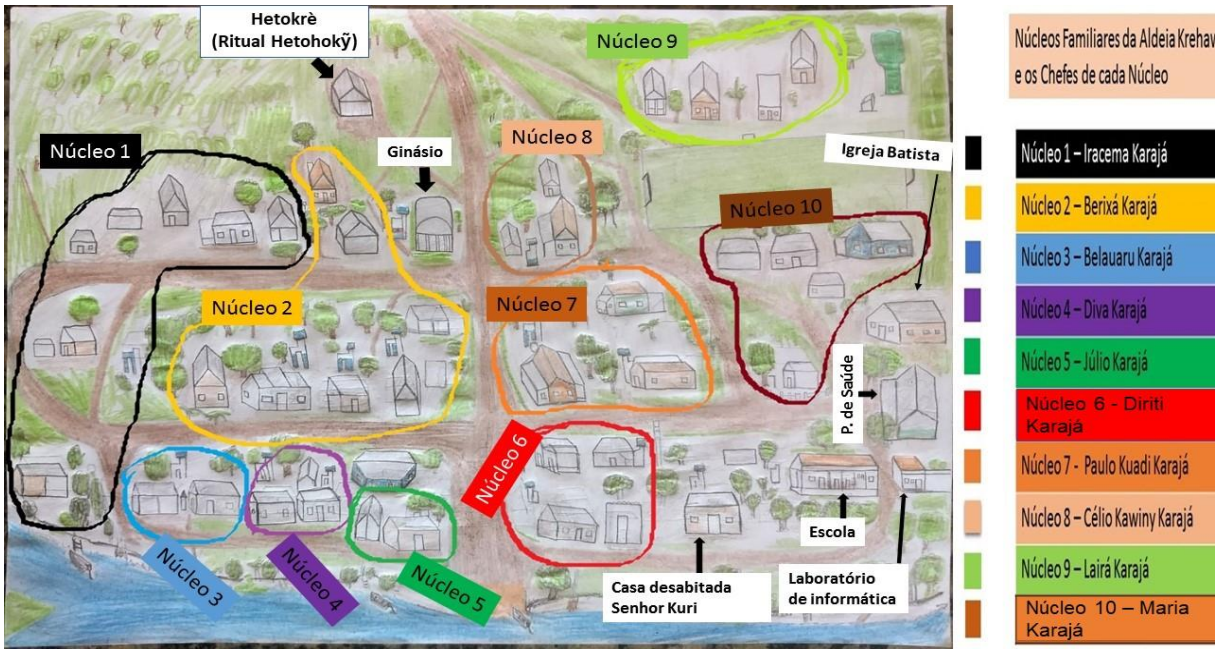
São nos aspectos geoculturais que a sociedade *Iny* tem e vem construindo suas relações culturais carregadas de significados. As casas são construídas nas margens do curso do rio, de acordo com o núcleo familiar, no qual predomina a linhagem familiar da mãe, sendo formado

[3]Chamado de rio grande, ou *Berohoky*, na língua *Iny*, o rio Araguaia é o principal eixo referencial para a vida *Iny* Rapkiewicz (2014, pág 30). Os *Iny* são tradicionalmente e essencialmente um povo fluvial. Têm no rio Araguaia a sua imagem referencial de mundo, tanto secular como sagrada. O *Berohoky* - "a água grande", como é designado em *inyrybè*, representa, a um tempo, a fonte de vida e subsistência, e a evidência real e concreta do mundo cosmológico.

da seguinte forma: a mãe casa e constrói sua residência; suas filhas se casam e constroem suas casas ao lado; suas netas se casam e também constroem suas residências bem próximas.

Consequentemente, vão se formando os núcleos familiares como pode ser conferido na figura 04 a seguir. Este *croqui* (sem escala) apresenta uma visão geral de como estão formados os núcleos familiares da aldeia *Krehawã*, possibilitando a compreensão de como esses grupos residenciais vão crescendo após o casamento das moças, após o nascimento do primeiro filho. Mesmo mudando de residencia, as novas famílias permanecem no mesmo núcleo familiar.

Figura 04: Croqui da aldeia *Krehawã* - T.I. São Domingos - município de Luciara-MT.



Fonte: Prof. *Kobiheti Beinari Karajá*, dezembro de 2019.

Os núcleos familiares, geralmente, são formados por um casal, seus pais, filhos e filhas solteiros, quando as filhas casam vem os genros e, futuramente, os netos. O homem/esposo é quem pesca e divide entre o consumo da familia e comercializa para comprar outros mantimentos, coloca roça, caçam, coletam frutos, entre outras atividades. Ele é considerado o chefe da família que traz comida pra casa e os encaminhamentos que rege seu núcleo. São reconhecidos por nomes e sobrenomes *Iny* que acompanham sua linhagem familiar antepassada e designa seu grupo residencial que é compreendido como família extensa.

Conforme as filhas vão se casando, os genros vêm residir no núcleo familiar da esposa. A princípio, os jovens casais moram juntos com os sogros e cunhados formando uma família extensa, vivendo sob um mesmo teto. Futuramente, com a chegada dos filhos, o joven casal

passa a ter sua própria casa nas proximidades dos sogros, assim ampliando o núcleo familiar. Na cultura *Iny* os casamentos são arranjados pelas mães e avós ou, quando os jovens infrigem as normas culturais e têm contatos físicos, são compelidos a casar de imediato. De acordo a cultura do povo *Iny* as filhas residam um tempo com eles, pois é o momento que as moças recebem ensinamentos para tornarem-se esposas, visto que a família extensa é a unidade social e política básica do povo *Iny*.

Desse modo, na construção das famílias extensas que compõem os núcleos familiares, o casamento desempenha papel fundamental para o povo *Iny*, visto como arranjos para articulação e materialização, somando mão de obra e fortalecendo a família, estabelecendo tais alianças. Isso acontece por meio do casamento uxorilocal, ou seja, o esposo passa a conviver no núcleo familiar da esposa e a realizar todas as atividades lado a lado com o sogro. Dessa forma, constroem uma relação endogâmica, a qual conduz o povo *Iny* a priorizar o casamento com pessoas de sua própria comunidade. A seguir, na tabela 02, apresentamos como estão compostos os núcleos familiares da aldeia *Krehawã*.

Tabela 02: Núcleos familiares da aldeia *Krehawã* (2021)

Núcleos familiares	**Nº de residências**	**Grau de Parentesco**	**Número de habitantes**
Núcleo 01	07 casas, 01 dessas casas está desabitada	Matriarca: mãe viúva 03 filhas casadas 03 netas casadas 06 netos solteiros 13 bisnetos	32
Núcleo 02	07 casas, 02 dessas casas estão desabitadas	Matriarca: mãe viúva 01 filha casada 01 filha solteira 10 netos 01 irmã casada 02 sobrinhos	18
Núcleo 03	02 casas	Matriarca: mãe viúva 02 filhas casadas 02 filhos solteiros 08 netos	15
Núcleo 04	03 casas	Matriarca: mãe viúva 01 filha casada 02 netos casados 04 netos solteiros 13 bisnetos	24
Núcleo 05	02 casas	Matriarca: mãe casada 05 filhos: um filho casado reside em outra aldeia com a esposa e	10

		04 filhos solteiros residentes na casa dos pais 04 netos	
Núcleo 06	03 casas	Matriarca: mãe viúva 02 filhas casadas 03 netas casadas 15 netos solteiros 06 bisnetos	32
Núcleo 07	03 casas	Chefe: pai viúvo 02 filhas casadas 01 filho solteiro 09 netos 07 bisnetos	22
Núcleo 08	03 casas	Matriarca: mãe casada 03 filhas casadas 02 filhas solteiras 12 netos 01 irmã separada 07 sobrinhos	30
Núcleo 09	04 casas, 01 dessas casas está desabitada	Matriarca: irmã mais velha casada 01 filha solteira 01 irmã casada 01 irmã solteira 10 sobrinhos	16
Núcleo 10	05 casas	Matriarca: mãe viúva 01 filho casado 01filha separada 03 netos casados 17 bisnetos	27

Fonte: Elaborada pela autora - 2020

Como podemos observar na tabela 02, os grupos familiares da aldeia *Krehawã* são formados, a princípio, pelos pais, filhos e filhas, genros, netos e bisnetos. O papel de chefiar a família é desempenhado pelo pai; em caso de óbito, a mãe assume a liderança da família e no caso de óbito dos dois, a filha mais velha é quem se torna liderança no núcleo constituído por suas famílias. Quando os filhos se casam, tendem a se mudarem para o núcleo familiar da esposa, como veremos mais adiante e, no caso de separação, que é difícil de acontecer, eles retornam para seu núcleo familiar de origem.

2. ZINGA E O REMO COMO SUSTENTAÇÃO

Na região do Araguaia a canoa foi/é um dos principais meio de transporte para muita gente da aldeia, do sertão e da cidade. É ela que leva e traz o povo da/para lida. É ela que desliza suavemente pelas águas dos rios e igarapés pra levar e buscar o alimento.

Mas para a canoa não virar, não parar e nem desiquilibrar é necessário remar ou zingar[4] e assim obter a sustentação e direção necessárias no enfrentamento das correntezas, banzeiros e vendavais do povo do sertão pelas águas do Araguaia.

É com essa mesma sustentação e direção do remo e da zinga que entendemos que os mitos, ritos, cerimônias e cosmologia *Iny* impulsionará nossa perspectiva teórica, pois são esses elementos que sedimentam as dimensões aquática, terrestre e celeste, ou seja, sedimentam o universo *Iny* e direcionam suas vidas.

2.1 Mitos, Ritos e Cerimônias.

O universo *Iny* é construído pelo próprio povo, incluindo a localização das aldeias às margens do rio Araguaia, a espacialidade interna e o modo de vida, como: vivências cotidianas, rituais e cerimônias. Então, nessa perspectiva, o povo precisa ser pensado e compreendido segundo o contexto em que estão inseridos, o que dá sentido e significado na configuração da sua realidade, como o modo de conceber a representação da aldeia e as estruturações espaciais (pátio, residências, cerrado, matas ciliares, roças, escola, ginásio, campo de futebol, sala anexo da creche municipal, dentre outros) e rituais (a *hetokré*) ilustrada por fatores tradicionais, míticos e cosmológicos.

Todos os aspectos mencionados têm forte ligação com o rio Araguaia e relação com a vida cotidiana dos aldeões, tendo como foco principal o mito de origem do povo *Iny*. A mitologia do povo propicia um entendimento contextualizado dos espaços que compõem a comunidade e as atividades socioculturais desenvolvidas pelos *Iny*. Nessa perspectiva, a história desses aldeões é composta por três dimensões, sendo: aquática, terrestre e celeste que estabelecem os espaços ocupados pelos *Iny* e direcionam as suas vidas.

Desse modo, o plano subaquático, segundo a mitologia dos aldeões, está no rio Araguaia, local de origem do povo *Iny*, visto que acreditam claramente que vieram do fundo

[44] A zinga é uma vara comprida (aproximadamente 04 metros) e flexível usada para dar impulsão a pequenos barcos (canoas) em águas rasas.

das profundezas do Araguaia. Em razão disso, os *Iny* têm uma ligação muito forte com o rio, como relata *Kawina* no Box 01, a seguir. A dimensão terrestre situa-se no plano habitado pelo povo, a natureza e animais, e a dimensão celeste é habitada pelos *harí* 'seres epirituais'os quais sempre vem visitar os parentes na terra e coordenar as cerimônias e rituais.

BOX 01: *Os nossos antigos contavam que antes de morar aqui na terra, o povo Iny morava no fundo do rio Araguaia, lá era um lugar bom, tinha muita fartura de comida, não tinha doenças e nem morte. Mas, lá nas profundezas não existia as belezas que existe neste mundo; era frio e sombrio, não tinha sol e nem lua. Um certo dia, o jovem Woubedu saiu mais seu amigo Sanawe para procurar mel na mata, como era de costume, quando nascia uma criança na aldeia. Tiveram curiosidade e resolveram caminhar por um trieiro diferente e desconhecido, seguiram esse caminho só para ver aonde ia chegar, caminharam bastante e, de repente, avistaram um raio de luz que vinha do alto, da superfície. Sem medo algum, os jovens viajaram por ele e terminaram chegando à superfície do rio Araguaia. Ficaram deslumbrados com o que encontraram, um lugar cheio de luz e calor, tudo era colorido e alegre. Ficaram admirados: – Como é lindo este mundo! Haviam chegado a um lugar atapetado de grama e flores, rodeado de verde e florestas repletas de frutas. O céu azul, enfeitado de nuvens brancas; uma diversidade de animais, o que tornava o lugar ainda melhor e pensaram ter chegado ao Paraíso. Nadando alegremente, nem perceberam que chegaram às praias do rio Araguaia, tudo era novidade para eles. Sentiram vontade de sair à praia e pediram a Kanâxiwé (Deus) que o deixasse participar da vida aqui na terra. E aconteceu a magia, Kanâxiwé transformou eles em Iny – sõwera (gente verdadeira). Com nova forma de corpo como somos hoje, libertaram-se das águas e o desejo foi atendido e passaram a fazer parte das belezas do novo mundo. Saíram a dançar nas areias mornas da praia, correndo nos campos, seguindo os animais e saboreando as frutas. De repente, lembraram dos parentes, o seu povo Iny, que viviam naquele lugar sombrio, no fundo do rio Araguaia. Resolveram mergulhar de volta para levar a boa notícia, a sua descoberta. A notícia causou alvoroço na aldeia, todos queriam conhecer o novo mundo, o mundo exterior. Entretanto, um velho gordo e sábio chamado Koboi, que conhecia e guardava consigo os segredos daquele mundo exterior, tentou convencer o seu povo a não partir para o mundo exterior, afirmando que o mundo em que viviam era mais seguro e tranquilo. Alertou o povo, dizendo: - O mundo lá fora é enganoso, a felicidade é ilusão! Nem tudo lá é perfeito. E perguntou a Woubedu: - Você viu aquelas árvores mortas e as carcaças de animais mortos? Essa é a prova de que seus habitantes perdem a eterna juventude e morrem. Porém, não escutaram os conselhos do velho sábio e todos partiram para conhecer o novo mundo aqui na terra. Koboi, sem opção os acompanhou com sua família e todos passaram pelo orifício, para o novo mundo. Entretanto, por estar muito gordo Koboi não conseguiu atravessar e retornou com sua família para o velho mundo e os outros vieram morar neste mundo dando origem ao povo Iny aqui na terra.* (*KAWINA*, aldeia *Krehawã*, 10 de julho de 2019)

Conforme a narrativa do ancião *Kawina*, fica explícita a conexão espacial dos aldeões com o Rio Araguaia e lagos, na qual apresenta também personagens mitológicos do universo

Iny que compõem a cosmologia do povo dentro do contexto em que estão inseridos. Ou seja, o cenário mítico de origem do povo *Iny* exibe uma forte ligação com o rio, cujas margens são habitadas por esse povo. O rio é visto como um lugar novo para eles, vínculo de união familiar e estima. Entretanto, *Koboí*, chefe do povo do mundo do fundo do rio identificou que não era seguro morar nesse novo mundo descoberto, uma vez que na superfície tinha muitas coisas ruins, como: doenças e morte e, a princípio, não foi conivente com a ideia da mudança de *habitat*, porque seu objetivo era resguardar seu povo.

Mesmo sabendo dos perigos aqui fora e contra sua vontade, *Kyboi* acompanhou o seu povo respeitando a decisão da maioria, porém, não pode continuar a viagem, pois não coube no buraco de passagem devido estar acima do peso. Então, a localização dessa passagem é um lugar mitológico, cuja localização foi propagada pelos "antigos", termo este usado pelo povo *Iny* para se referir às gerações antepassadas. De acordo com a narrativa de *Kobiheti* (2019), esse local mítico é chamado de "*Inysèdyna* e fica perto da aldeia Macaúba". Ver figura 01.

No desenrolar desta pesquisa, diante da apreciação dos relatos e narrativas dos *Iny*, compreende-se a mitologia e a cosmologia, estabelecendo e determinando a constituição dos conhecimentos, saberes e fazeres dos aldeões, os quais garantem a sobrevivência secular desse povo. Para tanto, se faz necessário trazer a definição de mito com o objetivo de melhor compreender o contexto da pesquisa.

E, de forma sucessiva, acontece também horizontalmente, pois é visto como uma forma de controle exercido sob os sujeitos pertencentes à mesma herança cultural, visto que a conduta ética é julgada devido à união dos preceitos culturais. Desse modo, de maneira mais vasta, podemos interpretar o mito, segundo Ribeiro, (1986, p. 43), como *relato impregnado de fé, sobre as ações de personagens que criaram ou transformaram o mundo, a vida e a cultura e implantaram a ordem social vigente*. Então, dessa forma, percebe-se que o mito é uma tentativa de explicar e administrar a realidade. Nesse sentido, Silva (2013) enfatiza que:

> O mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no início de tudo. Mas contar uma história sagrada equivale a revelar um mistério, pois as personagens do mito são deuses ou heróis. Por esta razão, suas proezas constituem mistérios e, sendo assim, o homem comum não poderia conhecê-los se não lhe fossem reveladas (SILVA, 2013, p. 36).

Assim, nesse seguimento, compreende-se o mito como a história do acontecimento e surgimento do início de algo, ou seja, é relato de algo que retrata as divindades ou os seres providos de poderes especiais que se destacaram na antiguidade. Dessa forma, narrar um mito é anunciar o que aconteceu no princípio. Dessa maneira, ao ser divulgado, o mito constitui-se

com veracidade indiscutível.

Conforme Eliade, (1992), para o mito não há questionamento e nem respostas, comumente, ouvimos como explicação "É assim porque foi assim no início! É assim porque foi dito pelos nossos antepassados". Ouvimos exatamente essa frase quando procuramos respostas ou justificativas junto ao povo *Iny* para a veracidade e autenticidade nos relatos, saberes e fazeres, incluindo a felicidade. Reforçando, Eliade (1992) elenca que:

> O mito proclama a aparição de uma nova "situação" cósmica ou de um acontecimento primordial. Portanto, é sempre a narração de uma "criação": conta-se como qualquer coisa foi efetuada, começou a ser. É por isso que o mito é solidário da ontologia: só fala das realidades, do que aconteceu realmente, do que se manifestou plenamente. (ELIADE, 1992, p. 85)

Nesse contexto, diante da perspectiva do autor e no ponto de vista da Etnomatemática, entende-se que o mito é a principal via de apoio no artifício de organização, sistematização e propagação dos saberes, fazeres e conhecimentos culturais que garantem a sobrevivência do povo *Iny* de forma milenar. Portanto, apoiando-se na explicação do mito, percebe-se que é necessário o entrelaçamento entre o mito de origem com a vida do povo, sendo que a narrativa mítica está inserida culturalmente no cotidiano dos aldeões.

Portanto, subentende-se que, por meio da cultura, é constituída a relação entre a mitologia e a identidade do povo *Iny*, uma vez que o mito é tido como o dispositivo que forma e ordena a conduta dos sujeitos no que tange à compreensão da realidade contemporânea por meio da explanação e interpretação da sua origem, com o intuito de atender às precisões, sendo elas religiosas ou não. Portanto, é por meio da relevância atribuída ao mito que é instituído o seu caráter sagrado, visto como acontecimento primordial e que rege a vivência coletiva no tempo e espaço geográfico. Nessa perspectiva, Eliade (1992) destaca que:

> A função mais importante do mito é, pois, "fixar" os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação etc. Comportando-se como ser humano plenamente responsável, o homem imita os gestos exemplares dos deuses, repete as ações deles, quer se trate de uma simples função fisiológica, como a alimentação, quer se trate de uma atividade social, econômica, cultural, militar etc. (ELIADE, 1992, p. 87)

Na mesma perspectiva do mito e na mesma importância e circunstância, o rito é tido como uma forma de expressão humana baseada nas vivências culturais de um povo, estando unido absolutamente ao mito, sendo por meio dele que o sujeito dialoga consigo mesmo e entende-se e se entende com os demais, com o meio natural e com o cosmo. De acordo com Santos *et al*. (1975, p. 18), o rito é definido como um "conjunto de leis ordenadas, racionais e experimentadas, as quais, utilizando veículos específicos e finalidades particulares, permitindo

o manifestar-se de uma mensagem de comunicação vertical".

Segundo as autoras, os ritos constituem os símbolos e normas estabelecidas para o entrosamento entre os sujeitos verticalmente, os quais são materializados e executados para determinar funções individuais e coletivas nos espaços ocupados por grupos culturais. Do mesmo modo, aqui abarcamos o povo *Iny* adentro dos espaços socioeducativos da aldeia, incluindo a organização e o encadeamento coletivo e singular efetivado com o acontecimento dos rituais, sobretudo dos ritos de iniciação. Dessa forma, Caillois (1979) diz que:

> [...] o rito realiza o mito e permite a sua vivência. É essa a razão por que se encontram freqüentemente ligados: na verdade, a união é indissociável e, de fato, a separação sempre foi a causa da sua decadência. Separado do rito, o mito perde, se não a sua razão de ser, pelo menos o melhor da sua força de exaltação: a capacidade de ser vivido. Passa a ser literatura apenas, como a maior parte da mitologia grega na época clássica, tal como os poetas a transmitiam, irremediavelmente falsificada e normalizada. (CAILLOIS, 1979, p. 25)

Dessa maneira, assim como para os demais grupos sociais indígenas, o rito de iniciação do povo *Iny*, ou seja, a passagem de uma fase da criança para outra, é tido como uma ocasião que exige de cada povo uma agregação de práticas, saberes e fazeres coletivos integrados aos parâmetros culturais do povo, os quais envolvem estratégias e habilidades com finalidades específicas dos aldeões. Entretanto, cada rito dispõe de elementos e atributos diferentes. Nesse sentido, Silva (2013) destaca que:

> [...] qualquer rito é codificado, por isso é realizado num determinado momento e lugar, executado por determinados indivíduos pertencentes a uma determinada cultura e é através das cerimônias que esses códigos são difundidos entre os indivíduos pertencentes ao mesmo grupo (SILVA, 2013, p. 38).

Ainda, nessa perspectiva, discorrendo a respeito de mitos e ritos não podemos deixar de dissertar a respeito das cerimônias, em se tratando dos espaços socioeducativos que envolvem saberes e fazeres de um grupo cultural. Para tanto, a cerimônia será abordada de acordo com Santos *et al*. (1975) que definem a cerimônia como um

> conjunto de representações visuais, auditivas e, muitas vezes, táteis, que utiliza veículos especiais com finalidades particulares, organizadas de maneira a manifestar "textos" de informação. Ou seja, as cerimônias são os elementos constituintes de um ritual e formam a gramática e a sintaxe destes textos (SANTOS *et al*., 1975, p. 21-27)

Nesse sentido, compreende-se que as cerimônias entre os grupos sociais é um dispositivo importante que integra os sujeitos à sociedade por meio de um consenso coletivo, integrando os sujeitos de forma coletiva, distinguindo o sujeito por atributos particulares, por

categoria de idade e gênero, assim certificando a estabilidade das vivências em comunidade. As cerimônias realizadas pelos aldeões acontecem conforme a organização cultural do povo, tendo em vista certo comando sobre a vivência em grupo, garantindo sua representação coletivamente difundida.

Nesse caso, as cerimônias são tidas como artefato utilizado para ajuste das relações sociais que resultam numa organização e controle social, com base na organização do povo. Dessa forma, consideram-se as cerimônias como um sistema de manipulação comunitária consciente, acometido com a pretensão de todos os aldeões, com o objetivo de moldar e conduzir as características e as peculiaridades dos integrantes dos grupos socioculturais.

Assim sendo, nessa circunstância, a qual se integra o povo *Iny*, compreende-se que os mitos, ritos e cerimônias são subsídios que propiciam comunicabilidade verticalmente repensáveis pelo balanceamento e encandeamento entre si e entre sujeitos, natureza, humanos e o sagrado, atribuindo significados na forma de ser, ocupar e de ver o universo. Desse modo, é visto como estabilização e garantia de vida em sociedade. (SILVA, 2013, pág. 39)

Nessa perspectiva, os mitos, ritos e cerimônias entre o povo *Iny* são vistos como expressões culturais do povo, entendidos como as principais demonstrações responsáveis pelos saberes, fazeres e conhecimentos exercidos pelos aldeões por meio de uma ligação contínua entre ambos, tornando plausível a relação entre sujeitos, a comunidade, a natureza e o sobrenatural, tido como alicerce para manifestações grupal. Desse modo, Silva (2013) parafraseando com Certeau (2007) destaca que os mitos, ritos e cerimônias são os principais componentes responsáveis e motivadores pela espacialização dos ambientes que constituem o universo e consideramos esta afirmação válida também para os *Iny*.

Ademais, do ponto de vista da Etnomatemática aqui adotada, entendemos o mito, o rito e a cerimônia como expressões contidas nos aspectos sociais e culturais de uma sociedade ou grupos culturais, estando relativamente inclusos nos mentefatos, ou seja, sendo resultado das obras e atividades que integram a vivência do povo e vai constituindo a sua realidade para suprir as necessidades do cotidiano. Consequentemente, incluem também, nesse processo, os artefatos, os quais constituem os saberes, fazeres e conhecimentos do povo, em que os mitos estão associados ao processamento e difusão dos mesmos. (SILVA, 2013, Pág. 40).

Desse modo, além disso, compreende-se que é por meio desses pilares mencionados anteriormente que se manifestam e se consolidam as ações socioculturais desempenhadas pelo povo *Iny*, que, dessa forma, guarda-as, mantendo os princípios e aprendizados que mantém e sustenta o mundo de forma milenar, difundindo os saberes, fazeres e conhecimentos por meio das técnicas e habilidades, muitas vezes, ocultadas, mas que sustentam a vida dos aldeões.

2.2 Cosmologia *Iny*

O povo *Iny* era habitante do fundo do rio Araguaia. Nesse local, não havia mortes, doenças e nem fome, pois havia muita fartura. Orientados por um raio solar, encontram um buraco e chegaram neste mundo onde vivem até os dias atuais, encontrando aqui o *Kanysiwè* (Deus) considerado um herói, o qual foi criador dos povos e de tudo o que existe neste mundo. Para o povo *Iny, Kanysiwè* é uma das várias formas para definir a aparência adotada por *Xiburè,* ser criador de praticamente tudo o que existe no mundo e em outras dimenções cósmicas que discutiremos mais à frente.

O local de partida do Povo *Iny* do seu mundo de origem é chamado de *Inysedyna*, que significa "lugar de onde veio a nossa mãe", localizado no rio Araguaia, nas proximidades da aldeia Macaúba. Desde então, os *Iny* passaram a abrigar-se nas praias e, posteriormente, construíram aldeias localizadas às margens do Araguaia, porém tendo o rio como principal subsídio para sua sobrevivência. Os *Iny* estão cientes de que saíram do fundo do Araguaia e que foram seguindo, subindo o rio em direção ao sul, na língua *Iny* fala-se *ibòò-ò,* assim, formando aldeias nesse sentido direcional.

Na época em que o povo *Iny* chegou neste mundo, aqui na superfície, por um período de tempo curto, tiveram uma convivência em conjunto: os *Iny, Kanysiwè* e *Xiburè*. Então, os *Iny* decidiram criar representações simbólicas como uma forma de comunicação com os povos que continuaram a viver nas profundezas do rio e com outras criaturas celestiais. Dessa forma, passaram a chamar esses seres espirituais que habitam em outras dimensões de *ijasò* e determinaram ainda que não seria concedida a entrada de mulheres na *hetokrè*, que é a casa que abriga os *ijasó,* seres espirituais que habitam outras dimensões e vêm para aldeia quando são requisitados, permanecendo por um período. Também existem os *ijasò* que constituem o plano celeste, que são muito importantes para o povo *Iny*.

De acordo com Toral (1992), o cosmos *Iny* é constituído da seguinte maneira:

> Uma região conhecida como *Berahatxi webarò lara* ("as profundezas por detrás das águas") onde viviam e onde vivem os *inyroko* ("o resto de *iny*", gente que fala *Iny*), ou os *ijasò*. A terra em que vivem os *Iny*, *wasureny* ("a terra de nós todos"). Os três planos celestes: o mais próximo é o *biurawetyky* ("o espaço onde estão as nuvens", o "céu"); acima desse nível passa a lua e só então atinge-se o segundo nível: o "lugar" de *Kanysiwè* (*Kanysiwèisy*); acima desses planos, lá onde estão as estrelas, está o "lugar onde vive *Xiburè*", *Xiburèisy*. (TORAL, 1992, p. 146)

No que se refere às distintas esferas cosmológicas, em algumas situações, os *Iny*

denotam-se como *ityamahãdu*, que quer dizer o povo do meio ou metade, tratando de sua distribuição entre as dimensões do fundo do rio e celestes. De acordo com *Kawina* (2020), o trajeto por onde *txu* (sol) se move retrata um círculo ao redor das dimensões, passando acima de *Xiburè taihyre*, descendo e passando pela superfície onde os *Iny* habitam e segue passando por *Berahatxi*, que é o fundo do rio em movimentos repetitivos.

Fora os integrantes da criação do cosmos, o universo *Iny* é povoado pluralmente por protagonistas imaginários. Entre eles, estão os *aõni* que são os seres espirituais, os quais os *Iny* discernem como residentes nas profundezas do rio (*beeludu*), no céu (*biuludu*) e na terra (*suuludu*) e na água (*beeludu*). A maioria desses seres, sobretudo, os seres celestiais são similares às aves ou a vários *ijasò* semelhantes a pessoas principiantes do *Xiburè*, *imahãdu*, ou seja, são seres espirituais procedentes e conduzidos de *Xiburè*.

Muitas espécies de animais existentes aqui na terra e que são estimadas pelo povo *Iny* fazem parte do grupo de *ijasò* que vive nas profundezas. Para os aldeões, os *worosy* (espíritos dos mortos) encontram-se vivendo na mesma dimensão que os seres vivos, juntos dos seus familiares e juntos com os *ijói* que são recepcionados na *Hetokrè* (casa dos *Aruanã*/espíritos) e, em época dos rituais, conduzem o grupo de homens da aldeia nos trabalhos coletivos e atuam na performance e representatividade nos rituais e cerimônias. Como veremos a seguir, os *hàri*, que são os mortos, são os seres que habitam a aldeia celestial. Toral (1992) destaca que:

> O deslocamento em direção ao alto ou para cima (*ibòò-ò*) parece marcar tanto o processo de gênese como o de instalação dos *Iny* na superfície. Inicia-se com sua saída para a terra e continua posteriormente quando parte da população dirige-se para o alto curso do rio, desalojando seus antigos moradores. A situação dos *Iny* poderia ser descrita como um movimento ascendente interrompido. Saíram de um inframundo para a superfície da terra e aqui quedaram. Os criadores da terra, no entanto deixaram-nos em seguida, dirigindo- se para suas moradas celestes, para o alto. Apesar dessa situação, os Karajá não se sentem de forma alguma isolados em sua existência aqui na superfície da terra. (TORAL, 1992, p. 147)

Portanto, os *ijasò* são recepcionados e acolhidos nas aldeias no decurso de um longo período no decorrer do ano, durante o qual são vistos saindo da água constantemente pelos aldeões. Geralmente, acontecem encontros espontâneos entre os *ijasó*, pescadores e caçadores no percuso do rio e das matas. A casa do *Aruanã*, também conhecida como *hetukrè* é o espaço de comunicação constante ente os seres espirituais que habitam em outras dimensões e os aldeões, onde recebem conselhos e orientações para realização dos rituais e para a organização, sistematização e efetivação da vida em grupo, garantindo sua existência de forma milenar.

Dessa forma, de modo geral, todos os meninos *Iny*, após passarem pelo ritual de iniciação, passam a viver na *Hetokrè*, convivendo e interagindo diretamente com os seres

espirituais de diferentes planos cosmológicos. A partir daí, passam por um proceso socioeducativo em que aprendem formalmente as habilidades, técnicas e artifícios para se comunicarem e conviverem com os seres de outras dimensões. Todos os homens que frequentam a casa dos *Aruanã* se comunicam com os seres espirituais visitantes, sendo essa uma característica fundamental para sobrevivência no universo composto por diferentes seres cosmológicos, com distintas ascendências, que se transformam constantemente de aspecto, persuadindo uns nos outros. Nessa perspectiva, Toral (1992) enfatiza que:

> Os *hàri*, xamãs, são os mestres na manipulação dessas capacidades transformacionais, viajantes do cosmo e capazes de alterar o comportamento das pessoas, protegê-las ou atacá-las. Auxiliados por *aõni* e por outros *hàri* celestes, são capazes de visitar diversos planos cosmológicos onde aprendem com seus habitantes. Os grandes *hàri* têm um destino diferente dos Karajá comuns. Eles "conhecem" quando vão morrer e depois que efetivamente morrem aqui na terra continuam a viver com fartura num nível celeste. Ali permanecem, visitando os vivos e especialmente os *hàri*, até que desejem novamente retornar a esse mundo "entrando" em uma criança O *hàri* realiza e completa o movimento ascendente iniciado pelos Karajá quando saíram das profundezas. Através da iniciação masculina, manifesta-se também essa expectativa de que todo homem Karajá seja capaz de continuar o movimento ascensional. (TORAL, 1992, p. 148)

Entretanto, dentre o povo *Iny* somente os *hàri* realizam a comunicação entre as diferentes dimensões cósmicas constantemente, vendo com normalidade a vinda, movimentação e interação desses seres espirituais com os aldeões. Uma aldeia recebe costumeiramente uma diversidade desses seres espirituais por meio dos chamados do *hàri* e constituem diferentes formas de vínculo e relacionamentos, individual ou coletivo, com benefícios ou malefícios para a aldeia e seus integrantes.

Para melhor compreender a cosmologia *Iny*, discorremos a respeito de como são formadas as dimensões cosmológicas, seus habitantes e as relações com o povo *Iny*. Os agentes cosmológicos *Iny* são formados de forma peculiar ou em conjuntos determinados por características que definem as especificidades, condutas e hábitos previsíveis. Sendo assim, o povo *Iny* associa, com bastante liberdade, essa coleção de comportamentos e inúmeras formas de comportamento e existência.

Tratando-se dos integrantes que compõem a cosmologia *Iny*, os quais mudam de estado e aparência e surgem no meio do povo sob diferentes formas, rotineiramente, cada um com particularidades e atributos próprios, isto é, na etno-história um ser que surgiu e fez parte da criação do universo como um ser mitológico aparece e se manifesta também na contemporaneidade como *ijasò*, cada um com comportamento e atuação diferentes.

Quando nos referimos aos estados benignos, estamos nos referindo aos *ijasò*

associados à ingestão de alguns alimentos, aos cantos e à felicidade e bem viver coletivo. Contudo, em se tratando do cosmos *Iny* perduram tanto os estados benignos quanto os malignos, porém, depende da maneira que se relacionam com os *ijasó* e os *aõni*. Nesse sentido, Toral (1992) exemplifica da seguinte forma;

> O *Krehàri* designa um xamã da espécie Martim-pescador; *Kre* designa somente o pássaro Martim pescador; *Kre aõni* compreende a idéia de um coletivo de "bichos" protetores, na tradução Karajá, representados por homens que dançam aos pares sem máscaras, com algumas características do animal *Krè; Krè ijas*ò, como diz o nome, é sua representação enquanto *ijasò*, através de um par de máscaras; *Krè uni* é o "espírito", "alma" desse personagem. Até compreender que um ser não era definitivamente associado com uma só forma de representação, eu vivia assombrado com a confusão de dados e nomes e assaltado por dúvidas do tipo: "mas esse aqui é *ijasò* ou um personagem mitológico? (TORAL, 1992, p. 148).

Conforme o autor, percebe-se que o universo *Iny* é formado por seres sobrenaturais que, após a morte, abandonam o corpo e tornam-se almas que residem em outras dimensões e quando são convocados pelos *hari*, incorporam-se em outros corpos. No universo *Iny*, transitam seres espirituais de todos os planos cósmicos com diferentes categorias e aparência, intervendo nas ações, condutas e comportamento dos sujeitos, conectando a outros corpos que aparecem para os aldeões, principalmente, no decorrer dos rituais e cerimônias.

De acordo o povo *Iny*, os seres que constituem o *tyytyby* (local onde habitam as almas e os espíritos das pessoas), são representados por seres espirituais, os quais são respeitados como algo que vai além da existência de um corpo visível e tocável, tido como algo superior e ancestral. Para eles, o *tyky* (corpo/roupa/pele) é o reduto e revestimento onde os seres que habitam o *tyytyby* conectam-se com os sujeitos e manifestam intervenções nesse mundo material. Os seres celestiais existem somente no *tyytyby*. Alguns deles transitam despidos, percorre de um lado para o outro constantemente e tem boa audição. Nessa perspectiva, por meio da narrativa, *Kobiheti* destaca que:

BOX 02: *Quando nós Iny morremos, deixamos de existir neste mundo aqui na terra e vamos morar no tyytyby (é onde vive os espíritos e as almas quando a gente morre), se a pessoa morrer de uma morte comum como doenças ou velhices, o Iny passa a viver em outra dimensão como kuni (alma de pessoas). Se o Iny tiver uma morte violenta e sofrer e sentir dor para morrer, de facada por exemplo, ele vira worosy (espírito de pessoas) e é representado em forma de pessoas. Para nós, Iny, os kuni e worosy é o grupo formados pelos mortos que depois viram espíritos e voltam para viver com a gente, os kuni moram em um lugar e os worosy em outro lugar. E os hàri quando morrem vão viver no céu e quando os parentes morrem vão para o mesmo lugar morar com ele* (*KOBIHETI*, aldeia *Krehawã*, fevereiro de 2020)

Diante desses aspectos, para o povo *Iny*, o *tytytyby* (almas/espíritos) dos *hàri* também é chamado de *kunityby* (espírito/alma velho/antigo). Dando a entender que é um *tyytyby* mais primitivo e acolhe seres mais ferozes relacionados com os outros, como os *kuni* dos animais. Geralmente, os *hàri* incorporam o *tyytyby* (almas/espíritos de quem já morreu) nas crianças ou nas grávidas, ressurgindo com nova aparência. Dessa forma, a vida dos *Iny* fundamenta-se na presença dos *tyytyby* sob várias aparências.

Box 03: *O tyytyby (alma/espírito) chega e entra no corpo do Iny dentro do corpo da pessoa, entrando no corpo da pessoa, o tyytyby começa a dominar o corpo dela passando a comandar todas as ações e gestos daquele corpo. A personalidade, os gestos e as atitudes dos tyytyby é igual aos dos antigos, antes de virar espírito, o qual se torna dono daquele corpo por um determinado período, instruindo, ensinando os homens a fazer muitas coisas que precisa saber para ser um bom Iny*. (*KOBIHETI*, aldeia *Krehawã*, fevereiro de 2020)

Os *Iny* admitem como bastante perigoso a existência dos espíritos co-abitarem diversos corpos, pois podem prejudicar o corpo onde está co-abitado, fazendo com que a pessoa perca peso e, assim, vai ficando doente e, se não for curada com a intercessão do *hàri*, pode chegar à morte. Nessa situação, a pessoa que está doente teve seu corpo invadido por um *worosy* ou *uni*, o que não é benéfico e nem desejável por nenhum *Iny*. Outra situação bastante comum entre o povo *Iny* é que os *hàri* trazem *aõni* ferozes por meio de representações, incorporando-os em si próprio ou em outros sujeitos com finalidades distintas.

Quando o *hàri* incorpora um *aõni* violento em seu corpo, ele pode cometer práticas que não são de seu costume rotineiro. Ele também pode introduzir o seu *tyytyby* em animais, usando isso para realizar seus desejos, tanto benéficos quanto maléficos. Entretanto, no cosmo *Iny* existe uma tramitação constante de seres espirituais com seres habitantes do fundo do rio, superfície da terra e do plano celeste. Outra questão interessante em destacar no cosmo *Iny* é a de sua pluralidade entre os seres, pois os aldeões nunca se referem a eles com singularidade, exceto o *Txureheni* e o *Lateni*. Então, em se tratando dos espíritos, subentende-se sempre no coletivo, pois são organizados em espécie de xamã, espécie animal, espécie de *aõni*, espécie de *ijasò* e de suas "almas".

Portanto, os seres espirituais *ijasó* são representados comumente por sujeitos que usam capacetes/máscaras e vestimentas específicas, não deixando nenhuma parte do corpo à mostra, exceto pés e mãos. Os *aõni* são representados por dançarinos de mãos dadas, portando somente poucos adornos (na cabeça, saia, braços e canelas) organizados em duplas, formando conjuntos/grupos e performando de modo igual. Nessa ocasião, cada um deles representa um ser espiritual específico, representando uma reunião de *aõni* e *ijasò*. Todos esses seres cantam

e dançam de forma sincronizada, interagindo com a aldeia; em algumas situações podem causar riso e medo, caso sejam infringidas as regras de relacionamento.

Diante do exposto, não se exclui a existência de seres espirituais que atuam de forma individual em meio aos aldeões e que não estejam relacionados a nenhuma outra dupla ou grupo de espíritos. No período da imersão na aldeia e diante de narrativas dos *Iny*, foi possível identificar somente o *Txureheni*, o qual é considerado o avô dos *ijasò*, sendo destacado por gostar muito de crianças e o *Lateni*, tido como protetor dos demais *ijasò* e cuja característica é não gostar de crianças. Se, no período em que estiver na aldeia, encontrar crianças andando desacompanhadas pela comunidade, bate nas mesmas com uma vara que porta por onde anda.

3. TRAVESSIA E CAMINHOS

3.1 Pelas Correntezas, Banzeiros e Vendavais

"Caminhante, não há caminho, o caminho se faz ao caminhar" ....
Antônio Machado

Nesta seção mostraremos os caminhos percorridos na realização da nossa pesquisa e alguns atributos que justificam a abordagem etnográfica, o contexto da pesquisa, os participantes e os procedimentos para a produção dos dados. Percurso esse que iniciou com o projeto de pesquisa para a inserção no programa de mestrado, o qual nos conduziu até a entrada da aldeia. Então, logo após, começamos a trilhar novos caminhos e alcançar novas descobertas. Sendo assim, à medida que damos os passos em direção ao objeto de estudo é que vamos deixando para trás nossos rastros, ou seja, construindo a metodologia que vai se delineando conforme vamos caminhando, muitas vezes, sendo preciso voltar no caminho e seguir outras direções. Dessa forma, toda pesquisa a ser desenvolvida tem um caminho traçado que, porém, não é estático, pronto e encerrado, sobretudo, quando optamos pela pesquisa de campo numa perspectiva etnográfica, o qual é um caminho construído por diversas encruzilhadas e entraves.

Após determinarmos o panorama de fundamentos e concepções da pesquisa, passamos para as articulações metodológicas relacionadas ao caminho percorrido para a construção do trabalho, a qual nos deu sustentação nos alicerces da alteridade, por meio da dinâmica de nos colocarmos no lugar do outro, de compreender as experiências, os saberes e fazeres que não são os nossos. Dessa forma, estabelecemo-nos para entender e compreender o procedimento de geração, sistematização e difusão dos fazeres, saberes e conhecimentos culturais do povo *Iny* pelo caminho da pesquisa de campo e de cunho etnográfico.

No decorrer dos anos, convivendo com o povo *Iny* residente na aldeia *Krehawã* no município de Luciara-Mt, compartilhando saberes, fazeres e conhecimentos culturais que compõem uma história de vivência e de experiência, o que me proporcionou momentos de suma importância para compreender a pedagogia própria dessa comunidade. A aldeia está situada a três quilômetros de distância da cidade de Luciara, aproximadamente uns 10 minutos de

motocicleta, tornando-a de fácil acesso. O diálogo com os moradores torna-se constante, tanto na aldeia, quanto na cidade.

O primeiro contato com o povo *Iny* teve início no ano de 1998, quando cursava o sétimo ano do ensino fundamental. Na minha turma estudavam cinco jovens *Iny* que vinham todos os dias da aldeia de bicicleta para estudar na escola da cidade. Eles chamavam atenção na sala de aula pelo seu jeito próprio de ser: tímidos e de poucas conversas, porém, de risadas fáceis. Somente quando eram interrogados, ouvíamos suas vozes. Com o passar dos dias, percebendo que os colegas *Iny* não tinham amigos e que, nos trabalhos coletivos, faziam grupos entre eles mesmos, passei a chamá-los para meu grupo de trabalhos. Mesmo quando o número de integrantes dos grupos era limitado, sempre ia até eles para ajudá-los a fazer as atividades, pois percebia as suas dificuldades, principalmente, em relação à língua portuguesa.

Com isso, nossa proximidade foi aumentando, fortalecendo nossas relações e fomos compartilhando várias informações a respeito de nossas distintas culturas. Algo que me chamava muito atenção era a coordenação motora deles e a habilidade em desenhar e pintar. Entre seus desenhos, era comum encontrar desenhos de animais do seu convívio. Outra questão que me chamava atenção eram os corpos inteiramente pintados com grafismos de matiz preta, como nunca visto antes e eu achava lindo. Eles sempre faziam convites para eu ir conhecer a aldeia, pois, até então, não conhecia. Em certa ocasião, me fizeram um convite para ir conhecer a aldeia, pois estavam em festa, estava acontecendo o ritual do *Hetohoky*[5] (ritual de passagem de menino para rapaz) e aceitei.

Cheguei à Aldeia meio desconfiada, pois estava em um território completamente diferente do meu. Confesso que cheguei a sentir medo, porém, uma das colegas *Iny* que me acompanhava, me passou segurança e logo senti à vontade e segura e fiquei encantada com os adornos que eles usavam, com as pinturas corporais, com as danças e os cantos sincronizados. Posso falar que foi algo encantador esse movimento de familiarizar o que era estranho até aquele momento, ou seja, o encontro de culturas. Estava em outro mundo completamente

[5]O Hetohoky, que foi interpretado como "ritual de iniciação masculino" (Lima Filho 1994), para Schiel (2013, p.29) "é um ciclo ritual que tem a duração de aproximadamente um ano agrícola e revela seu ápice no período das chuvas e da cheia do rio Araguaia. É caracterizado pela "visita" (representação) de determinadas entidades cosmológicas que procuram estabelecer a continuidade de suas relações com a comunidade, seja participando e protegendo os garotos que estão sendo iniciados, seja relembrando à comunidade sua moralidade ideal".

diferente do meu e, ao mesmo tempo, tudo me chamava atenção e, com isso, me instigava a querer conhecer mais a fundo.

Desde então, minhas idas à aldeia *Krehawã* se tornaram cada vez mais frequentes, principalmente em períodos de rituais e para comprar peixes, pois a comercialização de pescado ainda é uma prática muito forte entre os *Iny*. Minha relação com esses colegas *Iny* não se perdeu com o passar do tempo, pelo contrário, ampliou-se.

Em 2012, quando coordenava o curso de Licenciatura em Pedagogia ofertado pelo Programa Nacional de Formação de Professores (PARFOR), em parceria com a Universidade do Estado do Mato Grosso/UNEMAT, Campus Universitário do Médio Araguaia/Luciara-MT, meu contato foi se acentuando com o povo da aldeia, uma vez que, nessa turma, havia quatro alunos *Iny* que já atuavam na escola indígena como professores. Essa relação de etudante e professora na universidade exigiu uma maior atenção a esses alunos, uma vez que eles estavam em um ambiente completamente diferente do seu contexto cultural e suas características de vergonhosos, tímidos e retraídos requeria uma atenção diferenciada, visto que o papel da universidade é acolher os acadêmicos, independentemente da cor e raça.

Essa relação com o povo *Iny* teve início desde a minha adolescência na escola e permeou pela universidade se estendendo para a vida, consistindo em uma amizade pessoal. Eles sempre demonstrando carinho e gratidão. Enquanto amiga e professora, por não terem telefone e nem internet, quando eu precisava passar informes, deslocava-me até a aldeia e sempre aproveitava para visitar e rever os conhecidos e apreciar as paisagens exuberantes que rodeia a aldeia às margens do rio Araguaia. No decorrer de todo esse tempo, até hoje quando eles me veem sempre reservamos um tempo, mesmo que seja curto, para conversar e saber das notícias da comunidade e são nessas conversas que também relembram com gratidão tudo o que aconteceu na época da faculdade.

Em 2014, recebi um convite para substituir uma professora não *Iny* que ministrava aula na Escola Estadual Indígena *Hadori* e, na ocasião, um dos critérios para ministrar aula na escola indígena exigia ter uma anuência da comunidade. Então, meu nome foi colocado para a comunidade que logo acatou, pois já me conheciam. Confesso que esse foi um dos maiores desafios que já enfrentei, mas com a boa aceitação dos demais professores, comunidade e pela secretária, que não era indígena, fui ganhando confiança e, aos poucos, fui compreendendo o contexto e desenvolvendo minhas atividades na docência.

O meu primeiro contato com os alunos foi outro grande momento de estranhamento, pois ao chegar à sala de aula de uma turma do sétimo ano, me deparei com vários adolescentes, calados, olhares curiosos, ora e outra, alguns sorrisos quebravam o silêncio e trocavam algumas

palavras na língua materna. Senti-me invasiva, minha vontade era de virar as costas e deixar aquela sala. Senti-me em um mundo completamente estranho, pois alguma coisa nos separava. Porém, mentalmente, falava para mim mesma “não desista, vai em frente, você vai conseguir”.

Então, me enchi de coragem e resolvi enfrentar meus medos e minhas inseguranças, tomei uma decisão bem acertada, rompi barreiras e assumi as aulas, sempre ciente de que era eu que estava inserida no ambiente deles que têm uma cultura diferente da minha e isso precisava ser respeitado e levado em consideração todo tempo, porém as inseguranças permaneceram. Nesse momento, a impressão que eu tinha era como se estivesse numa canoa a remar enfrentando fortes correntezas e grandes banzeiros e tinha que seguir caminho à frente, ou seja, era preciso remar forte, mas com muito cuidado para a canoa não parar e nem encher d’água.

O período em que trabalhei na Escola Estadual Indígena *Hadori* enquanto substituta, foi curto, aproximadamente 15 (quize dias) mas foi o suficiente para estabelecer e fortalecer relações com a comunidade escolar e que se estenderam por toda a aldeia até o presente momento e acredito que permanecerá por toda a vida. Todos os eventos que acontecem na escola e na comunidade, eles me convidam a participar, quando não vêm pessoalmente fazer o convite, mandam recado por alguns dos professores não *Iny* que dão aula na escola indígena e que vão todos os dias trabalhar na aldeia, também enviam mensagens pelo *WhatsApp*, pois agora a aldeia tem sinal de internet.

Antigamente, minha participação nesses eventos era como telespectadora e hoje minha participação é como colaboradora. Sempre ajudo na organização dos eventos, tanto na escola quanto nos eventos domésticos e culturais. É notável que, a partir das relações estabelecidas no decorrer do tempo de conivências na comunidade, eles esperam uma relação de parceria e depositam em nós confiança e esperam que sejamos também militantes nas causas de lutas do seu povo e que esta relação não se encerre ao final da pesquisa. De certa maneira é estabelecida uma aliança com as causas políticas, sociais e culturais do povo.

Nesse longo período, convivendo com os *Iny*, compartilhando histórias de vidas, experiências, saberes, fazeres e conhecimentos culturais que aconteciam na perspectiva de educação oriundos das vivências diárias nos diferentes espaços da comunidade, percebi a existência da riqueza de conhecimentos possuídos por esse povo e me chamavam atenção por serem diferentes, o que me causou muitas curiosidades, instigando-me a compreender como se estabelece os processos socioeducativos, o que não é possível apenas com visitas curtas e conversas rápidas. Portanto, comecei a buscar bibliografias a respeito do aprendizado

socioeducativo do povo *Iny* em periódicos, banco de dados da CAPES, entre outros, porém, não encontrei trabalhos que viessem a colaborar com a foco de minha pesquisa.

Assim sendo, essas questões que despertaram minha curiosidade me levaram a elaborar o projeto de pesquisa intitulado "Os espaços socioeducativos *iny-karajá* da aldeia *Krehawã*", o qual tem como propósito compreender os saberes socioeducativos do povo *Iny* nos diferentes espaços de vivência, convivência e sua difusão às gerações mais novas da aldeia *Krehawã*. Por se tratar de um povo com o qual já tinha afinidade, convivência e aceitação por eles há anos, conjecturei que seria um ponto positivo para minha caminhada no decorrer da pesquisa.

Para tanto, prestei o seletivo do Programa de Pós de Graduação no Ensino de Ciências e Matemática (PPGECM) em 2018 e fui aprovada. Após aprovação e inserção no mestrado, no semestre 2019/01, o primeiro passo foi, de uma forma especial, fortalecer as relações com o povo *Iny* da Aldeia *Krehawã*, estabelecendo compromissos com as pessoas que participariam da pesquisa, ao mesmo tempo em que também era conquistada a confiança de cada um deles e o interesse em fazer parte da pesquisa.

Em seguida, conversei diretamente com o cacique, autoridade maior em relação aos assuntos sociopolíticos dentro da comunidade, para apresentar a proposta de trabalho e pedir autorização para desenvolver a pesquisa dentro da aldeia. Tendo em vista o meu histórico de relacionamento com a comunidade, essa foi uma atividade sem nenhuma dificuldade ou empecilho. Em seguida, visitamos as residências e conversamos individualmente com cada colaborador pesquisado, apresentando informalmente a proposta de pesquisa para que tivessem conhecimento do trabalho.

Mesmo com os que eu já conhecia, por meio das relações estabelecidas no cotidiano da aldeia, foi necessária essa ação para explicar a proposta da pesquisa e como seria desenvolvida. Também foi realizada uma reunião na presença do cacique, lideranças, anciãos e demais colaboradores envolvidos na pesquisa para maiores esclarecimentos e para formalizar a solicitação de pesquisa com o povo *Iny*, sendo finalizada com a leitura da ata de anuência lavrada no decorrer da reunião, colhendo as assinaturas das pessoas presentes, ficando uma via com o cacique e a outra anexada no processo de solicitação de autorização para adentrar a Terra Indígena São Domingos (Anexo I) à FUNAI em Brasília.

Também foi encaminhado o projeto de pesquisa ao CNPq – Conselho Nacional de Pesquisa para ser avaliada a relevância científica, sendo que esse é um dos critérios para o parecer favorável emitido pela FUNAI, autorizando a realização da pesquisa na Terra Indígena São Domingos. Com os pareceres favoráveis do CNPq e da FUNAI (Anexo II), o passo seguinte

foi submeter o projeto de pesquisa na Plataforma Brasil para avaliação do CEP – Conselho Estadual de Pesquisa. Atendidas todas as exigências e a documentação estando completa, encaminhamos para a avaliação da CONEP – Comissão Nacional de Ética e Pesquisa, para emissão do Parecer Favorável (Anexo III), permitindo iniciar a pesquisa, sendo este o último trâmite do processo.

3.2 Imersão na comunidade Aldeia *Krehawã*

Antes da inserção no Programa de Pós-Graduação no Ensino de Ciências e Matemática, eu já mantinha uma convivência bem próxima com o povo *Iny*. No período de minha convivência com os aldeões, pude entender a complexidade da cultura desse povo entranhada na cosmologia.

Assim, através dessa convivência surgiu então a necessidade de melhor conhecer seus saberes, fazeres e conhecimentos culturais e perceber suas dinâmicas no interior dos diferentes espaços que compõem a comunidade, mesmo antes de iniciar a pesquisa. Cumpridas todas as exigências do Comitê de Ética em Pesquisa da UNEMAT, chegou o momento da imersão no *locus* da pesquisa, agora com perfil e visão de pesquisadora. Para isso, foi necessário atender as exigências da temática escolhida para realizar esta investigação, pois ela não explicita caminhos já prestabelecidos *a priori* a serem trilhados, mas exige realizar a travessia mesmo enfrentando banzeiros e correntezas.

Assim sendo, tudo isso nos coloca em situação de instabilidade e até de insegurança, pois não sabemos o que podemos encontrar pelo caminho ou onde poderemos chegar, sendo esses alguns dos desafios da pesquisa de campo de caráter etnográfico e participativa. Nessas águas turbulentas da etnografia, remar é preciso, pois, se não nos aventurarmos na travessia desses caminhos, enfrentando correntezas e banzeiros, nos tornaremos sujeitos estranhos, imersos no ambiente alheio, convivendo em outros contextos sociais e culturais, o que nos impede de compreender o que está ao nosso redor, o que é diferente da nossa cultura. Nesse sentido, Silva (2013) discorre que:

> Construir caminhos caminhando é algo não muito simples de ser feito, pois sempre nos deixa numa situação de uma constante incerteza do porvir. É um caminho repleto de tensões, emoções, estranhamentos e familiaridades. É uma jornada que exige um esforço sistemático de compreender o outro numa relação de constantes transformações cíclicas do estranho em familiar e do familiar em estranho, ou seja, esse é um caminho que exige analisar as situações familiares como se fossem estranhas e as estranhas como se fossem familiares e, para isso, fez-se necessário uma aproximação específica aos sujeitos investigados e também um grande esforço de conter o máximo possível a nossa bagagem disciplinar e os nossos pré-conceitos (SILVA, 2013, p. 44).

Desse modo, para realização de uma pesquisa de campo e etnográfica, que é o nosso caso, é necessário compreender o outro, o diferente, familiarizando-se com as contínuas transformações. Conforme destaca Amoroso (2002), é preciso estranhar o que é familiar e se familiarizar com o que é estranho. Para tanto, nessa travessia do caminho para realização de uma pesquisa etnográfica e participativa é necessário desconstruir a ideologia de cultura já formada e familiar como a forma correta de ser e de viver, para quando imergir na cultura do outro, conseguir compreender seu modo de vida, que pode conter muitos estranhamentos e provocar conflitos de cultura. É preciso nos desprendermos da nossa rotina e do que nos é familiar e estar aberto a uma nova caminhada para vivenciar novas experiências.

Conforme destaca Larrosa (2002):

> Do ponto de vista da experiência, o importante não é nem a posição (maneira de pormos), nem a "o-posição" (nossa maneira de opormos), nem a "imposição" (nossa maneira de impormos), nem a "proposição" (nossa maneira de propormos), mas a "exposição", nossa maneira de "ex-pormos", com tudo o que isso tem de vulnerabilidade e de risco. Por isso é incapaz de experiência aquele que põe ou se opõe ou se impõe, mas não se "ex-põe". É incapaz de experiência aquele a quem nada lhe passa, a quem nada lhe acontece, a quem nada lhe sucede, a quem nada o toca, nada lhe chega, nada o afeta, a quem nada o ameaça, a quem nada ocorre (LARROSA, 2002, p. 25).

No entanto, a minha imersão na aldeia *Krehawã*, convivendo diariamente, acompanhando a rotina do povo *Iny* nos núcleos familiares e compartilhando os momentos de preparação para os rituais, cerimônias e demais eventos nos possibilitou uma nova visão, passamos a compreender melhor as regras culturais que regem sua cultura e como vão estabelecendo e sistematizando os saberes, fazeres e conhecimentos culturais dentro dos espaços que compõem a comunidade.

Nesse sentido, trago um dos fatos que marcou o período da minha imersão na comunidade. Era mês de março de 2019 ano, véspera do encerramento do ritual *Hetohok*, atendendo ao pedido da matriarca da casa, fomos ajudar nos preparativos das refeições para os convidados que vieram de outras aldeias, aproximadamente, umas duzentas pessoas. A comida tinha que ser em grande quantidade para atender a demanda da festa. Para agilizar, fizemos algumas trempes (fogão improvisado no chão usando tijolos e pedras) na parte externa da cozinha e, de repente, começou a chover, e tivemos que trazer toda a estrutura para dentro de casa. Veio um rapaz para saber dos preparativos do almoço, que seria levado para a casa dos homens na qual estavam montando os últimos preparativos para o encerramento do ritual.

Temendo não terminar o almoço a tempo, agindo pelo impulso, pedi para o rapaz que trouxesse lenha, pois a que tinha ali não era o suficiente para terminar a comida. Umas das

professoras não *Iny,* que estava nos ajudando na cozinha, me advertiu disfarçadamente e disse que, na cultura *Iny,* o trabalho é dividido e pegar lenha é responsabilidade da mulher. O rapaz simplesmente sorriu, ignorou-me e segiu sua viagem. Esse momento me remeteu à fala de Amoroso (2002), quando nos infiltramos na cultura do outro, é necessário estranhar o que é familiar e nos familiarizar com o que é estranho, para que não haja conflitos culturais no período de imersão.

Mesmo sabendo desse fato e me empenhando para essa experiência de familiarização com a cultura *Iny,* não consegui me desprender totalmente da minha cultura, o que em alguns momentos me levou a vivenciar situações parecidas ou iguais a esta. É importante destacar que estive atenta para os cuidados tomados para não fazer nenhuma indução, comparação, julgamento ou juízo de valor, pois trouxe informações coletadas a partir de um panorama constituído por meio da nossa ótica, vivenciada e do nosso sentir. O que vem ao encontro de Freire (2003) quando afirma que, ao adentrar numa cultura diferente da nossa, podemos nos embeber da cultura do outro, mas é impossível nos despirmos totalmente da nossa. Sempre há algo que foge entre nossos dedos e, com isso, nossos valores culturais vêm "à tona".

Estar imersos em outro contexto, seja social ou cultural, vivenciando outras experiências, embora seja uma travessia arriscada com banzeiros e correntezas, nos permitiu perceber, compreender e produzir as informações necessárias que buscávamos obter. Contudo, Eckert e Rocha (2008, p. 2) destacam que "a pesquisa etnográfica constitui no exercício do olhar e do escutar, impondo ao pesquisador um deslocamento de sua própria cultura para se situar no interior do fenômeno observado por meio da sua participação nas formas de sociabilidade". Dessa maneira, o caminho percorrido para compreensão da cultura e dos conhecimentos *Iny* foi apontado por esse *estar lá na aldeia,* aberta às situações e acontecimentos a partir de uma participação efetiva com a realidade investigada e isso nos proporcionou vivenciar as experiências do cotidiano em tempo real.

Nossa pesquisa, além de ser etnográfica participante, também é qualitativa, pois a pesquisa qualitativa propicia uma investigação que "lida e dá atenção às pessoas e às suas ideias, procura fazer sentido de discursos e narrativas que estariam silenciadas" (D'AMBRÓSIO, 2004, p. 21). Consequentemente, nos permite a ouvir, falar, observar pessoas, grupos ou classes entre os quais pesquisamos, o que concede uma compreensão dos conhecimentos, saberes, fazeres, narrações, muitas vezes invisíveis, adormecidos ou silenciados. Nessa acepção, demos sentido às narrativas, rodas de conversas, celebração dos rituais, saberes, fazeres e conhecimentos culturais do povo *Iny,* o que subsidiou a produção de dados para nossa pesquisa.

A princípio, quando traçamos o caminho a ser percorrido no decorrer da pesquisa, foi

pontuado desenvolver oficinas pedagógicas, observações, diálogos informais, entrevistas, registros fotográficos, filmagens, áudios das conversas, caderno de campo e entrevistas. Mas, com a decorrência da pandemia, foi necessário interromper as visitas e observações na comunidade, pensando na segurança da saúde pública de todos e não foi possivel desenvolver as oficinas conforme planejado. Porém, os dados produzidos no decorrer dos oito meses de observação no período de julho de 2019 a março de 2020, conforme mostra a tabela a seguir, me deram base e sustentação suficiente para a realização das análises.

Acompanhar a rotina diária do povo *Iny* nos diferentes espaços que compõem a comunidade e os rituais possibilitou nos conectarmos à teia cultural desse povo, o que foi essencial para visualisarmos e compreendermos seus aspectos culturais, uma vez que, somente por meio da imersão nesse contexto, é possível alcançar tais objetivos. A seguir, apresentamos uma tabela demonstrando/caracterizando os principais momentos dessa imersão.

Tabela 03 - Demonstrativos do período de imersão na aldeia *Krehawã* com atividades desenvolvidas na unidade no período de julho de 2019 a março de 2020.

Período	Dias	Atividades realizadas
Julho / 2019	18 dias	Visitas na aldeia para conversa com cacique, lideranças e anciãs; Apresentação do projeto de pesquisa; Assinatura de autorização para realização da pesquisa; Observações no cotidiano da comunidade;
Agosto / 2019	23 dias	Visitas e observações nos núcleos familiares que eram donos do *Hetohoky*; Visitas e observações nos demais núcleos familiares;
Setembro / 2019	25 dias	Observações nos núcleos familiares; Participação e observação no ritual *Hetohoky*; Observação e participação no ritual *Kuladubyrena* - primeira alimentação da criança;
Outubro / 2019	15 dias	Observações nos núcleos familiares; Observação e participação no ritual *Hetohoky*;
Novembro /2019	27 dias	Observações nos núcleos familiares; Observação e participação no ritual *Hetohoky*; Observação e participação no ritual de iniciação pajé;
Dezembro / 2019	21 dias	Observações nos núcleos familiares; Observações e participação no ritual *Hetohoky*; Observação e participação no ritual *Idjadokomã*;
Janeiro / 2020	24 dias	Observações nos núcleos familiares; Observações e participação no ritual *Hetohoky*;
Fevereiro / 2020	29 dias	Observações nos núcleos familiares; Observações e participação no ritual *Hetohoky* (fase de preparação para encerramento);
Março / 2020	21 dias	Observações nos núcleos familiares; Observações e participação no ritual *Hetohoky* –

		encerramento;
	203 dias	

Fonte: Autora - 2020

As relações estabelecidas com o povo *Iny* não se encerram com a conclusão da pesquisa. Nesse período, construímos laços amigáveis que serão para vida toda. Então, o retorno à aldeia para trabalhos subsequentes, tendo em vista as condições que estamos vivendo no momento, devido à necessidade de interrupção da estadia na aldeia *Krehawã*. Com a realização das oficinas, futuramente darei continuidade a esse trabalho, abordando assuntos que não foram possíveis contemplar no momento por causa da pandemia.

Contudo, por meio das relações estabelecidas, as oficinas serão realizadas na escola com parceria dos professores. Para isso foi proposto um trabalho conjunto para o qual poderei contribuir com os docentes na elaboração dos materiais que serão utilizados pela comunidade escolar em suas atividades em sala de aula. Essa travessia é surpreendente, pois cada acontecimento surge de forma natural e imprevisível nas relações e nas vivências do dia a dia, seja individual ou em grupo, é isso que nos instiga a caminhar com a esperança de compreender o outro e o seu contexto.

Em outra ocasião, na convivência diária nos núcleos familiares, pude observar momentos de perpetuação e difusão de saberes e fazeres ocorrendo de forma bem sistematizada culturalmente e natural. Era comum em todas as casas em que eu chegava, ver as crianças brincando no pátio com as crianças que compõem o mesmo núcleo familiar. Elas nunca saem para brincar no pátio de outros núcleos famíliares, exceto quando é preciso levar recados a outras pessoas. Enquanto aconteciam nossas conversas com as mulheres daquele núcleo familiar na cozinha ou na parte externa que era usada como extensão da cozinha e servia também como sala, observávamos as crianças brincando pelo pátio.

Mesmo tendo alguns brinquedos que não são da cultura *Iny*, como a bicicleta, velocípede, bola, bolita, bonecas, entre outros, era comum ver as crianças brincando, reproduzindo o ritual do *Aruanã*, para o qual se vestem com roupas de palhas iguais às dos *Aruanãs*, mesmo não tendo um bom acabamento, pois são confeccionadas com ajuda dos avós ou dos pais, uma vez que as roupas reais dos *Aruanãs* são confeccionadas por pessoas que têm habilidades específicas para esses fins. As crianças cantam bem entoadas na língua de origem e dançam bem sincronizadas, iguais aos homens adultos no ritual do *Hetohoky* em ritual com os *Aruanã*. Observamos também as crianças imitando outras ações praticadas somente em rituais por adultos, como derrubar o *Tóó* e lutas corporais, conforme mostram as imagens a seguir.

Figura 05 - Crianças brincando, reproduzindo o ritual do Hetohoky



Avó e tia apreciando as crianças reproduzindo o ritual do aruanã.



As crianças reproduzindo a dança do aruanã no pátio dos núcleos familiares.



Os tios junto com as crianças construindo a vestimentas dos aruana.



Momento de lazer – reprentando a disputa para derrubar o Tóó.



Momento de lazer – representando a luta corporal.



Tia realizando a pintura corporal na brotyrè para participar do ritual Ijadokomã.



Criança reproduzindo a prática da pintura corporal.

Fonte: Arquivo pessoal da autora 2020

Portanto, o povo *Iny* tem uma forma particular de vivência, o aprendizado acontece naturalmente por meio de atitudes que incentivam a autonomia imitação e repetição dos adultos, cujos exemplos são elementos importantes na educação da criança. Esses são os saberes, fazeres e conhecimentos culturais que se estabelecem ainda quando crianças e vão se perpetuando no decorrer da vida e difundidos de geração a geração, garantindo a continuidade da história cultural desse povo, como destaca D'Ambrósio (2007):

> As distintas maneiras de fazer [práticas] e de saber [teoria], que caracterizam uma cultura, são parte do conhecimento compartilhado e compatibilizado. Assim como o comportamento e conhecimento, as maneiras de saber e fazer estão em permanente interação. São falsas as dicotomias entre saber e fazer, assim como entre teoria e prática. (D'AMBRÓSIO, 2007, p. 19)

Sendo assim, percebe-se que pesquisas etnográficas e participativas não se fazem fechadas em gabinetes, pois ela têm suas peculiaridades que são: enfrentar, ir, estar lá, acompanhar e vivenciar todos os eventos da rotina diária. É passar por vivências acompanhando algo para melhor compreendê-lo. Mas essa imersão, muitas vezes, nos deixa numa insegurança a ponto de nos questionar: o que estou fazendo aqui? Onde estou? Para onde vou? Ou seja, são muitos questinamentos que surgem nessa travessia cheia de correntezas e banzeiros.

A própria necessidade de compreender situações que estavam sendo organizadas no decorrer do dia e que se adentravam pela noite foi necessário pernoitar na aldeia em alguns momentos buscando entender e compreender os fatos, ou seja, estando o mais próximo possível dos acontecimentos, dispostos a receber as informações ou participar para melhor compreendê-los, pois havia partes dos rituais que iniciavam pela manhã e duravam a noite inteira, continuando no dia seguinte, como por exemplo, o ritual do *hetohekã*, que é uma "espécie de competicção" entre os homens e as mulheres dançando para os espíritos do *Aruanã*, quem permanecer maior tempo no local é visto com bons olhos, sendo considerados os mais fortes e guerreiros (a "competicação" como elemento estruturante do processo educativo do povo).

Para tanto, é necessário passar por todo esse processo para atender as interrogações e inquietações que deram início a esta pesquisa, pois o trabalho de campo, etnográfico e participativo exige todos esses aspectos para a realização de uma pesquisa e possibilita que percorramos caminhos com descobertas inéditas no campo da pedagogia *Iny*, nada ditas e registradas em leituras anteriores por mim realizada, nos conduzindo e direcionando por caminhos surpreendentes, nunca trilhado anteriormente.

Desse modo, o caminho percorrido foi-me mostrado desde os primeiros momentos, a necessidade de compreender o contexto social e cultural em que estávamos inseridos. Uma das

características deste tipo de pesquisa é evitar perguntas diretas, uma vez que, as perguntas diretas podem deixar a pessoa intimidada ou, simplesmente, ela não se sente no dever de respondê-las, fazendo com que não obtenhamos as informações por completo. Então, se faz necessário acompanhar, vivenciar, experienciar e estar presente no momento em que as coisas estão acontecendo para ir produzindo as informações a partir das vivências em tempos reais.

Ao fazer a imersão no cotidiano da aldeia *Krehawã,* pude conhecer, aprender e compreender acontecimentos da cultura do povo *Iny* a partir das ações e relações do dia a dia. Contudo, passei a conhecer melhor suas vivências, rituais, festas culturais, crenças, as lutas e seus desafios, a partir das ações diárias, tendo como fonte de informações as narrativas dos próprios *Iny*, ou seja, em decorrência de algo que já existe e que é praticado no cotidiano por indivíduos ou gupos de pessoas como nos alerta Geertz (2008).

> O que chamamos de nossos dados são realmente nossa própria construção das construções de outras pessoas, do que elas e seus compatriotas se propõem está obscurecido, pois a maior parte do que precisamos para compreender um acontecimento particular, um ritual, um costume, uma ideia ou o que quer que seja está insinuado como informação de fundo antes da coisa em si mesma ser examinada diretamente. (GEERTZ, 2008, p. 7)

O período da imersão, convivendo e compartilhando experiências, se tornou rotineiro na aldeia *Krehawã* por meio da convivência diária, na participação dos rituais e festas culturais, nas conquistas e desafios vividos por esse povo, enfim, todos os acontecimentos do cotidiano da aldeia transformaram meu modo de ver o povo *Iny*, uma vez que é somente por meio do convívio e experienciando a rotina diária que podemos perceber as riquezas culturais possuídas por eles. Porém, nesse percurso, enfrentamos alguns desafios.

Nesse período foi necessário estabelecer uma relação de confiança por parte da comunidade conosco e com a nossa pesquisa e nós em relação a eles por estarmos inseridos num ambiente completamente alheio. A princípio, existiu uma dificuldade de aceitação por parte do povo *Iny*, isso se deve ao fato de muitos pesquisadores imergirem nas aldeias, coletarem dados e sumirem, escreverem e publicarem suas pesquisas e nunca mais aparecerem nas comunidades e o povo *Iny* fica esquecido, lembrado somente nos papéis.

Essa postura que alguns pesquisadores adotam não faz parte da maneira como os *Iny* estabelecem relações, pois, para eles, a partir do momento que estabelecem vínculos afetivos, esperam que essa interação não termine com o fim da pesquisa, suas perspectivas ultrapassam o limite do período de tempo determinado pela academia e não têm fim com o término da pesquisa, esperam que as relações se estabeleçam por toda a vida. Estou vivenciando isso nesse momento, pois com a pandemia, suspendemos as idas à aldeia. Então, sempre quando encontro

alguns deles aqui na cidade, fazendos serviços essenciais como mercado, banco, atendimento de saúde, nos cobram por que não fomos mais à aldeia, mesmo estando cientes dos perigos que estamos enfrentando no momento.

O povo Iny é muito sincero e hospitaleiro, uma vez que estabelecemos relações, elas tornam-se permanentes, regadas com respeito, carinho, cuidados e dedicação conosco. Fui privilegiada no decorrer da imersão com a participação das crianças em minha vida. Elas foram minhas companheiras de todos os dias nas andanças pela comunidade, o que tornou minha estadia mais divertida, animada e significativa nesse período. Nossa aproximação aconteceu por meio de algo que eu portava e que chamava atenção deles, brincos, chapéu, relógio, mochilas, câmera fotográfica e, principalmente, celular. Sempre era recebida com abraços e largos sorrisos, o que despertou em mim, a cada dia, um sentimento sincero por elas.

Figura 06: Crianças menores contemplando os irmãos mais velhos pescando.



Momento de laser, crianças brincando na beira do rio.



Momento de observação na companhia das crianças *Iny* no pátio da aldeia.



Na companhia das crianças *Iny* nos núcleos familiares.

Fonte: Arquivo pessoal da autora – 2019

Nessa pespectiva, procurei me colocar no lugar de escuta desprendendo-me de conceitos pré estabelecidos, procurando sempre me colocar no lugar do outro para poder compreender os fatos e os acontecimentos na pespectiva *Iny* e começar a me familiarizar com a cultura deles sem algum tipo de preconceito. Mas, um obstáculo que me acompanhou no decorrer da pesquisa, foi o não domínio da língua *Iny*, principalmente, nas conversas com os mais velhos, uma vez que a voz deles é muito baixa e falam pouco o português. Em seus diálogos, usam muitos gestos corporais e, para superar essa dificuldade, sempre tinha um *Iny* mais jovem por perto que traduzia a sua narrativa, o que facilitava nossa compreensão.

Nesse período de imersão, pude acompanhar vários acontecimentos e rituais dentro da aldeia que deram base e sustentação para a realização desta pesquisa. Dentre os rituais que observei e participei, destaco o ritual *Kuladubyrena*, que é o ritual da primeira alimentação da criança. Esse ritual acontece para celebrar o momento em que a criança vai ingerir o primeiro alimento que não seja o leite materno. Esse é um ritual curto, sua duração é de apenas um dia, porém, sua organização se inicia com bastante antecedência, às vezes, até mesmo antes do nascimento da criança, como por exemplo, coletar os materiais para confeccionar os artesanatos, como: óleo de *tarí* 'tucum', pena do pássaro *waká* 'mergulhão', pena da *adedura* 'arara', resina de *kowodí* 'amescla', e a *bkyré* 'esteira', como descreverei mais à frente.

3.3 *Brotyrè* como elo de parentesco

O *brotyrè* é uma prática muito forte e importante entre o povo *Iny*, que é praticada em todos os eventos culturais da aldeia, a qual é realizado por parentes, amigos e convidados, geralmente, em circunstância de rituais. As pessoas se submetem à mesma situação em que uma criança está passando, embora de forma moderada. Por exemplo, no ritual da *Ijadokoma*, quando vem a primeira menstruação e a menina vira moça, os *brotyrè* (mulheres) se pintam com tinta feita com raspa de *bidina* (jenipapo) e *ixarurina* (arvore que é usado o carvão para misturar na tinta de bidina para fixar a tinta na pela com durabilidade), cortam os cabelos formando trouxinhas no centro da cabeça e se sentam sobre a esteira junto com a moça, seguindo todo o processo que a *Ijadokimã* passa no decorrer do ritual.

No *Hetohoky*, ritual de passagem de menino para rapaz, o *Jyrè* (menino em ritual) tem o corpo inteiro pintado e os cabelos cortados e, no ritual *Kuladubyrena*, momento em que a criança vai ingerir outro tipo de alimentação pela primeira vez que não seja o leite materno, o corpo da criança é coberto com resina de *kowokí*, pluma de *waká* e cabelo untado com óleo *tarí*. Os *brotyrè* passam igualmente por todos os processos que as crianças vivenciam nesses rituais.

Nos rituais *Iny,* os *brotyrè* podem ganhar algum tipo de presente, para isso é preciso se identificar. A identificação acontece por meio de listras no dorso das mãos preparada pela avó ou a tia materna da criança em ritual, usando resina de amescla e cobrindo-as com pena de mergulhão. Portanto, concretizando esse momento com o direito a uma "gratificação", ou seja, o *brotyrè* pode pedir à família que está promovendo o ritual, algo do seu interesse, como celular, bicicleta, esteira, cadeiras, televisão, entre outros objetos.

Figura 07- Característica de quem vai pedir *brotyrè* nos rituais domésticos.



Início da preparação da pessoa que vai ser brotyrè no ritual.



Identificação dos brotyrè.

Fonte: Arquivo pessoal da autora –2019

O *brotyrè* faz parte da vida aldeã, estando presente nos principais rituais, como: *Hetohoky*, *Ijadokoma* e *Kuladubyrena*. Os *brotyrè* fazem pedidos aos ascendentes das crianças em ritual (mãe, pai, avós e tios), pela festa de seus descendentes (netos, sobrinhos e primos), os quais são vistos como parceiros dessas crianças, protegendo-as contra as coisas ruins que podem atingi-las ou provocar algum mal. Dessa forma, o *brotyrè* se une à criança por meio das ações nos momentos de rituais passando por todos os processos que a criança passará nessa fase importantíssima de sua vida, a qual é a transição de uma fase para outra, marcando a sua efetiva inserção na vida social da comunidade.

Ao acontecer os rituais, a família da criança tem a obrigação de transportar, abrigar e alimentar as pessoas que vêm de outras aldeias para participar do *brotyrè*. Portanto, no final do ritual, tanto as pessoas que vêm de fora quanto as que residem na comunidade, levam os bens que há na casa, como: televisão, ventilador, bacias, tanquinho de lavar roupa, bicicleta, cadeiras de fio, esteiras, celular, redes, cobertores, geladeiras, alimentos. Os donos da festa se preparam com antecedência, armazenando alimentos para alimentar grande quantidade de pessoas que participarão do ritual. A família fica com a casa limpa, ou seja, não há apego com bens

materiais, mesmo sabendo que precisa comprar tudo novamente e que isso pode levar um longo tempo.

Percebe-se que o povo *Iny* não tem apego a bens materiais, eles possuem uma fidelidade à tradição dos seus ancestrais, preservam os costumes culturais, a língua materna e principalmente, a espiritualidade milenar, além disso, preservam também o modo de vida, os saberes e fazeres dos seus antepassados. Na comunidade todas as ocasiões são celebradas com momentos ritualísticos e as crianças tem a liberdade no dia a dia, seja mergulhando nas águas do Araguaia, subindo em árvores, realizando pequenas expedições nas proximidades da aldeia. Diante disso, percebe-se que o conceito de riqueza para o povo *Iny* é diferente dos padrões da sociedade não indígena, uma vez que eles não têm apego a bens materiais e também não se preocupam em juntar riqueza, sendo felizes da mesma forma.

De acordo com *Kawina*, ao contrário da cultura do *torí* (não indígena), o *brotyrè* envolve um alto custo econômico para a família. Porém, para os *Iny* é uma prática exaltada, quanto mais *brotyrè* participar dos rituais, mais bem vista é a família. Essa prática também expressa que a família é boa, generosa, gosta de compartilhar o que tem, é bem vista socialmente, o que dá a entender que é uma família trabalhadora e acarreta honra a esse núcleo familiar, significa que seu filho é muito amado, terão vários imitadores durante os rituais. O *brotyrè* tenta parecer o máximo possível com a criança em ritual por meio de características físicas e simbólicas, compartilhando dores e alegrias, coisas boas e ruins no decorrer de suas vidas.

Ainda, conforme narrativas de *Kawina,* o *brotyrè* é um momento efetivado por mulheres, mesmo com algumas exceções de participações masculinas, como no *Hetohoky* em que os homens também participam do *brotyrè*. Geralmente, as mulheres mais velhas, ou alguém com boa representatividade na comunidade são os escolhidos para assumir a ação de imitação, recriando simbolicamente, revivendo a importância da memória, dos afetos, das palavras apropriadas, boas qualidades etc, para o principal momento e para transmitir boas qualidades para a criança por meio da oralidade.

Portanto, entende-se que a prática do *brotyrè* reaviva a semelhança e o vínculo entre as crianças e os familiares, reproduzindo ações por meio de compartilhamento de elementos e ações. Por exemplo, no ritual da *Ijadokoma,* a mesma pessoa que corta o cabelo da menina em ritual formando uma trouxinha no centro da cabeça e uma franja, também fará igual nas mulheres *brotyrè*. Geralmente, tias, primas e irmãs, depois têm pernas, braços e rostos pintados igual à da *Ijadokoma*. Em seguida, sentam em círculo na esteira e a pessoa escolhida coloca o peixe na boca da moça em ritual, dando conselhos e predizendo palavras de boas procedências.

No *Hetohoky*, o menino, em ritual, tem o corpo inteiro pintado de preto dos pés à cabeça o que representa o espírito da ariranha (*Jyrè*). Os *brotyrè* também têm seus corpos pintados igualmente, usando a mesma tinta com que foi pintado o corpo do *Jyrè* e os cabelos cortados bem baixinho. Os *brotyrè* e familiares também passam pelo mesmo processo, cortando os cabelos com a mesma pessoa que cortou o cabelo da criança. No ritual *Kuladubyrena*, no qual a criança vai ingerir a primeira alimentação sem ser o leite materno, seu corpo é coberto com *Kowodí* 'resina de almescla' e pluma de *Waká* 'mergulhão' e seu cabelo untado com óleo de *Tari* 'tucum'. Nesse momento, os *brotyrè* também se submetem ao mesmo processo pelo qual a criança passou.

Durante a convivência na aldeia *Krehawã*, no período da imersão, participei dos rituais *Ijadokoma*, *Hetohoky* e do *Kuladubyrena*, os quais reúnem grande número de pessoas da comunidade e de outras aldeias *Iny*. Em todos esses rituais, tinha uma bacia com tinta de *bidina*, jenipapo, preparada pela avó ou por alguma tia da criança em ritual. Elas pintavam os participantes e convidados, exceto as crianças que não podem ser pintadas antes de passar pelo ritual de iniciação. Quando muito, a mãe ou avó com o dedo indicador faz uma listra nas costas da criança, seguindo a coluna lombar no sentido do pescoço. *Mahalara*, uma avó materna, explicou que este ato faz a criança ficar fote e alta, quando adulta.

Enquanto as mulheres da casa da criança em ritual pintavam os *brotyrè* que vinham de outras aldeias, apareciam mulheres residentes na comunidade para buscar porções de tinta do recipiente onde a tinta estava armazenada para pintar os *brotyrè* de suas casas, pois todos que irão participar do ritual só podem ser pintados com a tinta preparada pela avó ou tia. "*Se caso a tinta acabar, encerram-se as pinturas, não pode usar outra tinta e nem fazer mais tinta no decorrer do ritual, sempre foi assim", nem mesmo a avó enem a tia não pode fazer mais tinta*. (*Marralaru*, 10 de novembro de 2019

Em época de ritual, em todas as residências há movimento constante. As mulheres (avó e tias) pintam os *brotyrè* e as pessoas que irão participar do ritual. A pintura utilizada para os *brotyrè* femininos está relacionada ao tucunaré – *benorá*. De fato, as listras nos braços e pernas das mulheres são muito parecidas com as listras presentes no peixe. Percebe-se que esta é uma prática que está intrinsicamente ligada a todos os rituais praticados na aldeia envolvendo, unanimimente, as mulheres da comunidade.

Figura 08 - Momento da realização da pintura para *brotyrè*.



Anciãs realizando a pintura binorá para participar do ritual brotyrè.



Roda de conversa das mulheres, enquanto realizam as pinturas corporais.



Tia materna realizando a pintura corporal.



Mulheres apreciando a dança dos aruanã.

Fonte: Arquivo pessoal da autora - 2019.

Segundo *Marralaru* (2019) a pintura *benorá*, geralmente, é usada por mulheres casadas e pelas mulheres mais velhas. Essa é uma das pituras *Iny* mais fácil de ser realizada, a anciã explica fazendo gestos com o dedo indicador molhado com tinta, vai envolvendo as canelas e os braços da pessoa com várias listras grossas. Entretanto, finaliza sua fala enfatizando que na pintura das mulheres mais velhas os traços são menos trabalhados que os traços das mulheres solteiras e das moças, porém, não menos importante do que as demais, pois cada pintura *Iny* tem sua representatividade e significado.

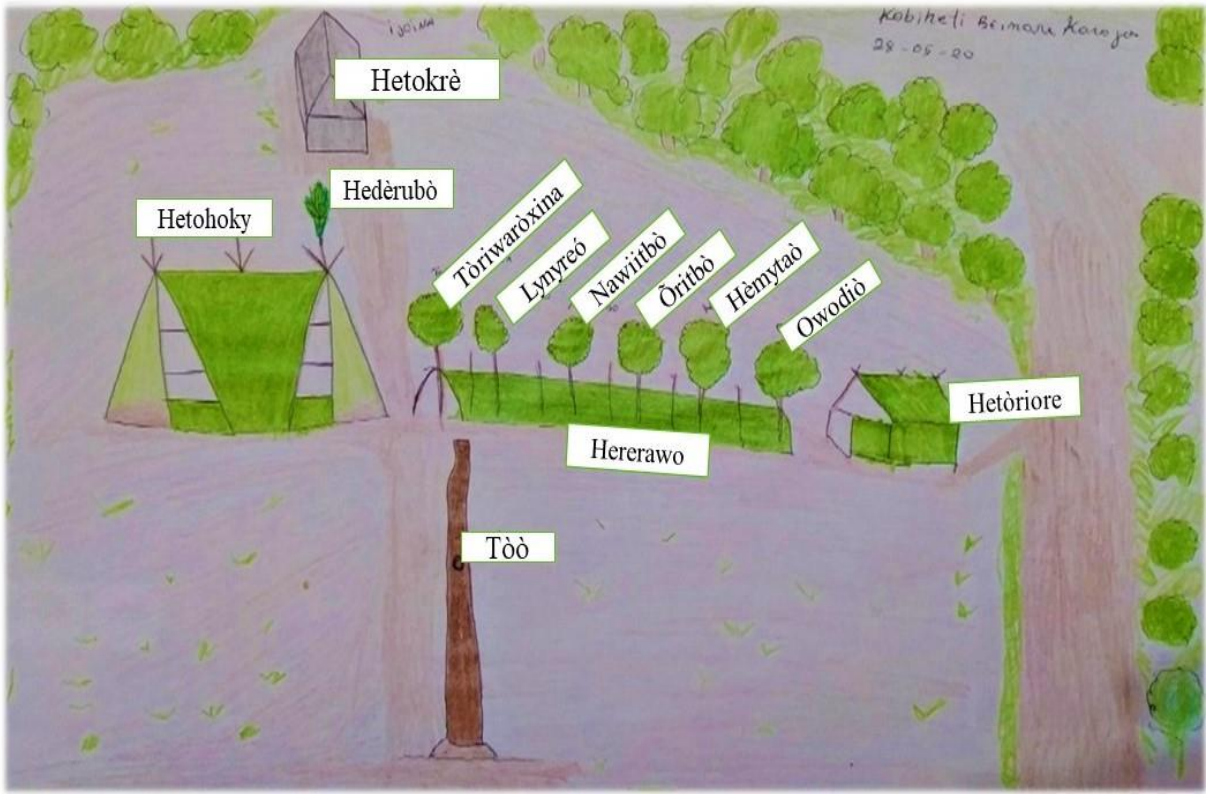
A narrativa de *Kuady,* a seguir, nos traz mais informações a respeito da pintura corporal, vejamos:

BOX 04: *A pintura corporal e os adornos são uma forma de se produzir, a pessoa se enfeita e ficar bonita e isso chama a atenção das outras pessoas, principalmente dos homens. O torí quando vai participar de uma festa ou evento importante se produz, veste a roupa mais bonita, usa um calçado bonito, arruma o cabelo e faz maquiagem para ficar bonito e com boa aparência. Então, essa pintura binorá é proposital para ofuscar a beleza das mulheres*

> *compromissadas e de mais idade que não pode ficar se expondo, além das restrições das pinturas corporais as mulheres casadas e mais velhas também não se enfeitam e nem usam adornos, o máximo, usam brincos e colares discretos, pois essas mulheres não podem se destacar, chamar atenção dos homens, deixando isso ao encargo das moças solteiras que ainda tem um casamento por vir*. (*KUADY*, Aldeia *Krehawã* - novembro de 2019)

É possível perceber evidências do *brotyrè* na associação de parentesco entre a criança e seus familiares, uma vez que, por meio dos gestos simbólicos e de imitação realizados no decorrer dos rituais, fica evidente seu amor pela criança. Quanto maior for a proximidade, tanto pela linhagem familiar quanto pela convivência diária entre ambos, mais real e completa será a imitação. Essa questão está explícita no ritual do *Hetohoky*. Pude compreender, de fato, essa questão acompanhando o ritual de iniciação do *Jyrè Arikina*, no pátio da *hetokrè* (casa do *Aruanã* – figura 08). Havia várias *Bkyrè* estendidas no chão num formato de tapete e iniciou-se o processo de pintura do corpo, rosto e do corte de cabelo dos *Jyrè* que estavam em ritual.

Figura 09 - Cenário do pátio do *Ijoína* ou *Hetokrè* (caso do *Aruanã*) para o ritual *Hetohoky*.



Fonte: Prof. *Kobyheti Beinari Karajá* - março de 2020.

Esse é um momento muito importante e participativo, uma vez que reúne, praticamente, todos os integrantes da comunidade e visitantes. As crianças estão sempre presentes nos eventos e rituais, visto que, esta é uma característica que faz parte da pedagogia

Iny que proporciona o aprendizado da criança, pois passam a ter participação ativa após passarem pelos rituais de iniciação. No pátio da *Hetokrè*, as tias e avós dos *Jyrè* realizam as pinturas corporais e os tios, os cortes de cabelos. Os familiares mais próximos do *Jyrè* pintam todo o corpo e o rosto e os cabelos são cortados baixinho. Algumas mulheres recebem cortes masculinos, conforme mostram as imagens abaixo. A durabilidade da tinta de *bidina*, no corpo, leva de dez a quinze dias para o "pretume", como os *Iny* se referem à coloração preta que deixa os corpos bem negros, desaparecer.

Figura 10 - Momento *brotyrè* no ritual do *Hetohoky.*



O tio realizando o corte de cabelo do *jyrè* (menino em ritual).



Momento da pitura corporal do *jyrè*, realizada pela avó materna e as tias.



Momento das pituras corporais dos *brotyrè* dos *jyrè*.



Momento do corte de cabelo da avó materna do *jurè.*



Momento do corte de cabelo do tio materno do *juré.*



Pintura corporal dos brotyrè do *jyrè*, menino em ritual.

Fonte: Arquivo pessoal da autora - março de 2020.

Conforme destaca *Kawina,* essa ação, a qual as pessoas se submetem, vivendo os atos simbólicos, imitando a criança, indica os pedidos aos pais da criança em ritual. Elas pedem aos pais, itens de valor, como as esteiras (*Bkyrè*) e os banquinhos de madeira *(Korixá*). Esses itens são de preferência dos familiares mais próximos, os quais se submeteram às ações mais íntimas para se parecer com o menino. Quando se trata de *brotyrè*, no ritual *Hetohoky,* o gesto mais expressivo, nesse evento, é pintar todo o corpo e o rosto de preto. Esses atos são vivenciados

somente pelos familiares mais próximos, pois é algo visivelmente marcante. Os demais pintam somente as pernas e braços e pedem itens menos valiosos, como utensílios da cozinha (pratos, bacias, colheres, cobertores, entre outros).

Em meio a esse movimento das pinturas corporais e dos cortes de cabelo, a avó materna e a mãe do *Jyrè* se direcionam para as pessoas que se submeteram aos gestos simbólicos, perguntando o que querem ganhar de *brotyrè* e vão listando mentalmente os pedidos. Hora e outra, as avós maternas proferem em voz baixa essa frase: "nossa, está muito pesado". O que quer dizer que os gastos serão grandes. Nesse período da imersão, foi possível perceber o quão grande são os gastos financeiros, físicos e psicológicos para a família provedora dos rituais, porém, jamais demonstram tristeza e arrependimentos em realizar esse ritual.

A imersão na aldeia proporcionou-me acesso às residências de toda comunidade e a participar do cotidiano do povo *Iny,* sendo bem recebida e me sentindo à vontade entre eles. Com o passar do tempo, foi gerando certa liberdade e confiança entre nós, mulheres. Nos rituais, elas sempre me pediam ajuda na parte do preparo da alimentação. Assim, elas dispunham de mais tempo para receber os visitantes, cuidar da parte da ornamentação e pintura. Essa interação me permitiu compreender muitos fatos antes ignorados.

Existem duas formas de *brotyrè,* a que já foi mencionada anteriormente, que acontece por meio dos gestos de imitação para se parecer com a criança em ritual e, assim, fortalece os laços familiares. A outra forma de *brotyrè* acontece no interior da residência, sendo que as mulheres que vêm de outras aldeias chegam antes do ritual acontecer e ficam na casa dos donos da festa, ajudando a enfeitar a criança para o ritual e nas pinturas corporais sem pedir nada em troca. Em forma de reconhecimento, a dona da casa lhes oferece *brotyrè,* dando a elas parte do que juntou para a alimentação no decorrer do ritual, como: arroz, feijão, macarrão, café, açúcar, farinha, bolacha, suco etc.

Então, se subentende que a prática do *brotyrè* exige trocas ou pagamentos. Todos os participantes do ritual que se pintam ou ajudam diretamente os familiares, podem pedir alguma coisa de valor em troca, como *brotyrè,* exceto os pais da criança que também se pintam, porém, não recebem nada em troca, pois a função da família é atender aos pedidos de quem se submete aos gestos de imitação simbólica ou que desempenha algum tipo de ajuda na residência para a realização do ritual.

No ritual *Ijadokoma,* Iracema, avó materna da moça em ritual, dava voltas pelo quintal e chorava em voz alta. Era um choro de lamentação em que proferia palavras e frases na língua materna que eu não conseguia compreender. É comum presenciar esses momentos de choros

nos demais rituais que acontecem na aldeia. Conforme narrativa de *Kawina*, podemos melhor compreender:

Box 05: *O choro durante os rituais é uma forma de lamentação e proclamação, é bastante prestigiado por nós, Iny. É um momento em que a pessoa que chora se expõe tornando-se o centro das atenções para toda a comunidade, o que torna um motivo de vergonha para quem a entoa o choro. O choro também pode acontecer em dupla e em forma de revezamento entre as mulheres e é visto como uma forma de demonstração de amor pela criança, uma vez que quando a criança passa por algum ritual, é submetida à exposição para muitas pessoas dentro de casa e no pátio, o que lhes causam vergonha pela sua timidez. O choro e os gestos simbólicos que os brotyrè se submetem são intencionais para chamar a atenção para si, diminuindo a vergonha que a criança passará.* (*KAWINA,* Aldeia *Krehawã*, novembro de 2019)

Dessa forma, os *brotyrè* são pessoas que têm sentimentos bons e verdadeiros pela criança, geralmente, são familiares próximos, os quais se tornam uma espécie de padrinhos da criança em ritual, dispostos a protegê-la de todas as coisas ruins que porventura lhe venha acontecer, como por exemplo, se expor simbolicamente vivenciando todos os processos no decorrer do ritual, para dividir a atenção da comunidade a fim de que a criança não seja exposta sozinha. A prática do choro dos *brotyrè* vai acontecendo conforme as mulheres vão envelhecendo, pois, conforme falei anteriormente, as moças não podem se expor diante a comunidade.

3.4 - Ritual: *Kuladubyrena* (primeira alimentação da criança), nascimento, resguardo

Para o Povo *Iny*, os filhos são muito desejados e são motivos de muita felicidade para a família. Durante a gravidez, a mulher é muito bem cuidada por toda a família e, principalmente, pelo esposo e sua mãe. Uma coisa que chama muita atenção no período da gestação é o desejo que a mulher sente em comer algo específico. Às vezes, até difícil de encontrar. Então, o marido e a avó sentem-se responsáveis em atender esse desejo, pois na cultura *Iny*, caso a mulher tiver um desejo e este não for atendido, a criança nasce com a boca salivando muito. Em sua narrativa, *Kuady* (2020) conta que:

BOX 06: *Há muito tempo atrás, em uma aldeia dos nossos antepassados, aconteceu um fato onde tinha uma mulher grávida e ela teve um desejo revelado ao seu esposo, ele simplesmente a ignorou. Dias depois ele foi caçar e nessa caçada as abelhas o atacaram atingindo todo seu corpo e também entraram nos seus ouvidos e foram parar em seu cérebro, o que o levou à loucura e, dias depois, à morte. Desde então, esse fato serve*

como incentivo para os homens atenderem os desejos de suas esposas até os dias atuais. (KUADY, aldeia *Krehawã,* março de 2020)

Conforme *Kuady,* para o povo *Iny,* o período da gestação é um período em que a mulher mais precisa de cuidados e atenção, pois é um período em que ela fica muito sensível e tudo a atinge. Então, é preciso evitar que a mulher passe por momentos ruins, como se estressar, ficar triste, chorar, passar raiva, pois tudo o que a mulher sente no período da gravidez, a criança também sente na barriga da mãe. De todas as situações, a mais grave é se a mulher passar raiva e se estressar, pois se isso acontecer com a mãe, quando a criança nascer, ela também ficará uma criança estressada e raivosa e assim ficará quando for adulto. Se a mulher tiver uma gravidez tranquila, em paz e alegre, assim nascerá seu filho e, assim, quando adulto, se tornará uma pessoa tranquila e alegre. Nesta pespectiva *Kuady* relatou também que:

BOX 07: *Antigamente na hora do parto a mulher se encostava na parede e abaixava para forçar e facilitar o nascimento da criança. Sua mãe e sua avó, juntamente com a pessoa que ia fazer o parto, colocavam areia no chão para amortecer e apoiar o bebê, depois uma das tias ou a avó pegava a criança e dava banho numa bacia com água. Após esse momento, secava bem a criança e ia passando tinta vermelha confeccionada com a semente da planta wakohyny (urucum) e com óleo de tarí (tucum) e um pouco de água. Essa substância era espalhada cobrindo todo o corpo do recém-nascido. Esse ritual era realizado para retirar os resíduos de pele que o corpo da criança expele logo após seu nascimento, hidratar o corpo e para fechar o corpo da criança contra doenças e os maus espíritos que possam fazer mal a ela (KUADY,* aldeia *Krehawã,* março de 2020*)*

Logo no primeiro mês de vida, a avó e as tias furam a orelha da criança, independente do gênero, pois irão, futuramente, passar por rituais nos quais precisarão usar *kuè* (brincos feitos com pena de arara). A orelha era furada utilizando osso do macaco prego, o qual era afiado numa pedra ou na língua do pirarucu que tem textura de lixa bem grossa, tornando-o pontiagudo, depois colocavam um fio feito com a seda do *etehõ,* palmeira buriti, para o buraco não tampar até quando chegar o momento do ritual.

Quanto mais cedo furar a orelha do bebê, melhor, pois a cartilagem está mole e a criança não sente muita dor. Esses aspectos culturais, em relação ao nascimento da criança *Iny,* sofreram mudanças somente em relação ao ato de nascer, pois com o passar do tempo, foram acontecendo mudanças em relação à organização cultural do povo. Nos dias atuais a Aldeia Krehawã é assistida pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) mantendo um posto de saúde na comunidade, onde as gestantes *Iny* recebem acompanhamento no decorrer de sua

gravidez e são encaminhadas para realização do parto no hospitam na cidade de São Félix do Araguaia.

Em relação ao resguardo, é um período bem restritivo, tanto para a mulher quanto para o homem na alimentação como também nas ações. Nesse período, eles se alimentam de comidas leves e saudáveis, como: cauim, mandioca, abóbora, batata doce, beiju, mel etc. As restrições para os homens vão até cair o umbigo da criança, após esse período, ele segue a sua vida normal e a mulher segue as restrições do resguardo por trinta dias ou mais. *Kuady* nos relatou que "*nesse período do resguardo quando a mulher se alimenta e que sobra um pouco de comida, as crianças não podem comer o que sobrou, pois se a criança comer a sobra de comida, ela fica muito gulosa e sem modos"* (*KUADY* em 20 de março de 2020, na aldeia *Krehawã*).

Conforme narrativa de *Kuady*, o período do resguardo é muito importante e rigoroso e o povo *Iny* leva muito a sério. Quando o resguardo é cumprido corretamente, seguindo todas as prescrições, tanto a mãe quanto o bebê ficam fortes, saudáveis e protegidos contra os maus espíritos. Caso contrário, se descumprirem as regras, culturalmente estabelecidas pelos seus antepassados, as quais foram transmitidas de geração em geração até os dias atuais, a mãe e seu filho ficarão fracos, doentes e, futuramente, sujeitos a sofrimentos causados pelos espíritos maus.

Antigamente, se o casal morasse na mesma residência junto com os avós da criança, era construído um quarto para o casal ficar reservado, para a criança não ficar exposta. Nesse período, a mulher precisa ficar reclusa, reservada, pois, para o povo *Iny* como ela acabou de ter filhos, é "vergonhoso" ela ficar exposta. Se ela sair pela aldeia, vai dar motivo para as pessoas fofocarem sobre ela e, se ela se estressar, brigar, chorar e ficar doente, a criança cresce com as mesmas características. De acordo com *Kuady* (2020), o recém-nascido é completamente frágil e desprotegido, por isso, precisa ficar reservado e seguro até cair e sarar o umbigo dentro do quarto, não pode pegar vento, pois o vento passa por muitos lugares e pode trazer consigo coisas ruins e doenças para o recém-nascido. Dessa forma percebe-se uma sábia forma de evitar contaminações ao rescem nascido.

Em meio a uma conversa, *Kuady* (2020) destacou a importância dos filhos para a família e ressaltou um acontecimento muito importante dentro da cultura do povo *Iny* que demonstra o quanto uma criança significa para o povo que é o ritual *Kuladubyrena* (ritual da primeira alimentação da criança). Esse ritual acontece somente com o primeiro filho do casal.

BOX 72: *Quando a criança nasce, já inicia os preparativos para a realização do seu ritual da primeira alimentação. As pessoas que vão participar do brotyrè no ritual da criança,*

> *geralmente, parentes bem próximos, ao saber da gravidez da mãe trazem de presente um filhote de Waká para a criança, para que, na época de seu ritual, possam retirar suas plumas para enfeitá-la. Em troca, a pessoa que deu o pássaro de presente, pede algo de valor em troca, geralmente aparelhos celulares digitais, bicicletas, televisão, botijão de gás, rede, entre outros objetos que a família tem em casa e que desperta o interesse da pessoa que presenteou a criança. A família dá o que foi pedido em troca pelo passarinho de bom grado. Quando o filhote de pássaro chega na residência, toda a família é responsável em cuidar e alimentar o pássaro, inclusive pescar todos os dias, pois eles gostam de peixe fresco. Essa função de pescar e alimentar o pássaro fica na responsabilidade da avó materna e dos netos.* (*KUADY*, Aldeia *Krehawã*, março de 2020)

Em um dia normal em observação pela comunidade *Krehawã, eu* estava à beira do rio, embaixo de uma árvore, um lugar muito agradável e gostoso de estar, onde costumávamos passar a maior parte do tempo conversando. Então, dona Iracema, uma anciã de aproximadamente 87 anos, chegou com seus netos, um menino de seis anos de idade, uma menina de oito e outra menina, aparentemente, de quatro a cinco anos, com uma sacola e varinhas de bambu. Encostou-se onde estávamos e disse que estava indo pescar para alimentar o *Waká*, pois ele ainda não havia comido nesse dia.

Essa prática de pescar para alimentar o pássaro é visto como um ato pedagógico interessante sistematizando e propagando uma prática educativa, pois é um momento que as avós ensinam as crianças a pescar, a se protegerem dos perigos que o rio oferece e também a ter responsabilidades desde criança que é alimentar o pássaro para não o deixar morrer. Nesse momento, perguntei a ela se ela não se preocupava que, com o passar do tempo, conforme o pássaro fosse crescendo, ele voasse e fosse embora para seu ambiente natural. Ela me respondeu: *"não, ele não vai embora, pois ele já faz parte da nossa família e, se ele for embora para o mato, quando ele sentir fome ele vai voltar pra casa e se ele não voltar é porque achou algo melhor onde ele foi, é porque aprendeu caçar comida sozinho lá no mato".* (IRACEMA, 22 de março de 2020).

A respeito do ritual *Kuladubyrena*, outros itens que também são muitos valiosos para o povo *Iny* e que não podem faltar na realização dos rituais, principalmente, no ritual *Kuladubyren*a, além das plumas do *Waká*, são também pena de *Adedura* 'arara vermelha', *Kowodí* 'resina de amescla', *tarí* 'óleo de tucum' e *kuè* 'presa da capivara'. De acordo com *Mahalaru,* "*o kuè utilizadas nos rituais têm que acompanhar a idade de quem irá participar do ritual. Para o ritual da primeira alimentação, tem que ser a presa do filhote de capivara, para os rituais das pessoas maiores utilizam as presas das capivaras mais velhas"*.

O ritual *Kuladubyrena* é muito esperado e, como em todos os outros, a família inteira se envolve na organização. Como já relatei anteriormente, logo após o nascimento do bebê, já

se iniciam os preparativos dos adornos e itens para a criança usar em seu ritual, sendo: o *dekobutè,* adorno no formato de uma tornozeleira larga feito com linha de algodão e tingida com *wakohyny* 'tinta de urucum', e *bidina* 'tinta de jenipapo' que, além de enfeitar a criança, serve para deixar as pernas retas e fortes; e o *lorilori, '*touca feita com telinha de linha de algodão e coberta com penas de arara vermelha'.

Entre os adornos importantes para o povo *Iny,* também tem o *Kuè,* brincos feitos com penas de arara vermelha, talo da pena do gavião. Quando não encontram, improvisam usando algo reto e consistente, cera de abelha e presa do filhote da capivara. O *marani,* colar largo feito com missangas coloridas com grafismos *Iny*; o *nõrõnsã,* colar também feito com missangas usando somente uma cor, comprido com várias voltas no pescoço usado junto com o *marani*; o *dexí,* bracelete feito com linha de algodão e tingido com tinta de *wokohyny* e acabamento com pena de adedura (arara). As *bkyrè*, esteiras, confeccionadas antecipadamente, usando a fibra do *etehõ (*buriti), pois é um trabalho bem demorado para fazer. Providenciam também e deixam guardadas as plumas de *waká* (mergulhão), resina de *kowodí (*amescla) e óleo de *tarí* (tucum).

É importante destacar que todos esses itens para confeccionar os adornos, têm que ser doados. Essa atitude é vista como manifestação de solidariedade, amor e carinho para com a criança da parte de quem doou. Geralmente, quem doa esses itens são parentes bem próximos. Se caso a família precisar comprar algum desses itens, torna-se motivo de vergonha. *Kuady (2020)* destacou que, "*para nós Iny, para os rituais serem completos é preciso ter todos os adornos e itens já citados e a criança estar impecável, se isso não acontecer, as pessoas saem do ritual falando mal da família da criança, o que caracteriza como algo ruim e vergonhoso para a família*".

Por volta de quatro a cinco meses de idade, a parte dos adornos já está completa. Então, a família decide o momento de fazer o ritual *Kuladuburena*, no qual a criança vai, pela primeira vez, ingerir outro tipo de alimento que não seja o leite materno. Convidam os parentes das outras aldeias e providenciam a parte da alimentação, ato que também é muito importante. Nesse ritual, não pode faltar *kotuni* (tartaruga) ou *kutu* (tracajá), *kurè* (camaleão) e *bidê* (mel). Como o camaleão não é muito difícil para capturar, então, o pai da criança e os tios o capturam com antecedência e o mantém preso até o dia do ritual. *Kuady* destacou que:

BOX 09: *Esses dois animais kutuní e kurè são de fundamental importância e não podem faltar no ritual Kuladubyrena, assim também como o bidé, sendo estes os três primeiros alimentos que a criança vai ingerir em sua vida, isso acontece pelas seguintes questões: A kotuni ou tracajá kutu, é pelo fato de serem animais calmos, tranquilos, pacientes e sábios*

> *e o kurè é pelo fato de ser rápido e ágil e o bidé por ser doce e gostoso, então a ingestão do bidé pela criança proporciona a ela uma vida feliz cheia de alegrias e coisas boas. De acordo com a cultura Iny, as crianças podem absorver boas características para a vida por meio da ingestão desses alimentos* (*KUADY*, aldeia *Krehawã*, outubro de 2019).

No ritual presenciado, com tudo pronto, logo cedo, se iniciam os preparativos para o ritual. O trabalho foi dividido por equipes, uma equipe ficou responsável em preparar a comida, outra equipe responsável pela organização dos *brotyrè*. Conforme os convidados iam chegando e, caso desejassem participar do *brotyrè*, procuravam essa equipe que ia fazendo uma listra na parte externa da mão da pessoa, usando resina de *kowodí* com a ponta do dedo e cobrindo com pluma *waká,* enquanto iam falando o que desejavam ganhar de *Brotyrè* da família da criança em ritual. Outra ficou responsável em buscar e recepcionar os convidados e a outra equipe responsável por enfeitar a criança para o ritual.

Figura 11 - Alimentos preparados para o ritual *Kuladubyrema*



Benorà ‘tucunaré’ assado com escama na brasa e kotuni ‘tartaruga’ ao molho.



Farofa de Hanikè ‘galinha’. Frita a galinha e adiciona farinha de mandioca.



Kananá ‘Jaraqui’ assado na brasa.



Bororò: é feito usando a carne do lombo da kotuni, a qual é cozida no casco dorçal e



Bretí: também é feito com a carne do lombo da kotuni no casco ventral, conforme vai



Halubú: é preparado usando o sangue, as vísceras e a gordura da kotuni, os quais passam pelo

conforme vai cozinhando, vai adicionando farinha de mandioca formando um pirão.	cozinhando vai adicionando farinha de mandioca formando uma farofa.	processo de cozimento até secar o líquido e acrescenta farinha de mandioca formando uma farofa.
		
Kotuni ‘tartaruga’ e benorá ‘tucunaré assado na brasa.	Kananá ‘jaraqui’ e benorá ‘tucunaré com farinha de mandioca	Benorá ‘tucunaré’ ao molho com farinha de mandioca

Fonte: Arquivo pessoal da autora - setembro de 2019.

Figura 12 - Preparação das mulheres para participarem do *brotyrè*



Reunião das mulheres que se dispôs a ser brotyrè da criança em ritual da primeira elimentação.



Identificação dos participantes do brotyrè, com uma listra na dorçal da mão com resina de kowodí e cobre com pena de waká.

Fonte: Arquivo pessoal da autora – setembro de 2019.

Enfeitar a criança é uma atividade bem trabalhosa e demanda habilidades e paciência. Então, começam com antecedência para que tudo esteja pronto no horário marcado. Essa equipe responsável de adornar a criança era composta pela mãe, avós e tias da mesma. Fui convidada pela avó materna a participar desse momento, durante o qual pude registrar todo o processo. A mãe segurava a criança no colo para mantê-la calma, enquanto a avó e as tias a enfeitavam com os adornos e iam fazendo pontinhos com *kowodí* e cobrindo com pena de *waká* por todo o corpo

da criança. Todos os adornos usados pela criança no ritual serão usados, futuramente, pela criança como enfeites diários ou nos demais rituais pela mesma criança.

Figura 13 - Ornamentação da criança para o ritual *Kuladyburena* (primeira alimentação)



Preparação da criança para o ritual *kuladubyrena* ritual da primeira alimentação.



Passando resina de *kowodi* por todo o corpo da criança e cobrindo com pena de *waká*.



Enfeitando a criança com os artefatos culturais (*maraní, noronsã, nôrôsasó).*



Lorilori, touca confeccionada com pena de *adedura* e o brinco de kuè.



Criança em ritual sentada na *bidin*a para finalizar o adornamento.



Criança pronta para participar do ritual *kuladubyrena*.

Fonte: Arquivo pessoal da autora - setembro de 2019

Concluindo essa parte da ornamentação da criança, tudo já estava preparado. Então a avó materna estendeu uma esteira de uso diário no chão e colocou duas bacias com comida, (galinhada, tartaruga, peixe, frango frito, farinha e refrigerante) e chamou todas as crianças menores e adolescentes e as colocaram nas esteiras sentadas para comer. Enquanto comiam, as crianças maiores iam cuidando e alimentando os menores. E as crianças menorzinhas, as mães colocam comida e as alimentavam ali próximas às esteiras onde estavam as demais crianças.

Figura 14 – Momento da alimentação das crianças *Iny*



Alimentação rotineira do povo *Iny* (farinha de mandioca e peixe assado) servido coletivamente na bidina.



Bretí, feito com a carne do lombo da *kotuni* no casco ventral e farinha de mandioca.



O *breti* também é servido coletivamente para as crianças na *bidina*.



Bororò é feito com a carne do lombo da *kotuni* no casco dorçal e farinha de mandioca.

Fonte: Arquivo pessoal da autora - setembro de 2019.

Depois que as crianças e os adolescentes se alimentaram, a avó materna estendeu duas esteiras novas confeccionadas para esse momento no quintal na parte do fundo da casa. Os *brotyrè* (mulheres idosas, mulheres casadas e moças) sentaram-se nas esteiras em círculo, a avó e as tias colocam as bacias de comidas no centro do círculo formado pelas mulheres. As bacias contêm comidas gostosas de acordo com a cultura *Iny* (beiju, mel, peixe assado, tartaruga,

farinha de mandioca, bolo, pão, farofa, mandioca cozida, batata doce e refrigerantes e, quando têm, também acrescentam banana e melancia).

Tem famílias que acrescentam, na alimentação dos rituais, bolachas de sal e de doce e outras guloseimas (salgadinhos de pacote, chocolates, balinhas, chicletes, iogurte etc.). Percebi que, mesmo os *Iny* inserindo outros tipos de alimentação nos rituais, eles não abrem mão dos alimentos tradicionais que vêm de uma linhagem cultural de seus antepassados. Nesse contexto, *Kuady* (2020) destacou que, "*quanto mais convidados tiver no ritual e mais diversidade e quantidade de comida nas esteiras estiver, é ponto positivo para a família, a qual é bem vista e se destaca na comunidade*". As imagens a seguir ilustram com mais clareza o que discutimos a respeito da alimentação tradicional utilizada nos rituais protagonizados pelos *Iny*.

Figura 15: Alimentação tradicional servida nos rituais



Mel de abelha e beiju, feito com fécula de mandioca.



Kananá assado, mandioca e farinha de mandioca.



Bolo, feito com fécula de mandioca.



Benorá assado com farinha de mandioca, mandioca cozida, beiju com mel, bolo e refrigerante.



Tucunaré assado com farinha de mandioca, mandioca cozida, beiju com mel, bolo e refrigerante.

Fonte: Arquivo pessoal da autora – setembro de 2019

Com as bacias organizadas, uma das tias mais novas toda ornamentada, senta na esteira com as pernas encolhidas entre os *brotyrè* e a mãe acomoda a criança no seu colo. Então, vem uma pessoa, geralmente um parente próximo ou alguém que se destaca na comunidade, escolhida pela família, por possuir bons conceitos e boas qualidades, como: ser calma, tranquila, educada, recatada, ser liderança de algum segmento na comunidade, estudiosa e gostar da cultura *Iny*, entre outros aspectos, alimentar a criança. Para a cultura *Iny*, esse ato de alimentação da criança é uma forma de transferir boas qualidades para a criança, as quais vão se desenvolvendo no decorrer da vida e, quando adulta, terá todas as qualidades de quem a alimentou.

A pessoa escolhida para protagonizar o ritual foi uma tia materna que entrou no círculo e se posicionou em frente à criança. Nesse momento, a avó trouxe duas cuias feitas com cabaça da árvore coité, confeccionada especificamente para aquele momento. Numa das cuias continha carne de tartaruga, na outra, carne de camaleão, ambas bem cozidas somente com água, as quais são preparadas pela avó materna. Então, a avó entregou uma cuia por vez e a tia, calmamente, colocou uma pequena porção de cada comida na boca da criança e, em seguida, na boca da tia que estava segurando a criança.

Depois, a avó trouxe outra cuia com mel e banana e a tia colocava pequenos pedaços na boca da criança e, em seguida, na boca da tia que a segurava. Enquanto colocava comida na boca da criança, ia prenunciando coisas boas para sua vida, como: "*que você cresça com saúde, que goste de estudar, que seja um bom filho, que seja liderança nessa aldeia, que goste da nossa cultura*" etc. Depois a avó deu um comando e os convidados começaram a compartilhar os alimentos que estavam nas bacias sob a esteira. A seguir, as mulheres que pediram *brotyrè*, no início do ritual, foram se direcionando à avó para pegar seus presentes, e, se caso pediram algo que não tinha na residência, deixaram combinado para pegar depois.

Na ocasião do ritual *kuladubyrena* as crianças e adolescentes sempre estavam presentes por perto nos arredores observando, sorrindo e conversando na língua de origem, demonstrando que estavam contentes com o que presenciavam. Desse modo, *Kuady* nos relatou que:

BOX 10: *O ritual da primeira alimentação é muito importante para a nossa cultura, este é um ritual praticado por todas as famílias da aldeia, impreterivelmente, porém, é um ritual realizado somente com o primeiro filho do casal, independente do sexo da criança. Para nós, o ritual Kuladubyrena é um ritual visto como uma forma de proteger a criança de todas as doenças e das coisas ruins do mundo, para nós é visto como uma forma para fechar o corpo*

da criança contra todo o mal. Este é o primeiro ritual da criança, onde a criança passa a ser inserida na vida social da comunidade. (*Kuady,* Aldeia *Krehawã*, 2019)

Também acompanhei a preparação e o ritual *Idjadokoma*. Esse é o ritual da passagem de menina para moça, marcado pela primeira menstruação. Esse ritual também é de curta duração, ele acontece acompanhando o fluxo menstrual da menina, encerrando-se ao final do mesmo. Porém, a preparação dos adornos inicia-se bem antes, até mesmo, um ano antes desse momento, pois não se sabe a data exata em que vai acontecer a menarca.

3.5 Ritual *Idjadokoma* (rito da passagem da menina para moça)

O Ritual *Idjadokoma* é um momento restritivo para a moça e acontece quando ela tem a primeira menstruação, que na ocasião ela fica resguardada sendo monitorada pela avó materna até encerrar a perda do sangue. Todos os dias cedinho a avó acorda a moça antes de todos se levantarem para ela tomar banho, acompanhando o período da menstruação. Encerrado o ciclo, acontece o ritual *Idjadokoma*, para o qual já está tudo organizado há tempos.

Quando a menina atinge a idade de nove a dez anos, a família já começa a providenciar os adornos e esteiras que irão usar no Ritual *Idjadokoma*, pois para confeccionar esses adornos são necessários itens difíceis de encontrar, como a presa de *kuè*, pena de *adedura*, pena de *waká*, resina de *kowodí* e óleo de *tarí*. Esses são itens que podem ficar guardados por muito tempo. Conforme destaca Habexiru (2019), uma tia materna:

BOX 11: *A avó leva a moça para tomar banho bem cedinho porque todas as mulheres do núcleo familiar, ao acordarem tomam banho para tirar as impurezas do corpo, é uma forma de higiene, pois as mulheres casadas namoram a noite e, ao tomar banho pela manhã pode deixar algumas impurezas no banheiro e contaminar a moça que ainda é pura. Por isso que a moça é a primeira a tomar banho ao amanhecer. (HABEXIRU,* aldeia *Krehawã,* dezembro de 2019)

Antigamente os banhos aconteciam no rio, pois nas residências não havia banheiro. Nos dias de hoje, a aldeia possui água encanada e banheiros próximos a todas as residências. Foi uma ação, em 2005, da Fundação Nacional de Saúde - FUNASA, órgão executivo do Ministério da Saúde, uma instituição do Governo Federal, responsável por promover a inclusão social por meio de ações de saneamento para prevenção e controle de doenças, pensando no bem-estar do povo *Iny*. Mesmo antes dos banheiros, os Iny prezavam muito pela higiene corporal, por exemplo, tomando vários banhos diários.

Nesse período, a moça também segue restrições alimentares, assim como as mulheres quando estão de resguardo por causa do nascimento da criança, não podendo comer peixe e nem outro tipo de carne, se alimentando somente com comidas leves como: cauim, mandioca, abóbora, sopinha de macarrão, bolachas de doce e de sal, pão, bolo, algumas frutas e sucos. Quando encerra o período menstrual, o pai, ou em sua ausência o tio, vai pescar para o ritual da *Ijadokoma*. A moça fica completamente reclusa dentro de um quarto na casa da avó materna desde o primeiro dia de sua menstruação até o ritual.

No momento do ritual, a moça sai para uma parte da casa mais exposta, uma das tias vai fazendo uma listra com resina de *kowodí* na parte externa da mão de quem quer pedir *brotyrè* e cobrindo esta listra com plumas de *waká*. Quem faz esse processo, tem direito de pedir algo da família de presente, pode ser comida, algo da cultura ou objetos domésticos de valor. Eu pedi de *brotyrè* um jogo de fruteira confeccionado em palha, porém, não havia no momento. Outro dia, nas minhas visitas pela comunidade, parei na residência dessa senhora e fui surpreendida. Ela entrou em casa e me trouxe o jogo de fruteiras. Isso me chamou muito a atenção, o fato de cumprir o prometido. Dentro da cultura *Iny* é muito forte a credibilidade da palavra, o que prometem, cumprem.

Enquanto isso, no centro da esteira continua a ornamentação das *Idjadokomã* para o ritual, o corpo completamente pintado realizado por alguma mulher da família, geralmente, uma tia. A jovem, usando somente um mini *shorts*, com os cabelos longos, divididos em mechas e jogados para frente cobriam os seios que estavam começando a apontar, apresentava uma postura séria e tímida, sempre com a cabeça baixa. Uma das tias ia passando resina *kowodí* com a ponta do dedo, fazendo pontos um próximo ao outro e a outra tia a cobria com plumas de *waká* por todo o corpo.

Figura 16- Preparação da *Idjadokomã* para o ritual.



Início da reparação da menina para o ritual *Ijadokoma* (moça).



Decorando o corpo da moça com resina de *kawoadí* e pena de *kawá*



Colocando na *Ijadokoma* o *wulairi* e o *dekobutè*, continuando o adornamento.



Momento de colocar os *kué* feito com pena de *adedura.*



Para adornar a *Ijadokomã* coloca o *maraní* e *noronsã.*



Corte do cabelo formando uma trouxinha no centro ca cebeça.

Fonte: Arquivo pessoal da autora – dezembro de 2019.

As tias continuaram enfeitando a moça, colocando nela os adornos (*maraní*, os *kué*, o *déxí*, o *wlairí*, *dékobuté*), depois uma das tias passou nos cabelos da moça óleo de *tarí*, penteou-os colocando todos os fios no lugar, na parte da frente deixou uma franja bem dividida, separou uma mecha de cabelo no centro da cabeça, passou resina de *kowodí* para sustentar os fios para cima e, nesse momento, o pai entrou no ambiente e, com uma tesoura, cortou a mecha na altura de dois dedos formando uma trouxinha (ver figura nº17).

Uma das tias que estava assistindo ao ritual abaixou-se na esteira, submetendo-se ao mesmo processo no seu cabelo, deixando a trouxinha no centro da cabeça, e assim aconteceu com todas as tias e primas presentes no ritual. Uma das tias que estava ajudando na preparação da ornamentação da moça estava com o corpo e o rosto todo pintado igual ao da sobrinha e também cortou os cabelos igual a ela. Usava somente o *Túú* (rabicho) para cobrir sua genitália, confeccionado com a fibra de uma árvore. Para elas, o rabicho é algo muito íntimo e particular. É importante destacar que para o povo *Iny* os adornos e o rabicho constituem suas vestes culturais, mesmo que possa ser visto alguma parte intima da mulher ou do homem.

De acordo com Marralaru, a avó materna que estava ao meu lado, explicou que a tia estava fazendo tudo igual à moça porque ia se sentar na esteira junto com a *Ijadokoma*, pois ela pediu o celular digital do pai como *brotyrè*. A pessoa que pede de *brotyrè* um presente valioso para a família tem que pintar o corpo, cortar o cabelo e sentar na esteira, igual ao procedimento da moça em ritual.

Figura 17 – As *wiladirã* ‘tias mais novas’ cortando o cabelo para se sentarem na esteira com a *Idjadokomã*



Tia paterna, *brotyrè* da menina em ritual cortando o cabelo igual o da *Ijadokomã*.



Finalalizando o adornamento da menina para o ritual *Ijadokomã*.



Tia materna, outra brotyrè também cortando o cabelo igual da Ijadokomã.

Fonte: Arquivo pessoal da autora – dezembro de 2019.

Observando todo esse processo, me chamou bastante atenção a quantidade de crianças presentes no local, em silêncio, observando e admirando todos os acontecimentos. Hora e outra, as mulheres e moças conversavam na língua *Iny.* Mesmo sem entender, era possível perceber que estavam eufóricas e contentes. Todos os acessórios e adornos foram preparados pela avó e tias maternas exclusivamente para esse ritual.

Nesta pespectiva, foi possível perceber que nas celebrações dos rituais do povo *Iny* estão presentes um conjunto de saberes, fazeres, práticas e conhecimentos, os quais orientam e sistematizam o processo educacional da criança, sendo estabelecido e propagado por meio do ver, do ouvir e da interação com os mais velhos nos espaços da comunidade. Esses espaços são constituídos e sistematizados por um conjunto de ações e práticas constantes, cujos, são concebidos como espaços multireferencial de aprendizagem para as crianças articulando as experiências, saberes e fazeres de modo que elas vão adquirindo conhecimentos para a vida cultural e social na comunidade.

Concluindo essa parte, umas das tias mais velhas pegou a esteira e dirigiu-se para o quintal na parte de trás da casa, pois dentro da casa estava muito quente e o espaço estava pequeno. A moça e a tia acompanharam-na e os demais presentes as seguiram. A mulher estendeu a esteira no chão, a moça e as tias se sentaram no centro da esteira com pernas cruzadas e encolhidas (ver figura nº 18), colocaram as bacias com os alimentos oferecidos como *brotyrè,* e as convidadas se sentaram na esteira para alimentação coletiva.

Figura 18 - Alimentação coletiva



As broturé sentadas no centro da *bidina* junto a *Ijadokomã*.



Momento de compartilhar a alimentação no rtual *Ijadokomã*.

Foto: Autora dezembro de 2019.

Nesse momento, um dos tios aproximou-se e entregaram-lhe uma bacia pequena com um pedaço de peixe pirarucu e outras com tucunaré bem cozido. Segundo *Mahalarú*, esse é um momento muito importante para a família e, principalmente, para a formação social da moça. Para esse momento, a família escolhe uma pessoa com boas qualidades, que seja liderança, bem vista, com boas procedências e admirada pela sociedade, pois, na visão do povo *Iny*, por meio das palavras preditas, conforme a moça vai crescendo, vai incorporando todas suas qualidades. O motivo da escolha por esse tio foi pelo fato dele ser calmo, educado, estudioso, tímido, vergonhoso, gosta da cultura do povo, honesto, liderança e professor, atualmente diretor da Escola Estadual Indígena *Hadori*.

Os melhores peixes considerados por eles são o pirarucu e o tucunaré por suas características ágeis, inteligentes e fortes. Jamais poderá ser usado o peixe jaraqui, pois é considerado um peixe lento, bobo e fácil de ser capturado. No centro da roda, o tio direciona-se para a moça e vai colocando pequenos pedaços na boca da menina e vai dando conselho, falando como ela tem que se comportar agora como moça e predizendo as coisas boas para ela.

Conforme *Mahalarú*, a partir de agora, a menina deixa sua infância para trás e passa a compor a classe das moças, passando a fazer parte dos rituais permitidos às mulheres, não pode sair de casa, transitando somente pelo seu núcleo familiar e, se caso precisar sair, tem que ser na companhia de alguma mulher da família, como a avó, mãe, tias ou cunhada. A partir de agora, iniciam-se novas formas de aprendizagens. Ela vai aprender a fazer artesanatos, adornos, a cuidar da casa, ajudar a cuidar dos irmãos mais novos e sobrinhos, ou seja, vai aprender a executar as atividades exercidas pelas mulheres. Se caso ela desobedecer às regras e sair sozinha

pela aldeia, vai ficar malvista e mal falada e, se acontecer algum mal a ela, devido a desrespeito aos princípios culturais, a família não se sente culpada.

3.6 Hetohoky

Também participei intensamente do *Hetohoky*, ritual de iniciação masculina, ou seja, ritual que acontece para celebrar o encerramento de uma fase da vida e o início de uma nova fase, ou seja, a passagem da fase de menino para rapaz, sendo o ritual mais longo que acontece dentro da aldeia. Na edição que acompanhei o ritual teve a duração de oito meses, iniciando em julho de 2019 e encerrando-se em março de 2020. A durabilidade desse ritual pode variar de uma edição para outra. É um ritual que se inicia no ambiente doméstico e que se estende para o amplo espaço da aldeia. Segundo Toral (1992), esse ritual pode ser definido como:

> *O Hetohoky* (*Heto*: casa; *hoky*: grande) é basicamente um cerimonial de iniciação masculina. Ao lado das *Ijasò Anaràky* é o maior conjunto de cerimônias dos *Karajá* e *Javaé*. Como em outras formas de iniciação desses grupos, a introdução do menino na casa dos *ijasò* se faz através de seu contato com diversas categorias de seres cosmológicos. O *Hetohoky Karajá* e *Javaé* é considerado por esses grupos como a forma de iniciação ideal e mais completa porque nela o iniciando entra em contato com a maior e mais extensa lista de seres cosmológicos, que inclui uma extensa relação de a*õniaõni* e *worosy*, "os mortos", ambos de diversas procedências (TORAL, 1992, p. 244)

Portanto, o *Hetohoky* é um ritual regido pela cosmologia *Iny*, assim como os demais rituais praticados por esse povo, como destaquei no capítulo I deste trabalho. Os protagonistas do ritual *Hetohoky* são vistos como homens/pessoas para quem estão de fora da cultura. Para o povo *Iny*, são seres espirituais habitantes de outras dimensões que vêm e fazem morada provisória na *Hekukrè*, também chamada de casa grande, casa dos homens e casa do *Aruanã*. Esses seres são chamados de *Hetohokywoludu* e que compõem o elenco de *aõni* que são seres espirituais cosmológicos convocados pelo *wedú* (chefe/cacique tradicional) para virem protagonizar o ritual *Hetohoky*.

Contudo, os *aõni* começaram a chegar à aldeia *Krehawã* em julho de 2019. Nesse período, chegaram os espíritos dos *Aruanã* para o ritual dos meninos que iriam virar rapazes. Os espíritos *Ijasò* também conhecidos como Aruanã, chegaram à aldeia por etapas e observamos rituais de recepção apropriados para cada um desses seres que vêm atendendo aos chamados do *wedu*. Em março de 2020, chegaram os últimos deles para reunião total do elenco cosmológico para encerramento do ritual dos iniciandos que são chamados de *Jyrè*, "espírito de ariranha". As cerimônias de recepção dos *aõni* e dos *Ijasò* iniciam-se com os homens cantando

e dançando bem sincronizados pelas ruas da aldeia, parando em frente às casas, recolhendo alimentos para consumo na casa do Aruanã, local de estadia dos homens/espíritos.

O encerramento acontece com a chegada dos seres espirituais de outras aldeias que vêm para participar da festa e disputar a derrubada do *Tòò*, um gigantesco mastro levantado no centro do *ijoina*, pátio da casa do *Aruanã*, local de todos os acontecimentos do ritual. Kawina (2020) destaca que "*os habitantes da casa do Aruanã, obedecem uma ordem para chegarem na aldeia, sendo habitantes do céu, da terra e da água. Primeiro chegam os biuludu, 'seres celestes'; depois chegam os suuludu, 'habitantes da terra'; e, por último, chegamm os bèèludu, 'seres da água'.*

Portanto, além de estabelecer contato com os seres espirituais, o *Wedú* distribui uma quantidade de *ijasò* aos *Jyrè*, os quais são potencialmente nocivos aos iniciandos e têm a função de protegê-los. São formalmente apresentados por meio de representação e de incorporações dos *aõni, ijasò* e dos demais seres cosmológicos que fazem parte do ritual *Hetohoky*, cuja finalidade é incluir o menino na *Hetokré*, casa dos homens ou casa do aruãnã, passando por um processo de educação e aprendizagem para a vida em comunidade. Assim, incluído-os socialmente na aldeia, passam a serem incumbidos de inúmeras tarefas. Os *Iny* se referem a esse grupo de rapazes como "escravos", porém, num bom sentido, pois sempre estão de prontidão para atenderem ao que lhes é atribuído.

Depois que todos os seres espirituais habitam a casa do Aruanã é que as atividades ritualísticas se intensificam. No decorrer da minha imersão algumas vezes precisei pernoitar na aldeia e nessas ocasiões pude presenciar, tarde da noite, os *Aruanã* entoando cantos e dançando passos sincronizados no *Ijoina*, sempre em duplas. Nessas ocasiões sempre estive acompanhada das mulheres, hora sentada e hora deitada, devido ao desconforto de ficar muito tempo na mesma posição nas esteiras estendidas no chão, assistindo ao ritual, nos lugares permitidos ao acesso das mulheres. A iluminação no local era oriunda do ceu estrelado e isso nos permitia uma boa visibilidade deslumbrante das constelações vistas a olho nú naquele periodo.

Presenciar e vivenciar essas atividades ritualísticas nos enche de emoção, anseios e fortes energias. São momentos que nos interpela com um "turbilhão" de sentimentos, mistura de emoção e estranhamentos pela oportunidade de está ali vivenciando tudo isso e também por contemplar um céu estrelado tão lindo. Como por exemplo, numa dessas vivências, no meio do canto dos Aruanã, de repente surgiu um grito que se repetia após um intervalo de pouco tempo e difícil de identificar. O grito chegava cada vez mais perto. Nesse momento, tive a sensação de que meu coração ia sair pela boca de tão acelerado. Uma das mulheres *Iny* percebeu e me disse, "*fica tranquila, é o espírito da raposa que vai capturar galinhas para alimentar os*

Aruanã". Minutos depois, ouvimos os gritos das galinhas sendo capturadas e logo passaram de volta correndo e levando as galinhas para a casa dos Aruanã.

O ritual que acompanhei aconteceu no decorrer dos oito meses com recepções e celebrações ritualísticas dos seres espirituais, habitantes de outras dimensões, porém, o marco forte do *Hetohoky* foi na última semana do ritual, meados do mês de março de 2020. De repente, ouvimos barulhos de fogos e algumas vozes se destacaram *"estão vindo, estão chegando"*, cantos e batuques surgiram vindo rio acima. A chegada dos *worosy*, representados pelos *Iny* das outras aldeias, protagoniza um momento lindo e de muita emoção, reúne toda a população da aldeia na beira do rio para recepcionar a chegada dos *Worosy*, visitantes adornados impecavelmente, dançando e cantando.

Sobre o teto do barco, aproximadamente uns 150 homens posicionados em filas, deslumbrantes, usando adornos e pinturas corporais, cantando e fazendo movimentos sincronizados, batendo os pés, emitindo sons, imitando batidas de tambores, chegam na aldeia *Krehawã* para participarem do ritual de *Hetohoky*. Foi uma das cenas mais lindas que presenciei na aldeia. Senti uma emoção forte e o coração acelerou admirando esse fenômeno nunca visto antes por mim. Era visível a expressão de alegria nos rostos das pessoas. Quando o barco se aproximou do porto, os homens do barco gritavam algumas palavras na língua *Iny* e os que estavam no porto respondiam. *Karitymaru*, uma das tias do *Jyrè* que estava em iniciação, virou para mim e disse "*são gritos de provocações, eles estão dizendo nós vamos ganhar a luta, nós somos mais fortes, vocês são fracos".*

O barco aportou e os homens foram descendo em filas cantando e dançando sincronizadamente e se juntaram aos demais que já estavam dançando e cantando no porto. Alguns homens dançavam imitando macaco. Nessa ocasião *Karitymaru* se virou e me disse "*esse é o Asy, espírito do macaco guariba que veio para participar da festa, esse pessoal que chegaram não são pessoas, são espíritos que vêm de outros lugares, lá tem espírito de peixes, de aves e de animais da terra".* Em procissão, todos seguiram em festa para o *Ijoína*, pátio da *Hetokré,* para a realização das lutas corporais e, posteriormente, a disputa para derrubar o *Tòò.* Os *Worosy* passaram a noite inteira em disputa entre as aldeias, tentando derrubar o grande mastro, porém não conseguiram mover *Tòò* da posição.

Pela manhã, após a cerimônia de iniciação que leva o *jyré* para inserção na casa do Aruanã, onde vai passar por vários momentos de aprendizagens, vai aprender a caçar, a pescar, a lutar, a participar das reuniões dos homens, enfim, a criança passa para uma nova fase de vida. De repente, o pátio do *Ijoína* ficou vazio, os *Worosy* saíram discretamente sem se despedir e sem chamar atenção. *Karitymaru* mais uma vez se manifestou, "*eles já foram embora,*

retornaram para seus lugares de origem". Aproximadamente, um mês depois é que acontecem os ritos de encerramento do *Hetohoky,* com os desmontes do cenário construído para a realização do ritual, o *Tóó*, a casa grande, a casa pequena e o corredor que liga uma casa a outra, ficando somente a casa do Aruanã que é permanente.

Até então, eu ouvia dizer que o *Hetohoky* é um evento que acontecia somente nas grandes aldeias com mais de 200 pessoas, pois precisa de um número grande de homens para a organização, participação e animação dos eventos. Após a imersão na aldeia, *Kobiheti* contou-me que o *Hetohoky* acontece, sim, em aldeias pequenas, que na aldeia *Krehawã* já aconteceram cinco *Hetohoky* nos seguidos anos de 2012, 2013, 2015, 2016 e 2019. Nos anos em que não houve *Hetohoky,* as famílias levavam as crianças que iam passar pelo processo de iniciação para participarem do ritual em outras aldeias onde residem outros familiares, geralmente, nas aldeias mais próximas, como, Fontoura, Santa Isabel do Morro e Macaúba.

O *Hetohoky* é um ritual que acontece regularmente e de forma paralela em distintas aldeias. No ano de 2019, aconteceu na aldeia *Krehawã,* na aldeia Fontoura e na aldeia Santa Isabel, porém, com datas diferentes para iniciar e para encerrar. As datas são determinadas pelo *Wedú,* cacique tradicional, também conhecido como chefe tradicional, pois cada aldeia tem que participar do *Hetohoky* das outras aldeias e vice-versa, formando assim, grupos da aldeia local, *ibòò* ("os do alto") e os grupos das aldeias visitantes, *iraru* ("os de baixo"), a qual representa historicamente uma longa história de rivalidade. De acordo com *Kobiheti*:

BOX 12: *Toda criança do sexo masculino precisa passar pelo processo de iniciação ocasionado pelo ritual Hetohoky. Na nossa cultura tem dois tipos de Hetohoky, este que acontece em vários meses, tendo longa duração que estamos vivenciando e o Hetohoky curto que dura somente um dia. Praticamente, todas as famílias optam pelo Hetohoky longo, pois este é mais bonito e divertido, e a família se sente honrada organizando esta festa para o menino. Quando vai acontecer a festa de iniciação do menino, a família começa os preparativos bem antes da data plantando roças, guardando dinheiro para comprar alimentos para os participantes e guardar a matéria-prima para confeccionar os adornos, pena de adedura, dente de kuè, fibra da palha do etehò, missangas, resina de kowodí, pena de waká, pena de wakorehyky, óleo de tarí, tinta de bidina, tinta de wakohyhy, sendo uma festa de altos custos. O Hetohoky curto que dura apenas um dia raramente acontece, este é realizado somente em dois momentos, quando a família está sem condições de arcar com os gastos para o acontecimento da festa e quando a criança quebra as regras da cultura e vai na casa do Aruanã sem ter passado pelo processo de iniciação, como aconteceu com meu filho ainda esse ano e mais uns amiguinhos. Nesse caso, o chefe tradicional convoca rapidamente os espíritos dos Aruanã e faz o ritual de iniciação e já leva as crianças para a casa dos homens para ficar recluso os sete dias aprendendo a caçar, pescar, lutar, trabalhar e demais coisas que*

> *competem somente aos homens. No Hetohoky curto, o menino não tem esteira, nem banquinho, nem adornos, nada do que é bonito para nós, Iny. (KOBIHETI*, aldeia *Krehawã*, março de 2019)

Desse modo, *Kobiheti* destaca que o *Hetohoky* é a festa mais importante para o povo *Iny*, pois é uma festa longa e com muitos acontecimentos que vêm sendo difundidos ao longo da existência dos "antigos", seguindo aos *Hetohoky* praticados por eles. Ao longo do tempo, aconteceram alterações em alguns pontos, evidenciando uma cena ou um canto, ou uma recepção de *aoni*, porém o roteiro do ritual segue o mesmo, principalmente, no mês de culminância da festa no encerramento do ritual seguindo à risca os que o antecederam.

O período de imersão na aldeia *Krehawã*, que durou de julho de 2019 a março de 2020, foi o mesmo período em que aconteceu o *Hetohoky,* o que me permitiu acompanhar os principais acontecimentos que distinguem e destacam o início e o encerramento do *Hetohoky*. Conforme citei anteriormente, o início da festa dá-se com uma sequência de recepção aos seres espirituais que habitam em outras dimensões que vêm habitar temporariamente a Casa dos Aruanã, atendendo o chamado do chefe tradicional que comanda todo o ritual, inclusive, marca a data do início e do encerramento da festividade, divide e determina funções aos homens da aldeia.

Dentre os principais acontecimentos do *Hetohoky*, está a retirada e transporte do *Tòò,* um mastro longo, o qual é retirado da árvore landi (*teriò*). Esse processo durou, aproximadamente uma semana para deixar o *Tòò* pronto para o ritual no centro do *ijoína*. O tronco foi tirado numa área alagada no outro lado do rio Araguaia, na Ilha do Bananal e foi transladado até a beira do rio usando somente cipós, cordas e força braçal. Essa parte não pude acompanhar, pois é permitida somente a presença masculina. As informações a respeito desse evento foram obtidas a partir da narração dos homens e de filmagens. Enquanto os homens trabalhavam na retirada e transporte do *Tòò,* eu fazia parte da equipe de mulheres que cozinhava.

Para atravessar o *Tòò* de um lado para o outro lado do rio usaram voadeiras (barco de pequeno porte), arrastando o tronco por dentro da água até chegar ao porto da aldeia. Na chegada, os homens foram recepcionados pelas mulheres e crianças com muita felicidade e gratidão por terem conseguido cumprir essa missão tão difícil. Outro fato que os deixou felizes foi o tamanho do *tóó*. No momento, *Txawakaru* destacou: "- É *muito grande, maior do que o Tòò da aldeia Fontoura e da aldeia Santa Isabel e o maior de todos os Hetohoky que já teve aqui na aldeia Krehawã. Quanto maior for o Tòò, mais visibilidade a festa terá, mais difícil*

será para os worosy que vêm de fora derrubar".

Outro ponto importante e marcante é a chegada e recepção dos *worosy*, "espíritos dos mortos representados por pessoas" que vêm de outras aldeias que também estão em ritual *Hetohoky,* tendo ligações de parentesco com pessoas residentes na aldeia que está em festa. Os "espíritos" são recepcionados com danças e cantos de *aõni* no ponto de desembarque e seguem para o *ijoína* para iniciar as lutas corporais, rituais dos mortos *worosy, ijesu*, iniciando-se, assim, a competição entre as aldeias. O fato de a aldeia Krehawã ser uma aldeia com a população pequena isso pode ser visto como uma desvantagem, então, os participantes oriundos de Fontoura se juntou com a aldeia *Krehawã* e disputaram contra Santa Isabel do Morro.

Presenciar esse momento foi muito tenso, pois as lutas corporais exigem muito esforço físico e, quando o ganhador derrubava o adversário com muita força, eu fechava os olhos, apreensiva, pois temia que iam se machucar, mas devido a técnica e a habilidade dos lutadores tudo terminou bem. A cada derrota os ganhadores gritavam vibrando e as mulheres, parentes dos derrotados que assistiam a luta, adentravam no espaço cercado com cipós reservado somente aos lutadores e começavam a dançar e fazer alguns sons imitando vários animais.

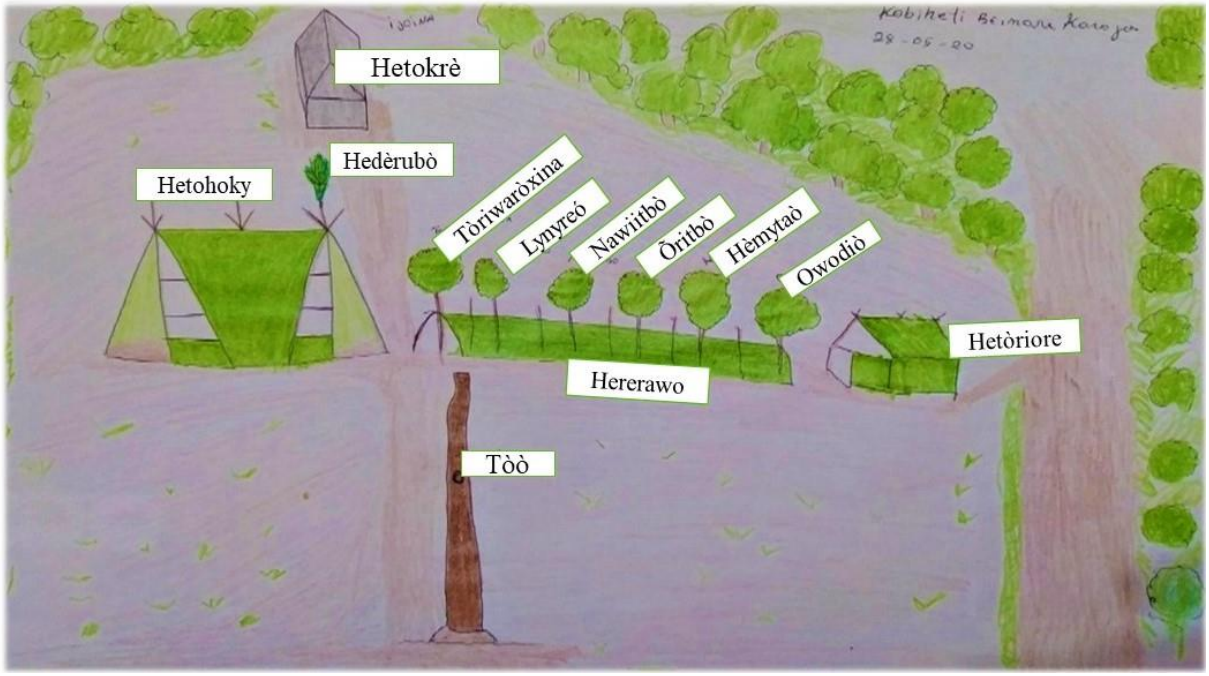
Então, *Txawakaru,* percebendo minha aflição por não está compreendendo, disse-me:

BOX 13: *Nesse momento, perder é muito feio, é motivo de vergonha para quem está disputando e para a sua aldeia também. Então, as mulheres que têm alguma ligação com o derrotado, geralmente, tias e avós vão lá e fazem esses gestos de palhaçada, fazendo graça para chamar atenção e compartilhar da mesma vergonha, não deixar seu parente a passar vergonha sozinho.* (*TXAWAKARU,* aldeia *Krehawã*, 2019)

A chegada dos *worosy* na aldeia acontece sempre no crepúsculo, no fim da tarde para o anoitecer. São recebidos com cantos e danças dos *aõni* que já estão na aldeia *Krehawã* no porto da aldeia, no desembarque. Os *worosy* visitantes são recebidos com gritos "ferozes" e intimidatórios, resultado de muito esforço vocálico para que as vozes sejam extremamente graves e grossas. Após o desembarque ao som de muitos cantos e danças rítmicas, em distintas modalidades de competições surgem dois grupos.

Esses grupos de *worosy* são designados como os "os do alto" e "os de baixo". Os do alto são os *worosy* que vieram de fora e são chamados de *ibòò mahãdu*. Eles ficam alojados na Casa Grande e "os de baixo" são os *worosy* que já estavam na aldeia e são chamados de *iraru mahãdu* e ficam alojados na Casa Pequena construída, tendo um longo corredor que liga uma casa a outra. Este é um cenário construído no pátio do *Ijoína* específico para o encerramento do ritual *Hetohoky,* como mostra a imagem abaixo.

Figura 19 – Cenário onde acontece o ritual *Hetohoky*



Fonte: Prof. *Kobyheti Beinari Karajá* - 28 maio de 2020

Nessa mesma noite, após organização e posicionamento dos dois grupos em seus devidos lugares, inicia-se a luta do grande *Tòò*. "Os do alto", os *ibòò mahãdu,* que são os *worosy* que vêm de fora e, usando cipós, tentam derrubar o grande mastro, o qual foi muito bem posicionado. E os *iraru mahãdu,* "os de baixo", que são os *worosy* que já estavam na aldeia tentam impedir que o *Tòò* seja derrubado. Conforme relatos de *Kobiheti* (2020), "*na história de Hetohoky praticado pelo povo Iny foram poucas vezes que os ibòò mahãdu conseguiram derrubar o Tòò, isso aconteceu há muito tempo, pois nunca aconteceu nenhuma das vezes que eu participei do Hetohoky"*.

Presenciar esse momento foi angustiante, os homens posicionados "os de fora/do alto" *ibòò mahãdu* de um lado, e "os de baixo" *iraru mahãdu* residentes da aldeia do outro lado do *ijoína,* e o *Tòò* no meio com vários cipós amarrados e cada um puxando para lados opostos. O *Tòò* era muito alto, cerca de 20 metros de comprimento. Muitos homens o disputavam e, ao mesmo tempo em que a disputa acontecia, os homens cantavam e alguns dançavam. Mesmo o mastro não se movendo de forma alguma, dava-me aflição e medo do mastro cair e machucar alguém. Chegou um momento em que fui vencida pelo cansaço, bateu o sono e me recolhi para dormir, porém, a luta continuou a noite inteira. O *ijoína* fica próximo às casas da aldeia, o que me permitia ouvir os cantos e os gritos de competição dos homens em alguns momentos quando acordava. Horas antes da aurora, levantei-me e juntei-me às mulheres que preparavam o café para mandar para os homens na casa do Aruanã.

Amanhecendo o dia, acontece o *Tòòsõmõ ijesu* que é a luta da miniatura do *Tòò,* a disputa entre os dois grupos de homens, ou melhor, *worosy*. A competição inicia entre os grupos de *worosy* "do alto", *ibòò mahãdu* que são os de fora e "os de baixo" *iraru mahãdu* os locais. Para essa luta um homem cava um buraco no chão, usando uma cavadeira, aproximadamente uns oito metros à frente das esteiras estendidas no chão onde estavam os *Jyrè*, os *brotyrè* e familiares. Então, a equipe local *iraru mahãdu* traz um feixe de pau chamado pelos *Iny* "pequeno *Tòò*" e tentam fixá-los no chão. À frente das esteiras, alguns *worosy* seguravam longos cipós formando uma cerca como proteção para a outra equipe não conseguir passar e chegar até os *Jyrè*.

Enquanto isso, a equipe de fora *ibòò mahãdu* tentava impedi-los, não os deixando completarem o processo e tentavam passar para o outro lado onde estavam os *Jyrè*, comprimindo os corpos contra a barreira formada pelos homens e arrancando o *Tòò* pequeno, acontecendo, nesse momento, uma medição de força física. Voltei a sentir muita tensão, pois temia que alguém se machucasse. Mais uma vez, fui amparada por *Karitymaru* que, geralmente, me acompanhava nesses momentos e começou a explicar o que estava acontecendo.

BOX 14: *Você está vendo que tem duas equipes competindo, né? São os worosy que vieram de fora, de outras aldeias contra os worosy daqui da nossa aldeia que estão defendendo os Jyrè que estão no processo de iniciação para rapaz (ariribó). Se algum dos worosy do grupo que vieram de fora conseguir passar, comete agressões contra os Jyrè, os brotyrè e seus parentes que estão na esteira, essa agressão é xingamentos, falar coisas ruins a eles, entre outras coisas.* (*KARITYMARU,* aldeia *Krehawã*, março de 2020)

Os *Jyrè* estavam na esteira sentados nos seus *koxira* – banquinhos de madeira enfeitados no pátio do *ijoína*, caprichosamente adornados com enfeites *Iny* e pinturas corporais exclusivamente preparados para esse momento que é considerado muito importante. *Jyrè*, que significa espírito de ariranha, são acompanhados dos seus *brotyrè*, geralmente familiares bem próximos (tias, avós, primas e mães), vistos como defensores que querem o bem desses meninos e estão ali para protegê-los do que lhes pode causar mal, principalmente, dos espíritos ruins.

Todos os espíritos de animais presentes no ritual vêm cantando e dançando em fila e se apresentam para os *Jyrè*, abaixam-se na altura em que ficam cara a cara com os *Jyrè* e, em voz gritante e provocativa, perguntam "*vocês vão contar o segredo*"? Logo os tios respondem por eles em voz alta "*não*". "*Vai deixar para trás as brincadeiras e sua infância*"? Novamente, os tios respondem "*sim*". Os seres espirituais à frente dos *Jyrè* pronunciavam palavras em voz alta e autoritária a eles. *Wremoá,* que estava ao meu lado, disse: "*estão falando que agora*

começa uma nova fase na vida deles e estão dando conselhos aos Jyre que agora vão começar uma nova fase de vida". Nesse momento, todos ficam em silêncio e atentos para compreender este ritual.

Aparece um Aruanã e ergue os *Jyrè* e os apertam sobre o peito envolvendo-os nos braços, dando-lhes um forte abraço, fazendo com que expirem praticamente gritando, depois pisa nos pés dos iniciandos e, com as mãos envolvendo sua cabeça puxam-na forçando-a para cima, esticando seu corpo por inteiro. Em seguida, o Aruanã coloca seus braços por baixo dos braços dos *brotyrè* erguendo-os do chão. Nesse momento, *Karitymaru* que estava ao meu lado explicou, "*isso que o Aruanã está fazendo com os Jyrè é para propiciar o seu crescimento, para que eles sejam homens altos e fortes no futuro, tudo o que eles fazem com os Jyrè e seus brotyrè é para o bem deles"*.

Em seguida, os tios dos *Jyrè* os colocaram sob os ombros e saíram correndo na frente e todos que assistiam, acompanharam e deram algumas voltas pelo pátio do *ijoína* e aos arredores da Casa Grande, da Casa Pequena e do corredor que liga uma casa a outra, sempre no sentido horário, começando da casa grande para a pequena, ou seja, do Sul para Norte. Foi um momento que exigiu bastante preparo físico, confesso que quase não consegui completar o percurso acompanhando-os.

Antes de começar, *Karitymaru* me disse: *"nós mulheres podemos correr juntos, só que não podemos parar antes de completar o percurso. Essa área que vamos passar não é permitida ao acesso das mulheres em outros momento*s*, somente agora*". Completando o ciclo, alguns *ijasó* entram na Casa Grande e trazem os *koxira* dos *Jyrè* para eles se sentarem sob as esteiras postas na parte externa da Casa Grande. Nessa ocasião, *Karitymaru* enfatizou dizendo que "*esse é um dos momentos mais lindos e mais importante do ritual para nós, Iny, pois esse momento marca sua admissão no mundo dos homens e rapazes*".

Nesse momento, apareceram os *Wabê* que são seres espirituais em forma de homem que se aproximam, fazendo gestos com conotação sexual, em direção aos *Jyrè* que são protegidos pelos seus *brotyrè,* os quais fazem uma barreira à sua frente com o próprio corpo. Então, os *Wabê* saíram entre as pessoas fazendo gestos obscenos para as mulheres, usando um pedaço de pau ou uma garrafa pet. Estávamos no meio da multidão acompanhando o ritual, eu, junto com uma professora não *Iny*, *Karitymaru* e *Wremoá* e o *Wabê* aproximou-se de nós. Então, *Karitymaru* falou "*ajem com naturalidade que o Wabê não vai fazer nada com vocês, fiquem tranquilas*". Nesse momento, fiquei em choque, não consegui disfarçar que estava em pânico, conseguia ouvir as batidas do meu coração acelerado e a sensação que tive era que ia sair pela boca.

O *Wabê* chegou até nós e, segurando a garrafa pet com as duas mãos na altura de seu órgão genital, foi encostando a ponta da garrafa e cantava "*wabê, wabê, wabê, wabê*" sem parar. A multidão olhava para nós e sorria se divertindo, conseguia ver nitidamente em suas expressões que não tinha maldade alguma no que acontecia, porém, tive a sensação de que minha alma se desligou do corpo e pensei que iria desmaiar. Mesmo assim, ele continuou divertindo as pessoas. Depois foi procurar outras mulheres. Em silêncio, me afastei da multidão e me sentei nas arquibancadas do ginásio de esporte que ficava a, aproximadamente, uns cinquenta metros e fiquei ali por um tempo tomando um fôlego e me recuperando do susto, enquanto assistia o ritual a distância.

Após divertir a multidão, o *Wabê* se retira do *ijoína* e, nas esteiras, rodeados por uma multidão de pessoas acontecem representações míticas. Assistimos à representação de uma caçada, onde alguns homens de representatividade na comunidade se abaixaram a frente dos *Jyrè* e, com uma miniatura de arco e uma flecha, tentavam acertar um *bororè,* veado, em miniatura feito com cera de abelha. Se acertarem o veado, o *Jyrè* será um bom caçador e pescador e, se não acertarem, o *Jyrè* ficará azarado. Depois, os *ijasó* levaram os *Jyrè* para a Casa Grande, lugar permitido somente ao acesso dos homens e dos rapazes que já passaram pelo ritual de iniciação, onde ficarão reclusos por um período de sete dias sem ter acesso à sua família e à aldeia.

Essa também foi uma ocasião bastante dolorida para mim no período da imersão. Depois que os *Ijasó* levaram os meninos para a casa dos Aruanã, todos retornaram às suas casas. Nesse momento, as mães, avós e as tias mais próximas choravam bastante. Era um choro alto e melódico e proferiam algumas palavras na língua, mas dava para perceber que eram lamentações, aquilo partia meu coração. Acompanhei o grupo de mulheres que ia em direção a aldeia. Então, *Werikó,* avó de um dos *Jyrè* em ritual, percebendo minha presença, se aproximou e chorando, me disse:

BOX 15: *Eu estou muito feliz a festa do Warikina está muito bonita, está dando tudo certo e tem muita comida para todo mundo. Mas também estou muito triste por causa do meu menino, ele ainda é muito pequeno e vai passar esse tempo longe de mim, os homens vão levar eles para ensinar a caçar, vão andar muito longe por dentro da mata, vão levar eles para o rio para ensinar eles a pescar, vão ensinar eles a lutar, a mexer com roça e vão fazer muitas coisas pesadas. O meu menino ainda é muito pequeno e não sabe se cuidar direito, mesmo os tios e avô dele estando lá, não vão cuidar direito como eu cuido. Em casa eu cuido bem dele, faço a comida e coloco para ele do jeito que ele gosta, dou água, faço tudo que ele gosta. Tenho medo dele se perder no mato. (*WERIKÓ, aldeia *Krehawã*, março de 2020)

Em seguida, muito discretamente, os visitantes regressaram para seus lares e todos se recolheram. No fim da tarde, a aldeia voltou a ficar movimentada, muitas pessoas indo para o pátio do *Ijoína*. *Werikó,* avó de um dos *Jyrè*, me chamou: "*vamos, agora é hora do banho, eles vão dar banho nos Jyrè, o pajé prepara um banho com várias plantas que serve para limpar o corpo e livrar de doenças e de tudo o que é mal e para que cresçam homens fortes e saudáveis".* Era um fim de tarde chuvoso, o clima estava bem fresquinho ao ponto de usarmos agasalhos. O ritual aconteceu embaixo do ginásio de esporte, que fica próximo ao *Ijoína.* Após o banho, levaram os *Jyrè* de volta para a casa do Aruanã e todos retornaram para suas casas e o silêncio tomou conta novamente da aldeia.

No dia seguinte, pela manhã, a aldeia começa a ter sua rotina de volta. As crianças circulando e brincando pelo pátio dos seus núcleos familiares e beira do rio e as mulheres cuidando dos bebês e dos afazeres domésticos. Não via nenhuma presença masculina nas dependências da aldeia, a não ser a dos meninos que ainda não passaram pelo processo de iniciação. No fim da tarde, toda a comunidade começou a se reunir no pátio da *Ijoína* novamente. Idosos, mães com crianças no colo, crianças acompanhando as mães, moças, levavam esteiras e recipientes com tintas e tesouras.

Estenderam as esteiras no chão na parte externa da Casa Grande, trouxeram os *koxira* para os *Jyrè* se sentarem, as tias e as avós começaram a pintar todo o corpo dos meninos em ritual, dos pés à cabeça, usando tinta de *bidina*. Em seguida, se pintaram, pintaram os *brotyrè* e os demais que estavam assistindo aos rituais. Assim também aconteceu o processo dos cortes de cabelo dos *Jyrè*, dos *brotyrè* e demais participantes. Aceitei o convite e permiti cortar o meu também. Esse é um momento de muita conversa e de muitos risos e conta com a presença de todos os integrantes da aldeia, idosos, homens, mulheres, adolescentes e acrianças e percebe-se que todos se divertem. *Werikó* (2020), destacou que:

BOX 16: *Agora os Jyrè são levados para aprenderem a caçar. Para esse momento, é permitido somente a presença dos homens e rapazes que já passaram pelo processo de iniciação, um dia são levados sentido rio acima (ibòò) e no outro dia são levados sentido rio abaixo (iraru). Antigamente, tinha os animais específicos a serem capturados, como o veado e o porco do mato. Devido a muitas mudanças na natureza e, assim, ficar cada vez mais difícil a caça e a pesca, hoje eles matam qualquer animal que encontrarem, pois, a intenção é ensinar o Jyrè a caçar. Da mesma forma, acontece com a pesca, a luta, a corrida, carpir o pátio do ijoína, dentre outras atividades que competem somente aos homens, além dos segredos masculinos que são revelados na casa do Aruanã. Essas atividades são distribuídas entre sete dias seguidos e os Jyrè ficam reclusos por esse período dormindo e se alimentando na casa dos Aruanã, contando somente com presença masculina. A partir de agora, a vida*

desses meninos muda completamente, eles não serão mais crianças, sua rotina não é mais na nossa companhia, das mães e avós e sim, na casa do Aruanã na companhia dos homens, indo nas nossas casas para comer e para dormir e, quando estão em ritual, dormem e comem lá mesmo. (*WERIKÓ*, aldeia *Krehawã*, março de 2020)

As festividades na casa do *Aruanã* e movimentação no pátio do *Ijoína* continuaram por um mês após a grande competição do *Tòò* e compreendem os ritos de encerramento com a presença de vários seres espirituais convocados pelo *wedú* (chefe tradicional). Como acontece em todos os rituais do povo *Iny*, assim como no início, o encerramento do *Hetohoky* conta com a presença de numerosos *aõni.* Entretanto, não foi possível presenciar esse encerramento do ritual, uma vez que, o período de imersão teve que ser interrompido no final de março de 2020, em virtude da pandemia do Covid 19.

De uma forma geral, percebe-se que, para o povo *Iny*, o ponto supremo do ritual *Hetohoky* é a competição entre os *worosy* (espíritos dos mortos) que já estavam na aldeia e os *worosy* que vieram de outros locais a chamado do chefe tradicional em volta do *Tòò* no decorrer da noite, os que vêm de fora tentam derrubar o mastro, os *worosy* da aldeia tentam impedir e esta disputa dura a noite inteira. Os relatos de *Kawina* (2020) enfatizam que:

Box 17: *Nos momentos que os worosy estão dançando, lutando ou disputando o Tòò, é proibido chamar pelos nomes, pois ali não são pessoas, são espíritos, eles estão competindo com adversários que vieram de outros locais. Este é um momento muito tenso e perigoso, se os worosy que vêm de fora conseguirem derrubar o Tòò são vencedores e vão castigar e fazer mal aos Jyré, podem bater neles com cansanção (planta com espinhos) e com cipó. Por isso, os worosy da aldeia não podem deixar derrubarem o Tòò, eles tem a obrigação de protegerem os Jyré. Mesmo os worosy de fora sendo adversários e vêm com a intenção de derrotá-los e tirar a credibilidade dos moradores da aldeia que os recebem, nós temos a obrigação de receberem eles muito bem, dando-lhes uma boa alimentação. Se caso os worosy que vêm de fora conseguirem derrubar o Tòò, nós perdemos nossa credibilidade, seremos desmoralizados dentro de nosso próprio território. Ser derrotado é muito constrangedor, significando que somos fracos e que falhamos.* (*KAWINA*, aldeia *Krehawã*, março de 2020)

Portanto, é expressamente visível a organização simbólica empregada para divisão das categorias no decorrer dos rituais que formam os grupos de homens para desempenhar suas funções nos diferentes espaços obedecendo às ações e dinâmicas dos seus ancestrais. O público masculino é dividido nos *ijoi* em grupos que percorre a aldeia celebrando os rituais. Eles são divididos em grupo "do alto" chamado de grande *ijoi* (*ijoihiky*) que se acomodam na Casa Grande e em grupo "de baixo" que fica instalado na Casa Pequena obedecendo ao *Hetohokytyby*, um chefe considerado "pai do *Hetohoky*" sendo um dos integrantes do grupo "do

alto”.

É o *Hetohokytyby* que sempre recebe as informações a comandos do *wedú* (chefe tradicional) e repassam aos outros integrantes e ao grupo “de baixo”. O grupo “do alto” é considerado verdadeiramente precursor da moção que remete a saída de seu povo das profundezas do rio ocupando-se do ambiente terrestre, o que remete também a ligação com o alto no sentido sul, subindo o rio Araguaia. Nos movimentos rítmicos, é o grupo “do alto” que sempre está a frente dos demais. Nas narrativas de *Kawina* (2020), destaca-se a disputa entre os “de cima” e os “de baixo” para derrubar o *Tòò,* o grande mastro que é procurado sempre em áreas alagadas nas margens do rio Araguaia em período chuvoso. Vejam a seguir:

***BOX 18**: Quando encontramos a árvore, a gente desce das canoas, tem vez que a água está acima da cintura ou até mesmo no pescoço e com um machado começamos a cortar o pau por baixo da água, não pode cortar a parte que fica acima da água, é um costume que sempre foi assim, a árvore tem que ser cortada por baixo da água. Depois que derruba a árvore os homens andam em fila ao redor do tronco circulando. É muito difícil trazer o Tòò até o ijoína, precisa de muitos homens e de muita força para trazer e levantar deixando pronto para o ritual. Como você sabe, nessa parte não é permitida a presença de mulheres e nem de crianças, é permitido someste a presença dos homens e dos rapazes que já passaram pelo processo de iniciação.* (*KAWINA,* aldeia *Krehawã,* março de 2020)

Outro momento tenso que acompanhei junto com as mulheres *Iny*, da aldeia *Krehawã,* foi o levantamento do *Tòò,* um mastro de aproximadamente 20 metros de comprimento, o que dificultava a locomoção e o levantamento. Uma angústia enorme tomava conta de todos, pois temíamos que não conseguissem e que o *Tòò* caísse e machucasse as pessoas. De fato, tendo a possibilidade de gastar menos esforço usando somente a força braçal e as técnicas *Iny*, contaram com ajuda de uma máquina retroescavadeira.

Enquanto os homens se esforçavam para levantar o *Tòò,* o *wedú* (chefe tradicional) erguia e sacudia sua *makyre* ‘varinha’, que possibilita uma interlocução entre os dois planos cosmológicos, buscando ajuda dos seres celestiais para que os homens conseguissem levantar o *Tòò*. Para toda a aldeia, essa atividade de levantamento do *Tòò* é uma ação perigosa e arriscada, pois é tida com muita probabilidade de acidentes provocados pela interposição de *aõni* e *worosy* inimigos e adversários visitantes de outas aldeias na intenção de sabotarem o desempenho dessa atividade. No decorrer de toda essa ação, o grupo masculino dança e canta ritmicamente, algumas vezes, ao redor do *Tòò* e no pátio do *Ijoína* representando os *aõni* e agradecendo sua intervenção como seus protetores.

Diante disso, se percebe que o *Tòò* é compreendido como um instrumento que constitui uma correlação vertical de vários níveis cosmológicos. É tido como uma metáfora, a qual é

representada pela corporação masculina da aldeia, ficando explícita a ligação com o mito do povo *Iny* que veio do fundo do rio. O fato de enterrarem o *Tòò* no centro do *Ijoína* apontando para o alto é uma forma de expressão que retrata a forte ligação do povo *Iny* com o rio, a terra e o céu, de onde vêm os seres espirituais para a execução do ritual *Hetohoky*. Esta também é uma forma de entendimento entre os que vieram do fundo do rio, viverão na terra e depois partirão para um ambiente celeste.

Sendo assim, a disputa do *Tòò* é compreendia culturalmente como uma rivalidade entre grupos de *worosy* (mortos) estando em questão a autenticidade do *ijoi* (corporação masculina) do local, para que continuem a cumprir o caminhar semelhante aos seres espirituais como 'verdadeiros pioneiros'. A intenção é dispor de eventualidade para que os *ijoi* da aldeia continuem parecidos com os grupos cosmológicos, cumprindo a predisposição original.

O *Hetohoky* é considerado o maior ritual praticado pelo povo *Iny* e conta com a participação de toda a comunidade por meio da divisão de trabalho no decorrer da festividade, no qual a maior participação se concentra na corporação masculina de forma representativa dos mortos que são seus descendentes ancestrais, os quais vêm de várias localidades, cada um com uma função diferente no ritual. Dessa forma, de um modo geral, entende-se o *Hetohoky* como uma manifestação da espiritualidade predominante do povo *Iny*, tendo as mesmas práticas e ações, assim estabelecendo limites na população *Iny*.

Por meio da interação constante com o povo *Iny*, com o intuito de entender e compreender o processo de geração, sistematização e difusão dos saberes, fazeres e conhecimentos culturais desse povo, gerados nos diferentes espaços da comunidade, foi que conduzi esta pesquisa. Tudo era muito novo e complexo para entender/compreender, procurei manter um olhar atento, curioso e investigativo e, para garantir o registro de tudo o que consegui capitar, adotei um caderno de campo que se tornou meu companheiro inseparável, porém tinha todo cuidado ao realizar os registros e mantive descrição nesses momentos, às vezes, deixando para fazer as anotações posteriormente quando me afastava do local para não incomodá-los.

É importante destacar que o interesse pela pesquisa não foi somente da minha parte enquanto pesquisadora. Após o início da pesquisa e, em conversa com os moradores da comunidade durante as visitas rotineiras nos núcleos familiares, sempre ouvíamos relatos dos moradores a respeito da importância deste trabalho para eles, enquanto *Iny*, como podemos conferir no relato da liderança *Kuady*, em uma de nossas conversas corriqueiras embaixo das mangueiras, no quintal de sua residência, na aldeia *Krehawã*, num fim de tarde:

Box 19: *Eu acho muito importante o trabalho de vocês, professores pesquisadores e amigos*

não indígenas, pois estão registrando a história real do povo Iny, contando a nossa vida partindo de nós mesmos, estão vivendo todos os dias aqui com a gente, comendo e bebendo junto com nós, participando das nossas vidas todos os dias, dos rituais e das nossas festas. Só assim é possível saber de verdade como nós somos. Quando os torí, assim é que chamamos os não Iny, convivem conosco na aldeia, acompanhando nossas vidas registrando a realidade da nossa comunidade é que passa a conhecer melhor nossa vivência, nossos costumes, nossas crenças, nossa cultura e nossas histórias. Então, acho isso super importante, porque assim os professores não indígenas registram tudo a nosso respeito, levam o tema ao público, para outras pessoas não indígena conhecerem e saber a verdade sobre nós, então isso ajuda a combater um pouco o preconceito que nós sofremos pela população não indígena que muito nos discrimina. Então, o seu trabalho vai mostrar para eles um outro lado que eles não conhecem de nós, Iny, isso vai ajudar a minimizar o preconceito e a sensibilizar as pessoas a nos respeitar, pois nós existimos. Ainda tem muitas pessoas que pensam que índio não existe. Para alguns, nós somos imaginários. É somente por meio da convivência que vão conhecer a história real do nosso povo, nós só somos diferentes, temos a nossa cultura e costumes próprios, diferentes dos tori. Nós vivemos na natureza, não é porque temos cultura diferentes que não podemos vivenciar outras culturas, pois a necessidade nos obriga a isso, mas não é por isso que deixamos de ser índios. Cada cultura tem sua importância e seu valor, podemos conviver interagindo com os outros, porém, só precisam nos respeitar. Por isso, acho seu trabalho muito importante para nós, Iny. (KUADY, aldeia *Krehawã,* março de 2019*)*

Ainda nessa mesma perspectiva, a seguir, apresentamos mais uma narrativa de outra liderança, *MAIRU HAKUWI KUADY,* que destaca a importância da nossa pesquisa para o seu povo.

Box 20: *Você é professora, conhecida da aldeia e nossa amiga, é como se fosse da nossa família. A sua pesquisa aborda um tema que consideramos extremamente relevante para o povo Iny, especialmente, porque irá estimular e introduzir o olhar sobre os saberes tradicionais e culturais do nosso povo na área escolar da comunidade e que pode ser muito bem aplicado. Isso faz com que sua pesquisa nos auxilia a valorizar os nossos saberes e capacidades de levá-los adiante, enfatizando que isso contribui na revitalização da herança e saberes tradicionais. Por isso, vejo sua pesquisa como positiva e fundamental para a continuidade da nossa história. Pois vai deixar registros sobre nós e nossa história para outras gerações e para quem não é Iny poder nos conhecer melhor. (MAIRU HAKUWI,* aldeia *Krehawã,* março de 2019)

Portanto, mesmo tendo a aceitação e autorização legal para desenvolver a pesquisa conforme os trâmites institucionais, esses depoimentos vêm explicitar e reforçar a importância da nossa pesquisa para o povo *Iny*, deixando claro o interesse dos integrantes da comunidade pela realização da pesquisa, o que nos proporcionou uma imersão densa, que facilitou a produção dos dados.

No decorrer das observações, sempre estiveram atentos em me manterem informada de todos os acontecimentos realizados na aldeia e das atividades desenvolvidas fora dela, desde

as mais simples e rotineiras até as mais importantes e complexas. Sempre me mantinham informada sobre o planejamento elaborado e seguido por eles diariamente com dia, hora, local e as tividades a serem realizadas, fazendo questão de não perdermos as oportunidades de acompanhar e de registrar tudo o que me era permitido. Esse foi um cuidado que sempre tiveram comigo enquanto estava imersa na comunidade, principalmente em relação às atividades relacionadas aos rituais.

Foi de fundamental importância, no decorrer da produção dos dados, a estadia na aldeia e as visitas aos núcleos familiares no período das observações. A convivência diária nos possibilitou a construção de uma relação muito próxima. Assim, tecemos uma teia de relações que foi se fortalecendo a cada dia, ao ponto de estarmos envolvidos diretamente em muitas atividades diárias no ambiente doméstico e, é claro, conforme os convites iam surgindo, sempre respeitei os espaços, o ritmo e a cultura deles.

A partir dessa imersão nos núcleos domésticos, fui construindo estratégias para direcionar os diálogos para algo não presenciado ou não compreendido durante as atividades e os rituais para aprofundar o entendimento e compreensão de certos assuntos ainda não compreendidos. Esses momentos de conversas e escutas atentas nos espaços domésticos aconteciam sempre sentados em esteiras e bancos de madeira numa parte aberta das casas, geralmente, na cozinha ou no quintal, na parte dos fundos em locais sombreados.

Geralmente, esses momentos aconteciam somente na presença das mulheres, pois, conforme a organização cultural do povo, existe a divisão de trabalhos por gênero, dividindo as funções diárias na comunidade. Os homens ficam responsáveis pela pesca, caça, fazer roças, construções e atividades relacionadas à *Hetokrè* (casa dos homens), enquanto as mulheres são responsáveis pelos afazeres dos núcleos domésticos, como: cuidar da limpeza e manutenção das casas e pátios, lavar, cozinhar, pegar lenha, cuidar da educação dos filhos e organizar todos os rituais domésticos. Quando aparecia algum homem, era para fazer as refeições ou passar informes referentes à casa dos homens.

Os encontros nos núcleos domésticos eram bem descontraídos, as pessoas ficavam totalmente à vontade para responder os questionamentos direcionados ao meio das conversas aleatórias, aproveitando uma estrutura bastante comum entre o povo *Iny*, que é o uso das esteiras estendidas do chão onde as pessoas se acomodam no decorrer do dia para fazer as refeições e para os bate papos em família. Os *Iny* usam muito a esteira, principalmente os mais velhos e anciãos, para contarem as histórias de seu povo e para falar a respeito de sua cultura.

Uma experiência ímpar vivenciada na aldeia foi quando precisei pernoitar na comunidade, após alimentar as crianças e acomodá-las, a avó estendeu uma esteira no quintal

obtendo a melhor visão do céu e se deitou com os pés juntos e mãos cruzadas embaixo da cabeça formando um travesseiro improvisado e me convidou para juntar-se a ela. Deitei ao seu lado, as filhas e netas adolescentes sentaram em banquinhos de madeiras ao nosso redor, o ambiente era pouco iluminado propositalmente, somente uma luz na cozinha ligada, a escuridão da noite nos permitia ter a melhor visão do céu, um espetáculo, o céu estava tomado por estrelas brilhantes.

Foi incrível, não consigo descrever em palavras meus sentimentos, porém, muita gratidão, pois, se não estivesse ali, não iria vivenciar essa experiência tão linda. Enquanto ficamos ali deitadas, totalmente em silêncio, ouvíamos os *Aruanã* cantando na casa dos homens. Os cantos eram na língua *Iny*, enquanto isso, *Mahalaru* comentava alguns trechos das músicas, a maioria delas era dando conselhos para os jovens, outras eram relacionadas à natureza, à caça, à pesca e coletas de frutos.

Enquanto estávamos na esteira, ela nos contava histórias de seu povo, dos “antigos”, como os *Iny* se referem aos antepassados, contava como era antigamente e como acontece nos dias atuais. Contou bastantes histórias do “vozinho”, de seu avô materno já falecido há alguns anos, demonstrando muito respeito e admiração por sua pessoa.

4. ALDEIA KREHAWÃ: Espaço e Lugar de Produção e Circulação de Saberes, Fazeres e Conhecimentos

4.1 A organização dos espaços socioeducativos femininos

O povo *Iny* possui saberes, fazeres e conhecimentos culturais, os quais perpassam e mantêm-se por longas gerações. Esse povo dispõe de uma relação de convívio recíproca e harmoniosamente com a natureza e com o cosmo e, por meio das ações socioeducativas e das vivências, estruturam e sistematizam os saberes, fazeres e conhecimentos peculiares, mantendo seus preceitos e fundamentos e identidade cultural própria.

Nesse contexto, o processo de formação, estruturação e propagação dos saberes, fazeres e conhecimentos imprescindíveis para os aldeões viverem em harmonia e mutualidade, acontece nos diferentes espaços socioeducativos da comunidade, incluindo também os rituais e cerimônias, estabelecidos mediante a mitologia, animais e plantas reproduzidos nas danças e cantos do povo *Iny*, propenso a viabilizar potência espiritual, buscando garantir fartura nas colheitas, pescarias, caçadas, curas para as enfermidades, entre outros.

Entretanto, o hoje é decorrência de algo vivenciado anteriormente, seja particular ou coletivamente, que estabelece o presente e o futuro de um povo. Nessa circunstância, os saberes, fazeres e conhecimentos culturais dos mais velhos constituem o aprendizado das novas gerações.

Nesse sentido, os saberes, fazeres e conhecimentos culturais desse cunho decorrem dos exercícios correlacionados à vegetação, animais, pesca, caça, coleta de frutos, cosmos, mitos, cerimônias, rituais, cantos, danças, entre outros, isto é, decorre da interligação entre os espaços aquátido, terrestre e celeste de maneira a conectar universo natural, metafórico, coletivo, de modo que estabelecem um comportamento capaz de produzir uma interação e diálogo entre campos do saber, buscando alcançar e alterar a percepção, a cognição ou comportamento do sujeito (D'AMBROSIO, 1990; POSEY, 1997). Dessa forma, compreendemos que a estruturação, organização e sistematização dos espaços socioeducativos da aldeia dispõem de um conjunto de artifícios que buscamos para desempenhar e fortalecer as considerações. À vista disso, Geertz (1989) destaca que:

> [...] se queremos compreender o que é ciência, devemos olhar, em primeiro lugar, não para as suas teorias – ou as suas descobertas, e certamente não para o que seus apologistas dizem sobre ela; devemos ver o que os praticantes da ciência fazem (GEERTZ, 1989, p. 15)

Nessa perspectiva, enfatizamos que os tópicos interpelados neste capítulo procedem de uma ótica precavida e precisamente atenta a respeito do agrupamento de saberes, fazeres e práticas concebidas, estruturados, propagados e constituídos nos diferentes espaços socioeducativos e dos exercícios diários relacionados às atividades e experiências do povo *Iny*.

Dessa forma, o que se apresenta neste capítulo, resultou das observações e convivência marcada por incertezas, inquietações e dúvidas, ocasionando provocação, estranhamentos, angústia em relação à familiaridade e policiamento constante de como agir diante das limitações surgidas devido a peculiaridade da investigação e do contexto sociocultural em que se deu a imersão. Além do mais, nos permitiu compreender os múltiplos saberes e fazeres específicos, implícitos e explícitos dos *Iny*. Pois, de acordo com D'Ambrósio, (1999, p. 99), são estes saberes "*que possibilitam cada indivíduo do grupo atingir seu potencial criativo, assim como estimular e facilitar o seu bem comum, com a finalidade de viver em sociedade e de exercer a cidadania".*

Assim, apresentamos e refletimos aqui alguns dos tópicos da cultura *Iny*, dentre eles, os espaços socioeducativos da aldeia *Krehawã* que nos permitiram identificar e compreender, na medida do possível, como acontece a sedimentação, consolidação, constituição e sistematização dos saberes e fazeres mediante tais espaços. Assim, o agrupamento dos saberes e fazeres gerados e empregados pelos *Iny* é bem amplo ultrapassando a concretude material, visto que tais aspectos estão relacionados exatamente às circunstâncias vivenciadas e experienciadas pelos sujeitos, dentro de uma cosmologia própria.

Por meio do convívio sociocultural em que os sujeitos estão inseridos, tais saberes e fazeres ganham sentidos e acepções, podendo ter relação com tópicos funcionais do produto e com os valores e domínios figurados. Dessa forma, refere-se aos saberes, fazeres e conhecimentos constituídos e interligados ao local de vivências com outras dimensões, como o celestial e cosmológico, nos quais sobressaem a matéria, finalidade e uso próprio. Desse modo, D'Ambrosio (1990) ressalta a respeito os saberes e fazeres constituídos, estruturados e propagados que perpassam os espaços socioeducativos da comunidade, procurando compreender e discernir os pensamentos e ações, estabelecidos por meio das experiências vivenciadas no cotidiano.

De acordo com essa perspectiva, os mitos, ritos, cerimônias e demais expressões culturais do povo *Iny* estão expressando a origem dos saberes, fazeres e conhecimentos dos aldeões. Nessa perspectiva, este capítulo tem o intento de discutir a compreensão no tocante aos saberes, fazeres e práticas concebidas nos distintos espaços socioeducativos da comunidade, em alguns momentos explícitos e outros implícitos presentes nos espaços socioculturais e

rotineiramente nas atitudes, estilo de vida, comportamento, pensamentos, hábitos e condição de vida, praticados para garantir a sobrevivência e mudar aspectos de sua vivência e do povo, o que consiste no envolvimento de um conjunto de fatores abrangendo ligações com o cosmo, disposição social e desempenho no dia a dia *Iny*.

Entretanto, a organização e propagação dos saberes, fazeres e práticas no meio *Iny* são fatores expostos nos rituais e cerimônias, porém, nem sempre estão explícitos/nítidos, não sendo possível compreender os acontecimentos a partir de uma observação superficial, o que torna necessário uma imersão no contexto social e cultural mais denso para uma melhor compreensão. Portanto, é preciso presenciar participando da rotina e atividades diárias do povo, foi isso que nos ~~deu~~ proporcionou base e sustentação para compreender, dissertar e refletir a respeito das particularidades, acepções, desígnios e, sobretudo, a respeito da sistematização e e dinêmica dos espaços socioeducativos *Iny*.

A princípio, antes de nos adentrarmos diretamente nos preceitos do povo e compreender os saberes, fazeres e conhecimentos culturais dos aldeãos, destacamos que escolhemos aglomerar o conjunto de saberes, fazeres e conhecimentos, uma vez que constatamos fortes relações transdisciplinares e, dessa forma, não chegaríamos aos nossos objetivos se classificássemos como aspectos únicos e isolados, deixando à mercê da obscuridade, caso admitíssemos esses saberes e fazeres e julgamentos isolados. De acordo com D'Ambrósio (2004),

> [...] buscam explicar a realidade em todas as suas dimensões: individual, que inclui o imaginário; social, que inclui o cultural; planetário, que inclui a natureza; cósmica, que serve de suporte às religiões e que, consequentemente, busca romper com a visão de conhecimento universal, uma vez que sugere a adoção de conhecimentos locais, de abordagens culturais ao conhecimento e de verdades contextualizadas e provisórias. (D'AMBROSIO, 2004, p. 14)

Contudo, nossa pretensão não é abordar todas as nuances referentes aos saberes e fazeres *Iny*, e sim, elevar alguns pontos contemplados a partir da constituição, sistematização e difusão dos saberes e fazeres oriundos nos diferentes espaços socioeducativos da comunidade de acordo a nossa ótica e entendimento, tendo a observação e convivência com o povo, adquirida a partir da imersão por um extenso período.

Abordar as distintas maneiras de saberes, fazeres e conhecimentos culturais nos conduz a tratar ainda de assuntos que dizem respeito a elementos culturais do povo, visto que esses saberes atendem elementos comuns, o que muito colabora com o sistema de educação e aprendizagem cultural do povo. Porém, não temos intenção em separar e nem classificar a

cultura *Iny*, tornando-a episódios desconetados, e sim, considerando sua amplitude e holisticidade.

Portanto, na vertente da Etnomatemática que seguimos, partimos do ponto de vista holístico, priorizando os saberes, fazeres e conhecimentos culturais, de tal modo, que concebemos diversos subsídios que apresentaram maior probabilidade de serem culturalmente significativos. Desse modo, sobretudo o que nos interessa aqui é o conhecimento *Iny*, o qual sistematiza e propaga os saberes e fazeres do povo. Assim, procuramos discutir os saberes e fazeres que são decorrentes culturalmente, miticamente e ritualísticamente no cotidiano, os quais, são maiores que as técnicas, estando ancorados nos mitos e ritos. Tudo isso é o que dá sustentação para o conhecimento dos aldões, assim propagando o processo socioeducativo do povo, o qual constitui o conjunto de espaços socioeducativos, e que contribuem no processo de formação e autoformação do sujeito *Iny* na aldeia *Krehawã.*

No decorrer da imersão na aldeia *Krehawã,* pude conviver e observar os acontecimentos nos espaços socioeducativos da comunidade, corroborando com a categoria de lugar onde se sucedem relações pessoais entre sujeitos, difusão e sistematização dos saberes, fazeres e conhecimentos *Iny,* conforme os integrantes do grupo exercem as práticas culturais para suprirem as necessidades diárias na perspectiva antropológica. *A priori*, mapeei em linhas gerais os espaços do aldeamento, em que os *Iny* se relacionam entre si e com a natureza e de que forma eles aprendem.

Conforme acontecia a observação, fomos delineando os espaços descobertos, os quais revelavam seres, saberes e fazeres propagados, e apresentavam aprendizado no âmbito do contexto antropológico, concebendo o processo de difusão dos saberes que consiste na sustentação para a organização do povo *Iny.* Portanto, os lugares relacionados passaram a ter condições de espaços conforme os sujeitos exerciam suas atividades e práticas peculiares efetuadas nos locais de vivências, interagindo-se uns com os outros, alterando o modo de viver materializado pela sua trajetória de vida no ambiente onde esses espaços se constituem.

Nesse aspecto e de acordo com Certeau (2007), odemos compreender esses espaços como algo concebido, construído e sistematizado conforme os valores e princípios dos sujeitos que habitam os lugares e o jeito que se relacionam e desenvolvem suas ações e atividades. Nessa perspectiva, pode-se enfatizar que, a princípio, o espaço não existe, ou seja, ele é decorrência de um encadeamento de aspectos e representações oriundos de relações, estruturação, transação e acepção. Nesse contexto, é um local ilimitado e organizado a partir da relação dos sujeitos entre si e com os seres cosmológicos sustentados pela mitologia e demais atividades correlacionadas como: histórias antigas, cantos, danças, pinturas corporais, caça, pesca, roça,

confecção de adornos, que se tornam uma das bases da construção da maneira de espacializar a comunidade *Iny* e que vem atender as necessidades naturais, sociais e cosmológicas do povo.

Portanto, nesse sentido, se percebe a aldeia *Krehawã* formada por distintos lugares, os quais vão se constituindo como espaços socioeducativos à medida que vão acontecendo neles as relações entre os seres, com a natureza e com outras dimensões estabelecidas por meio de rituais, mitos, cerimônias e convivência diária entre si, atribuindo valores significativos para a identidade do povo. Nesse sentido, de acordo com a narrativa de *Mahalaru,* essa maneira de espacializar os lugares, pelos *Iny*, ou seja, a constituição dos espaços socioeducativos da comunidade é assim constituídos.

Box 21: *No tempo dos antigos, as casas eram feitas usando somente palha de coco para cobrir e cercar e cipó para amarrar as palhas na madeira. Para dormir, usavam esteiras estendidas no chão e algumas redes feitas com fibra de árvores e palha de coco. Hoje as construções das casas mudaram muito, aqui na aldeia temos casas construídas com parede de tijolo e pintada, coberta com telha, piso de cimento, algumas têm até cerâmica igual casa de torí na cidade. Para dormir, usamos cama e rede de tecido, as esteiras, usamos para acomodar as crianças para fazer as refeições e contar história a eles. Hoje, quando os jovens se casam, constroem suas próprias casas com ajuda dos sogros e cunhados, só que continuam morando no mesmo núcleo familiar das mães. As casas eram bem grandes, pois, quando as filhas se casavam, os maridos vinham morar no núcleo familiar da esposa, se a família tinha mais filhos homens, as residências eram pequenas, pois, quando os rapazes se casam, de acordo a cultura, eles vão morar com a família da esposa. O fato da filha se casar e continuar morando no núcleo familiar da sua mãe é para receber os ensinamentos da mãe, de como ser uma boa esposa, continuar ajudando a mãe nas tarefas que compete às mulheres e ajudar a cuidar das crianças menores. E os genros aprendem e contribuem nos serviços que competem aos homens (caçar, pescar, fazer canoas, derrubar e plantar roças) para sempre ter fartura de comida em casa. (MAHALARU,* Aldeia *Krehawã,* outubro de *2019)*

A anciã apresentou o espaço da casa familiar com detalhes e clareza a partir de uma descrição densa que respondem à percepção de espaço e tempo, revelando comportamentos a partir de representações da realidade vivenciada. É perceptível na descrição da anciã a estrutura e organização das residências de antigamente e as mudanças nas atuais estruturas residenciais matrilocal. Em sua narrativa, manifesta dimensões históricas, políticas, culturais e sociais dessa organização. E como nos ensina D'ambrósio (2017, p. 28) é de acordo com "a realidade percebida por cada indivíduo da espécie humana, e a realidade natural, acrescida da totalidade de artefatos e mentefatos [experiências e pensares], acumulados por eles e pela espécie [cultura]" que tais dimensões vão se manifestando nos grupos sociais.

Em vista disso, tendo a casa como espaço socioeducativo de inteira responsabilidade feminina, apresento mais uma narrativa de *Mahalaru,* numa ótica direcionada para a

organização política e social estabelecida no ambiente familiar como construções e saberes e fazeres culturais que permeiam o dia a dia *Iny*.

Box 22: *Os casamentos entre o povo Iny eram arranjados/escolhidos pela mãe ou avó da noiva, as quais passavam a observar os rapazes da aldeia. Para um rapaz ser escolhido para se casar com uma moça tinha que ter algumas qualidades, como: ser bom pescador, caçador, confeccionar artesanatos, coletar frutos, ajudar na roça, ser um filho obediente e cuidar de sua mãe, para ter certeza que sua filha seria bem cuidada. Após o rapaz ser escolhido, a mãe e a avó iam conversar com a família do pretendente para acertar o casamento. Após a cerimônia do casamento, o jovem casal ouvia os conselhos dos padrinhos, orientando-o como ser uma boa esposa e um bom marido. O matrimônio acontece sempre entre membros de núcleos familiares diferentes, pois não pode acontecer casamento entre pessoas do mesmo núcleo familiar, uma vez que são parentes e, se caso isso acontecer, os filhos desse casal nascerão aleijados, o que não é bem visto dentro da cultura Iny, assim também acontece quando nasce gêmeos. Antigamente, quando nascia gêmeos na aldeia as crianças eram executadas, pois era visto como uma maldição. Hoje, os gêmeos não são mais executados, porém a família se muda de aldeia e separam a criança, um fica com a mãe e o outro vai morar com avó ou uma tia. Voltando ao assunto do casamento, o marido vem morar na casa da esposa e passa a ajudar o sogro em todas as atividades diárias e tem a responsabilidade de cuidar da esposa e dos sogros na velhice. (MAHALARU,* Aldeia *Krehawã*, dezembro de 2019*)*

Dessa maneira, de acordo com a narrativa da *Mahalaru,* ao discorrer a respeito da cultura *Iny*, sistematiza-se que são as articulações que distinguem seus costumes, saberes e fazeres. Contudo, expondo sua concepção e conhecimento a respeito do seu povo nos remete a vários elementos referentes à organização cultural e social dos *Iny*. A anciã evidencia a formação dos casamentos de antigamente e da contemporaneidade, expondo a função dos envolvidos no matrimônio, constituindo a organização política e social do povo, exibindo enfoques importantes a respeito da cultura *Iny*. Desse modo, Silva (2013) destaca que:

> Pensar a cultura é pensar como se produz, como se sistematiza e como se compartilha valores, princípios, verdades, significados no interior de um grupo social específico, e deste com outro(s) grupo(s) também específico(s). Podemos dizer que cultura é teia, é trama que se tece no cotidiano das relações sociais dos indivíduos e dos grupos. Portanto, não existe uma sociedade, uma economia, uma política, uma religião e uma cultura. Existem teias e tramas ordenadas e ordenadoras de significados e de orientação de conduta e das relações entre os homens e a natureza e entre eles (SILVA, 2013, p. 34).

No cotidiano da comunidade, compreendem-se subsídios significativos, os quais conduzem as práticas e ações humanas dentro da comunidade cultural, abrangendo rituais, mitos, cerimônias e convivência diária que direcionam para uma representatividade, em que o aspecto singular não consegue explicar seus significados na pluralidade que estão sobrepostos

na organização do povo *Iny*. De acordo com Larrosa (2011), "o ser experiencia consigo, com o outro e com o ambiente natural/social/cultural em que está inserido, ressignificando sentidos, para trabalhar o mundo".

Desse modo, de acordo a organização cultural, o ambiente familiar é compreendido como espaço de difusão de saberes e conhecimentos *Iny*, principalmente do público feminino. Nesse ambiente, desde o nascimento, as crianças já começam a receber os princípios educativos que as tornarão seres sociais para viverem em comunidade. As meninas recebem esses princípios para serem esposas, mães, mulheres benevolentes dos lares. Além do mais, a menina é instruída e orientada e recebe a incumbência de provocar harmonia, equilíbrio, união e o bem-estar entre os familiares e a comunidade. *Mahalaru,* sentada em sua esteira e confeccionando a esteira para o ritual de *Ijadokoma* da sua neta, falou da importância dos ensinamentos para as moças e do seu papel no meio familiar e na sociedade, também destacou como ocorreu seu aprendizado no decorrer da vida desde a infância.

Box 23: *Me lembro que, quando eu era criança, sempre estava junto com minha mãe e a vozinha presenciando e ajudando nos afazeres de casa, acompanhando em tudo o que iam fazer, principalmente ir para a mata colher frutos, plantas para fazer remédio, olho do buriti para fazer adornos, fazer artesanatos como as esteiras e cestaria, a fazer pintura corporal, ir tomar banho no rio, pescar os peixinhos pequenos no barranco do rio perto de casa, fazer aritxokô, tirar óleo de tucum para passar nos cabelos para ficar bem preto e lisinho, a preparar as comidas da cultura que gostamos de comer como o caluji, kotuni, beiju e peixe assado e, de preferência, na folha da banana. Eu era muito curiosa e gostava muito de observar tudo o que as mulheres da família faziam para poder aprender. Eu gostava também de escutar as histórias do nosso povo antigo, aprender sobre a nossa cultura o que era permitido a nós mulheres e o que não era permitido. Aprendi os vários choros das mulheres Iny, a fazer os rituais, a plantar, acender o fogo, cozinhar para a família e preparar remédio. Sempre ouvia da minha mãe que, para eu aprender, tinha que observar como ela fazia e tentar fazer sozinha, se não estivesse fazendo certo, ela iria corrigir até que desse certo. Quando a gente é criança, só observa e ouve os mais velhos até chegar o momento de a gente aprender. Minha vó falava que eu precisava aprender tudo o que minha mãe sabia para eu ser uma boa mãe e depois eu ensinar meus filhos. E assim aconteceu, aprendi tudo o que minha mãe fazia e hoje estou ensinando para minhas filhas e minhas netas que já são Ijadokoma. Para nossa cultura Iny, a mulher precisa ter ouvidos abertos e boca fechada, não se envolver em fuxico para não envergonhar o marido e toda a família. Buscar lenha, fazer colheita na roça, ensinar os filhos, cuidar dos enfeites e pintura corporal dos membros da família. Antigamente, somente os homens falavam nas reuniões e escolhas de lideranças, hoje nós já podemos falar e dar nossa opinião. (MAHALARU,* Aldeia *Krehawã,* dezembro de 2019*)*

De acordo com a narrativa, compreende-se que o ambiente familiar passa a ser um espaço provedor de saberes e conhecimentos estabelecidos como alicerces, tendo como pano de fundo uma maneira própria de viver e de agir na comunidade. Esse lar de habitação familiar atribui função no lugar de origem, conforme a cultura *Iny,* para as mulheres. Segundo Tuan (1983, p. 19), "O lar está no centro de um sistema espacial astronomicamente determinado. Um eixo vertical, ligando o céu ao mundo inferior, passa pelo lar [...]". Conforme o autor, "o lar é o ponto focal de uma estrutura cósmica. É possível acreditar que o eixo do mundo passa pelo povoado como um todo, assim, como através de cada casa dentro do povoado" (TUAN, 1983, p. 19).

Por sua vez, D'Ambrósio (2016, p. 16) ressalta que, "em todas as culturas e em todos os tempos, o conhecimento – gerado pela necessidade de respostas a problemas e situações distintas – está subordinado a um contexto social e cultural". Uma vez que Freire (2008, p. 31) enfatiza que "a cultura consiste em recriar e não repetir. O homem pode fazê-lo porque tem uma consciência capaz de captar o mundo e transformá-lo". Portanto, é notória essa metamorfose do povo *Iny* quando *Mahalaru* evidencia que, "no tempo dos antigos, as mulheres não podiam participar das reuniões para tomar decisões referentes à comunidade, hoje, além de participarem das reuniões ainda têm voz ativa nas decisões e votações". Prova disso, no período da imersão, pude presenciar uma mulher na função de cacique à frente da comunidade *Krehawã*, a qual assumiu por meio de votação. Na aldeia também há mulheres *Iny* professoras, técnica de enfermagem, agente de saúde, vereadora, outras ainda em formação (serviço social, nutricionista, jornalista e educadora física).

Isso posto, fica demonstrada a transformação na forma da organização política, social e cultural do povo *Iny,* ressignificando a posição ocupada por elas na comunidade, reconhecendo e emponderando as mulheres socialmente. Sendo assim, as mulheres *Iny* passam a ser vistas no espaço político e social sob uma ótica em que possam somar e aderir à luta em defesa das causas do povo. Nesta pespectiva Bakhtin discorre que:

> As palavras são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios. É, portanto, claro que a palavra será sempre o indicador mais sensível de todas as transformações sociais, mesmo daquelas que apenas despontam, que ainda não tomaram forma, que ainda não abriram caminho para sistemas ideológicos e bem formados (BAKHTIN, 2006, p. 32).

Então, com o passar dos tempos, a mulher *Iny* passou a ocupar novos espaços na comunidade. Contudo, essas mudanças foram estabelecidas pelas ressignificações e inovações da organização política e social do povo, propiciando novos posicionamentos nas relações

política, social e administrativa, dando às mulheres a possibilidade de construir uma nova história de acordo com seu contexto atual dentro das possibilidades de sua realidade, sem fugir das circunstâncias culturais.

Nesse sentido, culturalmente, a casa-ambiente familiar é um dos principais ambientes que propicia aprendizado, o qual é configurado como um espaço socioeducativo apresentando a realidade contextual onde a mulher está instituída. Portanto, o ambiente familiar é considerado um importante espaço provedor de processos educativos adequando e ressignificando a cultura, uma vez que é o próprio indivíduo progênito das construções e sistematizações de ser, saber e fazer.

Então, esse processo gerado no interior desse espaço socioeducativo, que acontece por meio de observações, demonstrações e narrativas, pelos quais as pessoas de mais idade propiciam a socialização e interação entre as integrantes do mesmo núcleo familiar, acarretando em sistematização e difusão dos saberes, fazeres e conhecimentos culturais, gerando aprendizado para as mais novas que ainda estão passando pelo processo de formação social e cultural, possibilitará transformação na realidade dos integrantes da comunidade.

Dessa forma, é atribuído à mulher *Iny* o papel determinante na estruturação e organização do espaço familiar, bem como na formação moral e cultural, a fim de constituir normas e regras de conduta, proferindo acontecimentos da natureza aos costumes de convívio, os quais são adequados no cotidiano da comunidade, de acordo sua realidade, numa relação de obediência, conforme o que lhes foi ensinado por meio do mito de origem e da relação com a natureza, conduzindo os princípios normativos por toda sua vida.

Constatamos que, conforme as condutas culturais do povo *Iny,* quando as regras são quebradas e um erro se torna público, de forma geral, o sujeito é punido, concordando com tal prática, pois assim admite sua falha, demostrando desejo de corrigi-las. Outro apontamento evidenciado é a independência do povo em relação ao cuidado com a saúde, pois, sempre quando algum membro da comunidade adoece, os familiares recorrem aos remédios naturais, usando ervas e raízes para conter a doença, se caso não se resolver não é doença do “corpo” e sim da alma, então recorrem ao pajé.

Pude presenciar um momento marcante no período da imersão na aldeia *Krehawã* quando nasceu o neto da *Mahalaru* em um dos núcleos familiares que eu mais frequentava. O aspecto físico da criança era bem amarelado, tanto a pele quando o olho, o qual foi diagnosticada pela enfermeira da aldeia com icterícia, também conhecida como amarelão. Então, *Mahalaru*, avó materna, foi buscar ervas para fazer o tratamento da criança em casa e, a convite dela, acompanhei todo o processo. Pegou uma mão cheia de ervas (picão) bem lavadas

em água corrente. Ela colocou a erva em, aproximadamente, três litros de água fervendo e abafou, quando esfriou, a tia deu banho na criança e, com a mão colocou pequenas quantidades na boca para que o bebê ingerisse. A avó relatou que aprendeu essa prática com sua mãe e agora está ensinando às suas filhas e, com sua autorização, pude registrar esses momentos, como mostram as imagens a seguir:

Figura 20: Agentividade das mulheres nos tratamentos naturais



A procura de ervas medicianais



Coleta das ervas medicinais para tratamento das crianças.



Banho com ervas naturais.

Fonte: Arquivo pessoal da autora - novembro de 2019

A partir dessa dinâmica do processo de sistematização e difusão dos saberes e conhecimentos no interior da cultura *Iny* as mulheres, já anciãs, vão colocando em prática o seu conhecimento e domínio sobre as ervas medicianais e seus preparos para a cura de enfermidades das pessoas, e isso as tornam responsáveis pelas crianças quando nascem e pelas mães no período do resguardo e, consequentemente, pela educação de forma geral da comunidade. Neste sentido é possível compreender a sistematização e difusão dos saberes, fazeres e conhecimentos culturais que são propagados de geração a geração, permeando os espaços de vivências e convivências, sistematizando um processo de educação e aprendizagem para o povo *Iny*. Nessa perspectiva Jesus (2011) destaca que:

> [...] todas as identidades estão localizadas em um espaço simbólico, paisagens características, localização no tempo, nas tradições que ligam o passado com o presente e sinaliza busca para o futuro, nos movimentos de ida e volta do presente ao passado e vice-versa, por meio dos mitos e ritos, definido e delimitando um lugar geográfico e um espaço antropológico. (JESUS, 2011, p. 26)

Dessa forma, a casa vista como ambiente familiar é constituída num lugar geográfico e um espaço étnico no qual se dá a formação das mulheres *Iny*, sendo que as práticas

direcionadas às novas gerações servirão de base para a preservação e difusão da cultura no que tange ao conjunto feminino, numa dinâmica, em que, quem aprende hoje na contemporaneidade, ensinará futuramente e, se ensinou hoje, é porque aprendeu com suas antepassadas.

4.2 *Hetokrè* – o espaço socioeducativo masculino

A casa *Hetokrè* também conhecida como casa de Aruanã, tem seu pátio como palco para a maior parte da celebração do ritual *Hetohoky,* o qual celebra a passagem de menino para rapaz. Momento em que o rapaz é inserido no mundo dos homens, iniciando uma nova fase de vida. Portanto, passam a ser integrantes desse espaço onde os jovens *Iny* instauram um processo de aprendizagem, recebendo ensinamentos dos mais velhos e dos anciãos, que vão sendo estruturados com o passar do tempo, estendendo-se por toda a vida. Ao dispor desses saberes e conhecimentos, os jovens *Iny* consolidam sua identidade e sua cultura de forma peculiar, ou seja, o ser, saber e fazer, gerando códigos e símbolos que constituem a cultura e identificam a comunidade *Iny*.

À vista disso, o saber-fazer decorrente do encadeamento do processo socioeducaivo *Iny* se pauta nas instruções e ensinamento que os mais velhos e anciãos dividem na prática diária e por meio das narrativas, sendo que os jovens param para escutá-los e, dessa maneira, sistematizam o aprendizado que se consolida nos artifícios produzidos pelos membros da comunidade; o resultado de sua produção é absorvido dos mentefatos. Conforme enfatiza D'Ambrósio (2017) a produção e sistematização desses conhecimentos e saber-fazer não acontecem de forma singular e isolada, para tanto, abrangem um conjunto de subsídios que envolve atitudes, costumes, artifícios e procedimentos decorrentes do aprender, conhecer, compreender e lidar com o outro na comunidade de forma social e cultural.

A organização envolvendo os seres, saberes e fazeres do povo *Iny* se estabelece na prática da observação e expressão, assim os aldeões constituem um ponto de vista a respeito do seu universo por meio de "um processo cognitivo epistemologicamente transacional através das interações sujeito/palavra/objeto" (VERGANI, 2007, p. 29).

Conforme observação na aldeia *Krehawã,* compreendo a *Hetokrè* como um espaço virtuoso onde os homens dividem seus saberes, fazeres, conhecimentos culturais, vivências, experiências e segredos que competem somente aos homens com os rapazes que passaram pelo ritual *Hetohoky,* constituindo um processo socioeducativo, da mesma forma que aconteceu com eles no passado, aprendendo e experienciando. Nessa perspectiva, Tuan (1983) reitera que "Não

nos referimos à experiência que tem conotação de passividade e sim à que implica a capacidade de aprender a partir da própria vivência". Nesse sentido, o autor corrobora que:

> [...] experienciar é aprender; significa atuar sobre o dado e criar a partir dele. O dado não pode ser conhecido em sua essência. O que pode ser conhecido é uma realidade que é um constructo da experiência, uma criação de sentimento e pensamento. (TUAN, 1983, p. 2)

A prática do escutar e observar está presente, habitualmente, nos espaços de convivência do povo da aldeia *Krehawã* estabelecida no tempo e no espaço. Em razão disso, além de observar o povo no cotidiano da comunidade, priorizei escutar os mais velhos e anciãos para melhor compreender o universo *Iny* masculino. Para tanto, no sentido de entender como é organizada e constituída a *Hetokrè*, local que permite somente a presença masculina e o que ela representa para os *Iny*, enquanto espaço de instrução, efetivação e desenvolvimento de educação e de aprendizagem, recorri às narrativas dos mais velhos e dos anciãos para conhecer e compreender aspectos peculiares concebidos nesse espaço socioeducativo, visto como ambiente de aprendizagens para o menino que, após passar pelo ritual *Hetohoky*, passa a ser *Jyrè* (rapaz) e passa a participar de todas as atividades masculinas na aldeia. Nesse sentido, trago a seguir a narrativa de *Kawina* que enfatiza desamente essse aspecto:

Box 24: *O Hetohoky é um dos rituais mais importantes para nosso povo e acontece desde o tempo dos antigos e permanece forte até hoje e procuramos passar para nossos filhos e netos para que eles continuem passando para as gerações que virão e não deixar perder a nossa cultura. Quando a criança nasce, as mulheres da casa: mãe, avó, tias e irmãs mais velhas é que são responsáveis pela educação dela. O ritual Ijadokoma é a passagem de menina para moça marcada pela primeira menstruação e continua na responsabilidade das mulheres. O ritual Hetohoky marca a passagem de menino para rapaz. A idade para o menino passar pelo ritual é na faixa de idade entre 7 à 12 anos, é a família que escolhe o momento de acontecer. Depois que o menino passa pelo ritual, ele é levado pelos homens para a Hetokrè, lá ele vai aprender os costumes da nossa cultura e aprender ser um Iny. Lá na Hetokrè, ele vai ouvindo conselhos dos mais velhos e dos anciãos, do que é certo e do que é errado, aprender a cantar, dançar, conhecer os seres espirituais, fazer enfeites, andar no mato, conhecer o barulho da natureza, a pescar, caçar, fazer roça, fazer canoa, fazer remédios com ervas e raízes, conhecer o tempo, saber se vai chover ou não. Ele vai aprendendo, olhando e fazendo e, com o tempo, ele vai descobrindo seus dons e vocação dentro da comunidade, sendo orientado pelos mais velhos e anciãos. Na nossa cultura, os meninos aprendem as coisas de homens na Hetokrè e as meninas aprendem em casa as coisas que são de responsabilidade das mulheres. Lá na Hetokrè, os meninos também aprendem segredos que as mulheres não podem saber, se elas souberem, podem deixar os maridos em perigo ou, até mesmo, todos da aldeia morrerem*. (KAWINA, aldeia *Krehawã*, 2019)

Dessa forma, é possível compreender a forma com que os *Iny* veem a *Hetokrè* e a sua ótica a respeito dos acontecimentos no interior da casa, a qual é vista como espaço figurado de construção da identidade do povo *Iny*, uma vez que, de acordo com Hall, (2003, p. 72), "o lugar é específico, concreto, conhecido, familiar, delimitado; o ponto de práticas sociais específicas que nos moldaram e nos formaram, e com as quais nossas identidades estão estreitamente ligadas". Portanto, o exercício da narrativa constata as práticas perpetuadas nos referidos espaços, apresentando a *Hetokrè* como ambiente perceptível, efetivo e real, onde acontece a educação e aprendizagem por meio da vivência e da experiência.

Diante das narrações dos Iny, me deparei com uma gigantesca riqueza cultural, repleta de simbologias consideradas pelos *Iny* que compartilham as histórias do seu povo correlacionando-as aos mitos, à religião, à política e à ideologia nas quais os seres, saberes e fazeres recebem sustentação e verdades, por meio da relação e entendimentos cósmicos com o lugar no qual habitam. Então, sustentando essa questão, Bourdieu (2004) discorre que:

> Os sistemas simbólicos distinguem-se fundamentalmente conforme sejam produzidos e, ao mesmo tempo, apropriados pelo conjunto do grupo ou, pelo contrário, produzidos por um corpo de especialistas e, mais precisamente por um campo de produção e de circulação relativamente autónomo: a história da transformação do mito em religião (ideologia) não se pode separar da história da constituição de um corpo de produtores de discursos e de ritos religiosos, quer dizer, do progresso da divisão do trabalho religioso, que é, ele próprio uma dimensão do progresso da divisão do trabalho social, portanto, da divisão em classe, e que conduz, entre outras consequências, a que se desapossem os laicos instrumentos de produção simbólicas (BOURDIEU, 2004, p. 13-14).

Nesse caso, percebe-se que, no meio do povo *Iny*, existem importantes corpos agentes que acarretam discursos que dão base e sustentação para os saberes, fazeres e conhecimentos culturais de origem do povo. Neles se encontram aspectos que especificam, singularizam e concebem a sua identidade, acarretando a sistematização da organização simbólica que vai se estabelecendo à medida em que o povo se apropria deles e os propaga entre as gerações futuras. Sendo assim, entende-se que os mitos, rituais e cerimônias é que dão base e sustentação para a vida dos *Iny*, abarcando os seres, saberes e fazeres, assim urdindo a formação sociocultural do povo.

Contudo, na perspectiva de compreender como se dá o encadeamento dos saberes, conhecimentos e experiências praticadas no interior desses espaços da aldeia *Krehawã*, os quais se caracterizam como espaços determinantes do processo socioeducativo do povo *Iny*, busquei sustentação nas narrativas dos mais velhos e anciãos, por meio da prática do diálogo. Para tanto, por meio das narrativas de *Kawina* compreendemos que a *Hetukré* é o lugar dos ensinamentos

que os rapazes passam a receber depois de passar pelo ritual de iniciação.

Box 25: *Desde os tempos dos antigos, a Hetukrè sempre foi o lugar de ensinamentos para os meninos quando passam para a fase de rapaz e passam a viver lá na casa junto com os outros homens da aldeia. Essa é a época em que os meninos deixam de receber os cuidados das mães e das outras mulheres das suas casas e passam a viver na Hetukrè (casa dos homens) e a responsabilidade dos ensinamentos passa a ser toda dos homens nesse novo ambiente. A partir daí, eles passam a receber ensinamentos onde aprendem com os mais velhos e anciãos os nossos costumes e a viver de acordo com a cultura do nosso povo.* (*KAWINA*, Aldeia *Krehawã*, 2019)

Houvindo as narrativas de *Kawina* no cotidiano da comunidade, tornava-se nítido a seriedade, honradez e fidelidade em relação à história do seu povo. Esses momentos tornavam-se palco de uma viagem de volta ao passado, para contextualizar a atualidade, descrevendo as circunstâncias e experiências vividas. Foram momentos excepcionais, nos quais se exercia a imaginação e a capacidade de imaginar situações existentes em épocas passadas. Essa práxis ajudou a compreender o contexto e a realidade do povo, assimilando que são os anciãos e os mais velhos que preservam a identidade cultural, recordando o passado nos espaços das aldeias, por meio de seus saberes e fazeres. Sustentando o exposto, Silva (2013) evidencia que:

> [...] Saberes estes que não se perdem nas ruínas do passado, pois na aldeia se revive a memória de seus habitantes a cada momento e a cada instante. Não desaparecem porque existem os anciãos que incansavelmente trabalham na edificação desse mundo (SILVA, 2013, p. 79).

Portanto, continuando as narrativas, *Kawina* discorre que:

Box 26: *Lá na Hetokré os anciãos e os mais velhos ensinam para os meninos tudo que um homem precisa para ser um bom Iny, os ensinamentos começam logo cedo na infância e vão até a idade de adulto. Tudo que é ensinado ao menino serve para o futuro e ele vai ensinar aos seus filhos, aos netos e bisnetos, vai ajudar ele a se virar em todo lugar, contam para eles a nossas histórias e o que é sagrado para nós Iny, respeitar as nossas coisas e as coisas da natureza. (KAWINA,* aldeia *Krehawã*, 2019)

Desse modo, destaco que as narrativas *Iny* forneceram subsídios para assegurar que os seres, saberes e fazeres estão interligados, propagando a formação do menino no meio *Iny*, constituindo-o como homem por meio do processo de educação e aprendizagem efetivado nos distintos espaços socioeducativos da aldeia *Krehawã.* Portanto, o povo *Iny* é visto pelas apropriações e difusão de saberes que define a identidade cultural deste segmento dos aldeões.

Nessa perspectiva, D'Ambrósio (2016, p. 105) define essa questão como "literacias comunitárias" que "estão na capacidade de apreciar e entender as tradições comunicativas da comunidade".

Contudo, no decorrer da imersão, compreendi que, mesmo havendo divisão de tarefas na comunidade por categoria de gênero, há momentos que as funções masculinas e femininas se entrelaçam, porém, isso só acontece quando se trata de assuntos que ambos os gêneros podem partilhar. Por exemplo, o casamento tem início no núcleo familiar com articulação das mães, avó e tias e conclui com o matrimônio, pelo qual homens e mulheres se unem em mitos, ritos e celebração das cerimônias para constituir uma nova família.

Desse modo, pude perceber que, para o povo *Iny*, cada espaço que propicia aprendizado tem a sua importância e que um complementa o outro e suas peculiaridades se tornam imprescindíveis para a formação do ser (humano) *Iny*, independente dos gêneros. Mesmo que seja de maneiras diferentes, admite-se que os sujeitos, através das ações diárias, vão se adequando à realidade e passam a fazer parte do grupo social e cultural, aprendendo a se relacionar um com o outro, saindo de si mesmo e projetando-se nos outros, assegurando sobrevivência, convivências e transcendência (FREIRE, 2008; D'AMBRÓSIO, 2017).

A aglomeração das peculiaridades que transpõem os atributos e circunstâncias dos *Iny* destaca-se como um conjunto de dados e informações pessoais em espiral, onde o iniciado que passou pelos rituais tende a seguir, no decorrer da sua vida, diante dos espaços socioeducativos compartilhados, os quais se constituem como espaços "das crenças, das inspirações, do imaginário, do entrelace entre passado, presente e futuro, o lugar da resistência ideológica, diante de estratégias homogeneizadoras para a manutenção de seus valores", conforme destacado por Jesus (2011, p. 11). Assim, dando sustentação à discussão, a autora destaca que:

> [...] tais espaços é o movimento provocado pelas crenças nos lugares; é o comportamento desencadeado pela busca de uma transcendência ao cotidiano, é o eterno desejo de explicações ao que é inexplicável, é o fascínio pelo mistério, de onde emergem valores morais e éticos que provocam movimentos de aceitação ou repulsa, conflitos ou compreensão, expectativas e pulsações que envolvem toda a comunidade e impulsiona a criação dos espaços de vivências, diálogos entre os fazeres e os saberes, produção de artes, aperfeiçoamento de técnicas, e possibilita a inteligibilidade de seu mundo, reforça e/ou reelabora sua própria visão de mundo (JESUS, 2011, p. 12)

Portanto, compreendo que a *Hetokrè* se configura como um espaço alicerçado por abundância de seres, saberes e fazeres, os quais encadeiam práticas que sustentam e conservam vigorosamente os costumes e a cultura do povo *Iny* que manifesta reestruturação e sustentação, conforme os sujeitos vão adquirindo os conhecimentos, saberes, fazeres e artifícios intrínsecos

nesses espaços de vivências, convivências e transcendências, reproduzindo seu aprendizado e efetivando sua inserção na vida social da comunidade.

O conjunto de aspectos que constituem os espaços socioeducativos *Iny* é concebido também pelo cerrado, mata, rio e roça, os quais são evidenciados como espaços originários dos processos de sistematização e difusão dos saberes e conhecimentos do povo *Iny*. Desse modo, esses espaços harmonizam-se de forma exorbitante, permeando os seres, saberes e fazeres dos aldeões em que homens, mulheres e crianças consolidam a sua cultura, conforme vão exercendo costumes, habilidades e práticas específicas quando inseridos nesses cenários de convivência.

De uma forma geral, compreendo a *Hetokrè* como *lócus* fundamental para sistematização dos ritos, mitos e celebração cerimônias, de suprimento, espiritualidade, de defesa, interação com seres místicos, de convivência/sobrevivência e de saberes e conhecimentos imprescindíveis para a preservação da cultura *Iny*, dando assim, continuidade à sua existência.

A intenção da imersão também foi compreender como os *Iny* concebiam e percebiam os espaços supracitados na comunidade e o que cada um (rio, mata, cerrado e roça) representava para eles. Por meio das narrativas, *Kawina* apresenta a mata e o cerrado como lugar de todas as coisas. Vejamos como ele relata em sua entrevista.

B**ox 27:** *A mata e o cerrado é o lugar de onde vem muita alimentação e remédio para nós Iny, e antigamente servia como esconderijos para nosso povo se esconder e se proteger quando guerrilhava. É de lá que vêm as coisas para fazer nossos adornos, os cocos para tirar óleo, coletamos frutos, a árvore para misturar na tinta para fazer as pinturas corporais, todo o material para fazer as nossas casas, canoas e remos. Na época de criança, é muito bom acompanhar os adultos quando vão para o mato, daí a gente vai aprendendo a conhecer tudo da natureza até mesmo os perigos que têm por lá. Quando eu casei e tive a minha família já conhecia todos os lugares onde buscar alimentos e remédios, quanto mais velho a gente fica, mais sabido a gente fica (KAWINA,* aldeia *Krehawã,* março de *2020).*

A narrativa acima, Box 27, demonstra uma razão de situar-se no mundo, passar a pertencer a ele, e compreendê-lo no seu interior por meio das relações entre o povo e com a natureza e, ao "estruturá-los", os convertem em espaço, por meio das vivências e convivências, à medida que os sujeitos vão se apropriando de suas peculiaridades e interagindo com elas.

Nessa perspectiva, os lugares vão adquirindo e constituindo significados, transformando-se em espaços, pois, sob o ponto de vista de Certeau (2001), o espaço assume a concepção de lugar praticado, uma vez que institui uma ampla rede de significados que,

compartilhados de forma simbólica, por meio da comunicação, o transforma pela utilização que os sujeitos fazem do seu espaço através da experiência (TUAN, 1983; CERTEAU, 2001; SILVA, 2013). Para melhor compreender a questão de "estar no mundo", Freire (2014) evidencia que:

> É preciso que seja capaz de, estando no mundo, saber-se nele. Saber que, se a forma pela qual está no mundo condiciona a sua consciência deste estar, é capaz, sem dúvida, de ter consciência desta consciência condicionada. Quer dizer, é capaz de intencionar sua consciência para a própria forma de estar sendo, que condiciona sua consciência de estar (FREIRE, 2014, p. 19).

Dessa forma, entendo o "estar no mundo" agregado com a percepção de estar em um espaço e admitir-se como parte dele, numa perspectiva que o caracteriza como lugar experimentado e constituindo a sua práxis. Portanto, percebo o espaço como lugar de provimento e princípio de saberes e conhecimentos em um exercício intimamente articulado, como pode ser conferido na narrativa de *Karina,* em que ele descreve esta presença do *Iny* no mundo e nos espaços de vivência e convivência, destacando que:

Box 28: *O tempo passa e a gente cresce, daí já sabemos tudo sobre a nossa cultura que aprendemos desde criança com nossos pais, tios, avós, os anciãos e os mais velhos da aldeia. Com o tempo, passamos a conhecer o mato e o rio que é onde buscamos alimentos para nossas famílias e para construir nossas casas e a casa do Aruanã (Hetokrè), também conhecida como casa dos homens. O tempo vai passando e a gente vai ficando mais sabido, vamos aprendendo muitas coisas que os novos não sabem. Quando somos jovens nossos ouvidos são tampados, conforme vamos crescendo e ficando mais velhos nossos ouvidos vãos se abrindo e vamos aprendendo as coisas (KAWINA,* aldeia *Krehawã*, março de 2020).

Nessa concepção, o "estar no mundo" está de modo diretamente ligado com o "estar lá", que se constitui por meio das relações decorrentes do habituar, co-habitar, conviver, relacionar e compreender, de forma hábil e caracterizá-los como espaços experimentados e ajustados por anos de convivência, sendo modificados pelas ações desenvolvidas nesses ambientes. Nesse sentido, de acordo com Silva (2013, p. 90), "nessa transformação, organizam, afirmam e reafirmam periodicamente as relações imutáveis que uns mantêm com os outros".

Observo que essas transformações se encontram propriamente ligadas aos seres, saberes, fazeres e conhecimentos *Iny*, decorrentes de atividades individuais, grupais e coletivas que vão sendo transformadas, moldadas e organizadas, as quais vão constituindo a identidade do povo, consequência do "estar lá" nos espaços de convivência. Em concordância com Silva (2013, p. 201), "o espaço é algo concebido, construído, constituído e significado de acordo com

os valores e princípios dos seres que ocupam os lugares e da maneira que as suas atividades são desenvolvidas nesses lugares". Diante disso, Jesus (2011) quando enfatiza as ideias de Michel de Certeau considera que:

> A antropologia de Michel de Certeau foca os estudos culturais assentando uma perspectiva da produção cultural genuína e nos modos como o ser cultural cria e recria o seu lugar e seu espaço, baseados em construções culturais/simbólicas e, sendo assim, incapazes de viver subordinados e harmoniosamente em lugares e espaços pré-definidos (JESUS, p 28, 2011).

Contudo, percebe-se que as apropriações decorrentes no interior dos espaços ocupados pelos aldeãos, como o planejamento e a maneira de organização do povo, vêm atender os princípios e as necessidades próprias e dispõem das relações, interação e convívio contínuo entre os *Iny*, que estrutura e sistematiza os espaços socioeducativos da comunidade. De acordo com Tuan (1983, p. 198), "o lugar é um mundo de significado organizado". Nesse panorama, Certeau (2001); Jesus, (2011) e Silva, (2013) estão a convergir com essa assertiva, uma vez que os *Iny* vão expandindo e fortalecendo as convenções sociais e culturais e situam-se nos espaços da comunidade e da comunicalidade como um lugar sistematizado por meio de movimento e relações, produzidos culturalmente pelos aldeões.

Nesse sentido, na prática da apropriação dos saberes, fazeres e conhecimentos culturais nesses espaços socioeducativos, os *Iny* movem-se de forma sucessiva, mantendo a preservação da cultura, de antemão, numa conduta transcendental secular. Portanto, nessa perspectiva ocupar esses espaços, os quais estão embebidos de sentidos, significados e finalidades, os quais são marcados por condutas e princípios difundidos desde longas gerações, visto que a cada geração os sujeitos são orientados e estimulados a obter e desenvolver os saberes e fazeres tradicionais que acompanham a história do povo de forma milenar. Nesta pespectiva, a narrativa da *anciã Mahalaru* destaca a respeito da busca por remédios para os doentes da aldeia, a fim de que outros tenham saúde e voltem a sorrir, como podemos conferir no Box 29, a seguir:

Box 29: *Os nossos antigos não usavam remédios da farmácia como os tori usam e nem iam para a cidade no médico quando ficavam doentes, se curavam aqui mesmo na aldeia com os nossos remédios. Os mais velhos, os pais e avós iam no mato e buscavam raízes, folhas, até casca de pau para fazer remédio para o Iny que estava doente, para ele ficar bom e voltar a sorrir, pois, quando a gente fica doente a nossa alegria vai embora e a tristeza toma conta da gente. Quando o remédio estava pronto, quem preparou ensinava como usar e quem estava doente fazia direitinho, pois ninguém quer morrer. E quem tem que preparar o remédio é outra pessoa, ela deve buscar e preparar o remédio para o doente, pois se a pessoa que está doente fizer isso, o remédio não vai servir, não vai fazer efeito e ele não vai*

> *ficar bom e pode morrer. Por isso que é importante todo o povo conhecer a natureza, a mata e o cerrado (MAHALARU,* Aldeia *Krehawã,* março de 2020).

Diante do exposto, compreendo que a relação e afinidade do povo *Iny* com a natureza em busca de insumos para fazer remédios e cuidar das outras pessoas constituem esse espaço socioeducativo num local de contextura, embebido de reciprocidades, companheirismos, humanidade e interação. Quando a anciã se refere à alegria do outro é no sentido de estar bem e ter saúde, demonstrando comprometimento e amparo ao outro.

Nesse enfoque, e apreciando a narrativa da *Mahalaru*, percebe-se que recorrer à natureza em busca de remédios para acudir e cuidar de um enfermo compete a quem tem habilidades específicas e conhece as doenças e os artifícios para curá-las, por meio do manejo e preparação das plantas e seus derivados para manipular os remédios, no vigor de fomentar segurança, contentamento e bem-estar individual e coletivo aos aldeões. Visto que "o verdadeiro compromisso é a solidariedade, e não a solidariedade com os que negam o compromisso solidário, mas com aqueles que, na situação concreta, se encontram convertidos em coisas" (FREIRE, 2014, p. 23).

Desse modo, observa-se uma metamorfose que pertence ao cerne dos *Iny*, os quais aprendem uns com os outros de forma coletiva como seres autênticos desse grupo, havendo continuidade, conservação e perpetuação dos saberes e fazeres do povo, conforme o outro aprende a partir dos ensinamentos de um coletivo de educadores. Como exposto nos relatos da *Mahalaru*, no caso do processo de fazer uso dos remédios conforme as instruções e orientações dos mestres para obter a cura. Nesse contexto, os principiantes aprendem as práticas originais da sua cultura por meio da observação, aprendem na juventude e difundirão esses saberes e fazeres para as gerações futuras, assim, dando continuidade à história tradicional e a "pedagogia" de seu povo.

Isso posto, entende-se a mata como espaço socioeducativo que acarreta um processo socioeducativo em que se estabelecem, consonantemente, os saberes e fazeres *Iny*, congruentemente vivenciados e experienciados, relacionando-se um com o outro e que, ao mesmo tempo, transpassa o indivíduo e seus congêneres, tendendo para o conhecimento grupal. Em concordância com Larrosa (2011) destacamos que:

> A experiência supõe, como já vimos, que algo que não sou eu, um acontecimento, passa. Mas supõe também, em segundo lugar, que algo me passa. Não que passe ante mim ou frente a mim, mas a mim, quer dizer, em mim. A experiência supõe, como já afirmei, um acontecimento exterior a mim. Mas o lugar da experiência sou eu. É em mim (ou em minhas palavras, ou em minhas ideias, ou em minhas representações, ou

> em meus sentimentos, ou em meus projetos, ou em minhas intenções, ou em meu saber, ou em meu poder, ou em minha vontade) onde se dá a experiência, onde a experiência tem lugar (LARROSA, 2011, p. 6).

Ao contemplar as narrativas de *Mahalaru,* compreendi a mata também como local de divertimento e do agrado do povo *Iny.* Uma vez que, ao iniciar a estação frutífera, na qual as famílias saem com as crianças para coletarem frutos e materiais para confeccionar adornos e artesanatos em seu *habitat* natural. Esta época é bastante esperada por eles, visto que, é um movimento que ocorre coletivamente, no qual se envolvem de modo festivo e divertido. Dessa forma, idealiza-se que as vivências nesse espaço são exercitadas porque há vontade e satisfação, de acordo com os relatos de *Mahalaru*.

BOX 30: *Nós passamos o ano inteiro esperando chegar a época das frutas. Quando chega essa época, a gente gosta muito de sair pelos matos com as nossas crianças (filhos, netos e bisnetos) para pegar todo tipo de fruta, materiais para fazer adornos e artesanatos, a fruta para tingir as fibras para os enfeites, a fibra da árvore para fazer o tùù (rabicho) para as moças e mulheres dançarem no ritual do Aruanã, o coco do tarí para tirar o óleo para passar nos nossos cabelos, pegar lenha para fazer a comida, buscar barro na beira do rio, lagos e lagoas para fazer vasos, panelas e aritxokó (bonecas), ervas e raízes para fazer remédios. Quando achamos as frutas, a gente come lá no mato e também traz e comemos juntos em casa e dividimos com os nossos parentes que não podem ir. A natureza é muito bonita, é muita felicidade quando vamos andando e vemos muitos bichos (animais) ouvir os cantos dos passarinhos, vemos flores de várias cores e muitas frutas, é muito bom ver tudo isso. Lá é bem fresquinho! (MAHALARU,* aldeia *Krehawã,* março de 2020).

Desse modo, podemos perceber que a singularidade e alacridade propicia ao povo *Iny* ter uma forma peculiar de viver e conviver emancipadamente, contrapondo-se à logicidade do capitalismo da contemporaneidade, a qual tem sustentação no consumo exaltante e desenfreado. Nessa acepção, o discurso da *Mahalaru,* quando enfatiza que as mulheres *Iny* saem com as filhas, netas e bisnetas para a mata em busca de frutos e distintas matéria prima para a fabricação de utensílios culturais, demonstra que isso proporciona um convívio coletivo e harmonioso na proporção em que o outro se torna mais importante e as ações serão inteiramente designadas a eles. Nesse sentido, o espaço da mata se torna um ambiente sacro ocupado a fim de suprir as necessidades do povo, abrangendo um ritmo expressivo vivido e convivido fortemente em harminia com a natureza.

Portanto, compreende-se que a prática de se relacionar com a mata estabelece uma forma distinta de obter solução para as dificuldades do cotidiano e suprir suas necessidades diárias, a partir de uma ótica profunda e extensiva que correlaciona os seres, saberes fazeres e

espaço/lugar. Constatamos que, esta forma de relacionamento com a mata, vem ao encontro da tese de Scandiuzzi (2009, p. 19) ao elencar que "educar etnomatematicamente é trabalhar a holicização dos seres humanos, é aceitar as diferentes realidades e as inteligências múltiplas de cada ser humano em seus grupos diversos e como agem em suas diferenças".

4.3 A Canoa (*Hawò*) – artefato de conectividade entre os espaços aquáticos



O povo *Iny* tem uma maneira própria de ser e de viver e que traz consigo saberes, fazeres e costumes temporais e seculares que são difundidos de geração em geração com o intuito de superar os obstáculos e desafios enfrentados na pulsão da vida e a canoa é um instrumento que constitui esse conjunto de saberes e conhecimentos ancestrais do povo *Iny,* como pode ser conferido na narrativa mitológica de Kawina, no Box 32.

Culturalmente a canoa é um dos pricipais meio de transporte do povo Iny. Mas para usufruir da fluidez desse instrumento sobre as águas, colocam em prática saberes e conhecimentos específico e ancestral do processo de confecção da canoa. Confeccionada de um único tronco de madeira escavado cuidadosamente, é ela que desliza suavemente pelas águas do Rio Araguaia, lagos e lagoas na lida e na labuta do povo. É ela que dá a conectividade aos lugares aquátivos espacializados pelos *Iny* no processo de celebração dos ritos e cerimônias que constituiem o *Hetohoky***.**

Conectividade esta que é possível perceber na narrativa de *Kobihety* quando ele destaca o processo de construção e uso da canoa para navegar, enfrentando correntezas e banzeiros sob as tempestades pelo rio Araguaia e seus tributários, disponibilizando o seguinte relato:

BOX 31: *Eu aprendia a fazer hawò (canoa) vendo meu avô, junto com meu pai e tios fazendo, eu sempre estava junto observando. Para fazer uma hawò é preciso encontrar a árvore certa, os melhores lugares para encontrar é na mata na beira dos rios e dos lagos, lá a gente encontra árvores grandes e bem grossas para poder fazer uma boa hawò. A gente derruba a árvore usando um machado, hoje em dia alguns Iny já usam motor-serra, depois mede o tamanho que a gente quer a hawò, descasca e marca o formato da canoa fazendo pequenos cortes (escavando) com a ponta do facão ou machado e vai colocando fogo e vai*

> *queimando devagar até chegar ao ponto certo, depois colocamos a hawò no rio e experimentamos para ver se ficou boa mesmo. A hawò é muito importante para nosso povo, pois usamos ela para pescar nos rios, nos lagos e lagoas, ela ajuda a alimentar nosso povo. As crianças também gostam muito de tomar banho no rio e usam as hawò para irem para as praias aqui perto da aldeia para brincar e caçar ovo de Kotuni. A hawò também pode ser feita com árvores encontradas já caídas. Aqui na aldeia, sempre depois do ritual do Hetohoky, a gente usa o Tòò para fazer hawò, pois é um tronco bem grande e grosso, o último Tòò deu para fazer três hawò. Hoje em dia, algumas coisas mudaram aqui na aleia, muitos Iny já têm voadeira e motor, mas são usados para viagens longes como ir em outras aldeias, ir pescar em lugares longes porque a gasolina é muito cara. Agora quando vamos pescar aqui perto usamos a hawò de pau, pois não precisa de gasolina, não gasta nada para andar e não faz barulho para não espantar os peixes. (KOBIHETY,* aldeia *Krehawã,* março de 2020)

Imergir na aldeia *Krehawã* permitiu-me ouvir e presenciar os gestos, menção e atitudes do povo que me surpreenderam diante de tanta sapiência, conhecimentos e aprendizados seculares, consequência de longos anos de contemplação, convivência e descobertas. Na vertente de Vergani (2007, p. 42), "a lógica da analogia apela para o imaginário pessoal e coletivo. A imaginação simbólica opera a partir da psique e reflete em todos os campos do conhecimento humano: a sua bipolaridade assume a recondução do figurado".

Parafraseando Baczko (1985), o qual enfatiza que é por meio do imaginário que as aspirações, aversões e esperanças de um povo são manifestadas e se constituem as sociedades e grupos, assim, possibilitando a estruturação das suas identidades e objetivos e, dessa forma, organizando o passado, presente e futuro. O imaginário expressa-se por ideologias, utopias, símbolos, alegorias, rituais e mitos. Dessa forma, no meio *Iny,* o imaginário é fortemente presente visto como via favorável da observação, dando origem às técnicas e produções do povo que, por meio do conhecimento difundido por longas gerações, fomentado pela idealização inspiradora em circunstâncias inovadoras, como a produção de canoas, produzindo verdadeiras obras de arte na comunidade, está nítida uma forma particular de ensinar e de aprender a lidar com esse conhecimento, utilizando suas próprias técnicas. Nessa perspectiva, D'Ambrósio (2002, p. 53) aponta que "o conhecimento é gerador, decisivo para a ação, sendo, no comportamento, na prática, no fazer, que se avalia, redefine e reconstrói o conhecimento para atender suas reais necessidades".

Portanto, se nota que o imaginário do povo *Iny* é constituído pelos saberes e fazeres comunitários que promovem o desenvolvimento de artifícios, métodos e práticas para solucionar dificuldades de deslocamento fluvial, quando não havia outras possibilidades de navegação pelo rio. Desse modo, tendo em vista a inviabilidade de deslocamento, o povo *Iny*

descobriu meios para fabricar canoas e, com o tempo, vem inovando e reconduzindo suas práticas, adequando algumas tecnologias, entrelaçando "artefatos – concretos – e mentefatos – percepção, conceitos" como destacado por D'Ambrósio (2016):

> A realidade informa o indivíduo através dos sentidos. Claro, os sentidos são diferentemente desenvolvidos e aguçados de indivíduo para indivíduo. Cada indivíduo capta da realidade informações distintas e processa essas informações por um mecanismo até hoje não desvendado pelas ciências. Isso permite a cada indivíduo definir estratégias de ação. Essa ação necessariamente se dá na realidade, modificando-a. A realidade assim modificada, informa o indivíduo no instante e o mesmo ciclo se repete (D'AMBROSIO, 2016, p. 77-78).

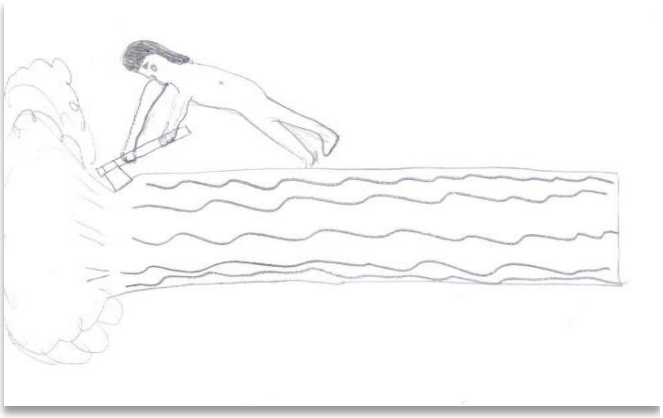
Nessa perspectiva, a prática de observar a natureza levou o povo *Iny* a desenvolver o ofício da fabricação da canoa usando troncos de árvores, utilizando o raciocínio para realizar seus objetivos, concretizando suas ideias para atender às necessidades de vivência e sobrevivência do momento.

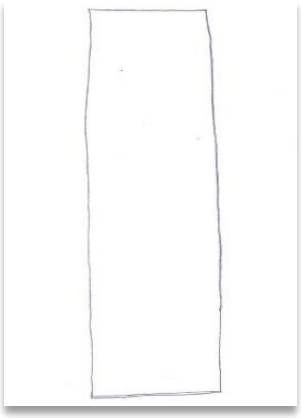
De modo geral, entende-se que é da mata que vem quase tudo que o povo *Iny* precisa para sobreviver. Então, esse ambiente evidencia-se também como local que desperta a criatividade e inovações do povo. Não ter utensílios tecnológicos da modernidade ou os utensílios usados pelos não indígenas não impossibilitou o povo *Iny* de idealizar, arquitetar e construir uma canoa. Entretanto, foi por meio da organização do raciocínio e pela curiosidade que impulsionou a criação de estratégias próprias para atender suas necessidades surgidas no cotidiano.

A singularidade do povo *Iny* é evidenciada pelo seu jeito próprio de viver, sendo notável o desenvolvimento de estratégias e técnicas resultantes da forma de pensar e viver no seu universo, incluindo os saberes e fazeres, conforme destacado por Silva e Severino Filho, (2018, p. 210): "dessa maneira, executam um projeto socioeducativo de acordo com os seus valores, vivências, convivências e experiências significativas acumuladas pelos anciãos e anciãs, ao longo dos tempos".

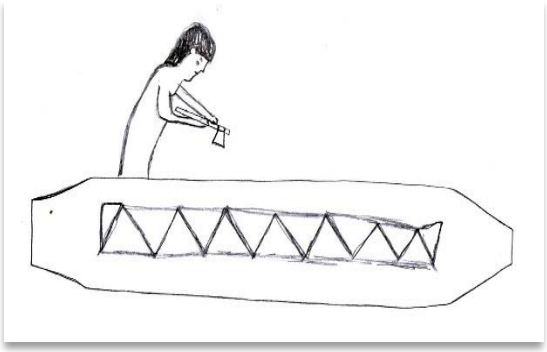
Nesse sentido, é na vivência diária que se constitui a organização social e cultural do povo *Iny* por meio dos artefatos e mentefatos D'ambrosio (2001) que acarretam práticas inovadoras dos saberes e fazeres de origem, atendendo a um problema grupal. Ao relatar o processo da construção da canoa (ver a seguir, na figura 21), *Kobiheti* dispõe de conceitos etnomatemáticos, explicando da sua forma e usando linguagem própria. Então, a forma de produção aplicada à construção dos artefatos e mentefatos evidencia a prática de pensar para agir permeado pela observação, análise e reflexão.

Figura 21 – Processo da consgrução da canoa de madeira.

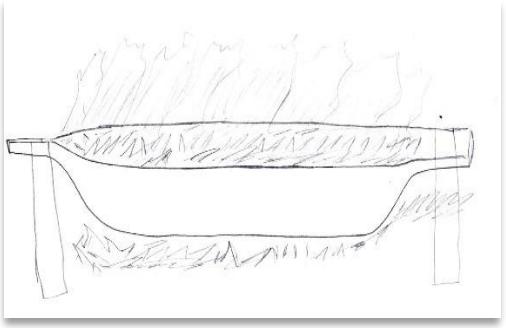




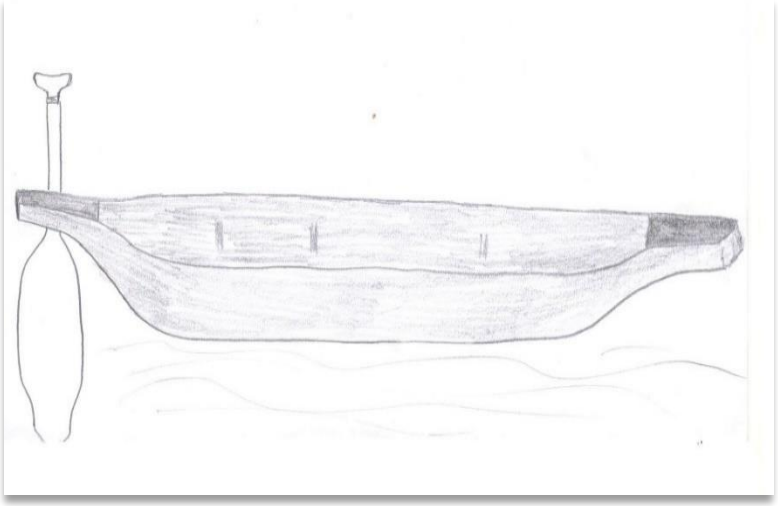
O primeiro passo para a construção da canoa é encontrar a árvore adequada, grossa e bem alinhada, geralmente o Landí, cortar o tronco com o machado e descascar.



Depois da retirada do tronco e descascar, risca o inicia-se a escavação unsando um machado e vai dando forma a canoa.



O próximo passo é pendurar a canoa sob duas forquilhas, coloca folhas secas e galhos de pau seco e ascender fogo para dá o acabamento final.



Após concluir todos os paços a canoa está pronta, então é coloca-la no rio, pois já está no ponto de fazer uso.

Fonte: Prof. *Kobyheti Beinari Karajá* -março de 2020.

4.4 A *Oworu* (roça) como espaço socioeducativo

No contexto *Iny*, a prática do cultivo da roça é vista como um espaço socioeducativo estruturado por uma rede constituída por mitos, ritos e cerimônias. Como mostram os relatos de Kawina, os seus antepassados, visto que eles moravam em acampamentos nas praias e às margens do rio Araguaia, a base de sua alimentação era caça, pesca e frutos e encontravam esses alimentos com facilidade onde estabeleciam suas moradias.

Com o passar do tempo, a alimentação ia ficando difícil naquele local, então, levantavam acampamento e iam para outro local, assim, mudando constantemente de lugar. Contudo, por meio das narrativas de *Kawina,* pude registrar o mito que dá sentido e premissas para origem do cultivo da roça, canoa, artesanatos e outros saberes, fazeres e costumes do povo *Iny*, e que pode se conferido a seguir:

Box 32: *Antigamente o povo Iny só se alimentava de hanarurà (batata) e haté (frutas). Um casal tinha 03 waritxoré (filhas), o waha (pai) casou uma delas com um budoé (veado) e ele só trazia capim para a casa, o sogro não gostou de comer capim e mandou ele ir embora e casou a outra filha com um txôtxô (pica-pau) e ele só trazia casca de pau para comer, o sogro também não gostou e também mandou ele ir embora e disse que queria outro tipo de comida. A filha mais nova olhou pra cima e viu uma takiná (estrela) mais brilhante no biburawetky (céu) e disse a seu waha que queria se casar com ela. Takiná ouviu e na madrugada veio até a Ijadokoma (moça), só que ela não gostou dele porque Takiná veio em forma de senadú (velho), ele ficou com muita vergonha e triste e sua irmã Imahyru ficou com muito dó de Takiná e disse que casaria com ele. Logo Imahyru ficou botó (grávida). Ele sempre saia para o mato sozinho e falava pra ninguém ir atrás dele, a kuladú (criança) já estava grandinha e ele continuou indo para o mato sozinho, um dia a criança ficou chorando e Imahyru o pegou e saiu atrás de Takiná e viu ele na beira do berohoky (rio Araguaia) tirando a fantasia de senadú, era um hãbu (rapaz) muito iruxerari (bonito) e ele já tinha feito hawó (canoa), narihi (remo) e já estava na béé (água), cocar, lahetô e outros enfeites, uma oworu (roça) muito grande na beira do behoky e tinha plantado milho, mandioca, batata doce, banana, inhame, amendoim, abóbora. Takiná ficou com vergonha e queria vestir a fantasia de senadú de novo, sua esposa disse que queria ele daquele jeito Inytymyra (jovem) e voltaram para casa. Sua cunhada, quando viu ele iruxerari (bonito), quis pentear seu cabelo, mas sua nadi (mãe) não deixou. Então, Imahyru contou tudo a sua família e eles ficaram muito felizes com o que ouviram, Takiná ensinou a eles como colher o que tinha plantado e guardar as sementes para plantar depois, a cozinhar e assar, ensinou a coletar bidé (mel), a pescar, a, caçar, a fazer weló (moradia), a fazer machado, faca e lança de pedra. Naquele tempo, os dias eram mais curtos, o Txuu (sol) demorava menos no biburawetky e a massa da mandioca estava demorando a secar, então a sogra reclamou falando que, como ele veio do biburawetky (céu), ele tinha que resolver esse problema para a massa secar mais rápido. Então, Takiná saiu e fingiu que estava morto e veio um monte de*

rara (urubu), então, ele pediu ajuda para o rara rei que voou até o biburawetky, passou por três estrelas como Takiná falou, encontrou e bateu no joelho do Txuu. Assim, com o joelho machucado, ele andava mais devagar e os dias ficaram mais compridos. Depois que Takiná ensinou tudo o que nosso povo precisava saber para sobreviver todo esse tempo, pegou sua wahawyy (esposa) e seu wariore waritxore (filho pequeno) e foram embora de volta para o biurawetyy. Hoje, o que nós Iny sabemos aprendemos com nossos antigos e vamos ensinando para nossos filhos e netos e olhamos para biurawetyy e vemos as três estrelas juntas mais brilhantes lá, que é a família de Takiná e seremos sempre agradecidos por tudo o que ele ensinou ao nosso povo (*KAWINA*, aldeia *Krehawã,* março de 2020).

De acordo com a narrativa acima, *Takiná* é um protagonista que faz parte da mitologia *Iny*, habitante da dimensão celeste que esteve na terra entre o povo *Iny* por um período, o tempo necessário para ensinar ao povo muitos saberes, fazeres e técnicas, os quais garantiram sua sobrevivência desde tempos milenares e que foram propagadas de gerações a gerações até a geração contemporânea, como: a prática de plantar roças, fabricar canoas, a capturar peixes, a confeccionar os enfeites, entre outros.

A partir da exposição do mito narrado por *Kawina,* que emerge o povo *Iny*, nos levando a compreender que, no seu universo, convivem com seres de diferentes cosmos e de diversas formas que influenciam no comportamento e na forma de viver e conviver dos *Iny* e que estão correlacionados aos rituais. Portanto, ao compreender o mundo *Iny*, com base na forma com que se relacionam com a mitologia, percebe-se que os subsídios míticos e naturais são urdidos entrelaçando-se concomitantemente com as narrativas e o modo como o povo convive no presente, com seus ascendentes e descendentes. Desse modo, para reiterar, seguimos com as narrativas evidenciadas por *Kobihety* (2020).

Box 33: *Quando os torí chegaram aqui na região, eles davam muitas coisas para gente que não era da nossa cultura, como: rapadura, açúcar, café, arroz, óleo, sal, fumo. Fomos convivendo com eles e fomos vendo eles fazer as roças grandes, as nossas roças eram pequenas, pois só tinha machadinha feito de pedra e não dava para fazer a oworu grande. Depois que os torí deu para nós machado, foice e facão começamos a fazer oworu grande, a gente plantava batata doce, mandioca, melancia, milho, abóbora, amendoim, maxixe, inhame, arroz e continuamos plantando até hoje. As oworu é para sustentar nossas famílias, principalmente, na época de ritual, quando vem muitos Iny de outras aldeias, mesmo tendo que comprar algumas coisas que não é da nossa cultura. Aprendemos fazer oworu com nossos avós, junto com nossos pais e hoje ensinamos nossos filhos, para quando eles tiverem a família deles poder plantar oworu para sustentar a família. Meu avô já falecido dizia que para fazer oworu precisa observar e escutar os sinais da natureza, que vai indicar os momentos certo para tudo e prestar atenção nas fases da lua, pois se fizer alguma dessas coisas na lua ruim, a oworu não dá uma boa colheita. Precisa escolher lugar na mata ou*

no cerrado onde a terra é preta, quando a gente vê a estrela solitária brilhando no céu ou quando o murici começa a florir, é um sinal que indica que é a época certa para roçar e derrubar a oworu e esperar o primeiro trovão que indica que já pode queimar a roça, pois logo a chuva chega para poder plantar as sementes. Antigamente, a terra era muito úmida, por isto só pegava fogo na parte derrubada e seca, tudo isso era bem respeitado e observado no passado. Hoje esses sinais não são mais muitos visíveis e o roçado pega fogo com mais facilidade, pois a temperatura está muito quente e se não tiver cuidado na hora de queimar o fogo se espalha e não conseguimos mais apagar (*KOBIHETI*, aldeia *Krehawã*, março de 2020).

De acordo com a narrativa do ancião, percebe-se a existência de uma composição mítica que deixa transparecer a forte ligação da influência lunar e dos sinais da natureza em todas as ações e decisões a serem tomadas ao fazer uma roça. O povo *Iny* é gerido fortemente por um pensamento mítico que conduz à organização e elaboração de circunstâncias do cotidiano no qual vivem e no que acreditam. O mundo *Iny* é regido por uma cosmologia formada por três dimensões, a celeste, a terrestre e a aquática, com diversos seres espirituais oriundos dessas dimensões, os quais concedem os saberes e fazeres do povo. Pois os saberes, fazeres e conhecimentos são oriundos dos mitos e ritos, os quais estabelecem os artefatos e mentefatos que dão sustentação para a sistematização dos saberes, fazeres e conhecimentos culturais dos aldeões. Nessa pespectiva, para os *Iny,* os seres espirituais e os animais são vistos como humanos e se relacionam entre si. Corrobornado com essa perspectiva Castro (2004) destaca que:

> As narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não humanos, em um contexto comum de inter comunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual (CASTRO, 2004, p. 229)

Portanto, nota-se que a prática de fazer o roçado e formar a roça, se sujeita à temporalidade que distingue a época certa para todas as etapas, desde a derrubada até a colheita dos alimentos. Nas narrativas *Iny* entende-se que, antes de terem contato com os *torí* o povo *Iny* já faziam roças pequenas por causa do machado pequeno. E com contato com os *tori*, aprenderam a fazer roças grandes porque lhes foi fornecido o machado de metal, facão e foice. Portanto, eles já conheciam a agricultura, só que era praticada de outro modo. Nenhum povo sobrevive sem produtos agricultáveis, então, com o passar do tempo vão adequando as práticas de cultivar e produzir o sustento das famílias, assim garantido a sobrevivência de seu povo.

Em vista disso, a vivência e convivência do povo *Iny* com os *tori* começa a assumir um novo formato, pois as narrativas permitem compreender que a prática do cultivo das roças

grandes viabiliza mudanças no ritmo da vida social e cultural e constitui uma rotina de trabalho entre os integrantes dos núcleos familiares. Contudo, mesmo os *Iny* aderindo à prática do cultivo de roças grandes e adotando o uso de artefatos, que não eram de sua realidade e obtendo algumas alterações em suas vidas, não deixaram de ser *Iny*. Contudo, com o passar do tempo vão se adequando conforme a dinâmica das reelaborações e transformações que acontecem com todos os povos do mundo quando entram em contato com outras culturas.

Desse modo, nas narrativas dos anciãos constata-se que, para iniciar o cultivo da roça na aldeia, aconteceu a motivação para compreender e executar o cultivo de roça e, consequentemente, acontece também incentivo e estímulo para ensinar as gerações futuras. Sendo assim, o sistema de difusão dos saberes e conhecimentos relativos à roça constitui-se quando o povo inicia a produção do seu próprio alimento por meio da produção de roças, incluindo todo o preparo da terra, plantar e colher, pois além da alimentação diária, esses mantimentos também são usados nos eventos culturais na comunidade, sendo associados aos saberes, fazeres inerentes aos rituais e cerimônias, agregando assim subsídios indispensáveis para edificar e constituir a identidade individual e coletiva do povo *Iny*.

A prática *Iny* do cultivo de roças está diretamente ligada com a ação espiritual e mítica que une o povo à natureza por meio do ouvir e interpretar os sinais do universo para o exercício de preparar a roça, o qual acontece por meio de uma forte ligação cósmica. Escolher o espaço, derrubar e plantar, de acordo com os ensinamentos dos mais velhos, determina aptidão e conhecimento para praticar os saberes, fazeres e técnicas para concluir essa atividade tão importante e necessária para o povo *Iny*, como podemos conferir na narrativa do ancião *KOBIHETI*:

Box 34: *Para fazer oworu, junta todo mundo da família, o avô, meu pai, tios, filhos, netos para fazer oworu, pois tudo o que colher é para o sustento de toda família. Quando chega a época de derrubar a mata para fazer oworu, reúnem-se todos os homens da família e vão caçar, pescar e colher frutos para alimentar bem e ficar forte para a missão da derrubada que é uma tarefa muito pesada. As mulheres da família se reúnem para fazer a comida e os homens preparam os equipamentos (machado, foice e facão). Após os homens estarem bem alimentados, seguem para a derrubada da oworu. Quando a derrubada está pronta, espera-se todo o mato secar e põe fogo deixando o terreno limpinho, no jeito de plantar as sementes que foram guardadas da colheita passada. Nós Iny, pensamos muito no outro, cada família faz a sua oworu e no tempo da colheita, se tiver alguma família na aldeia que a colheita não foi farta a gente divide o que colhemos com essa família, para que não falte alimento para eles. A cada ano, a oworu é feita em lugar diferente, pois a terra precisa descansar* (*KOBIHETI,* Aldeia *Krehawã,* março de 2020).

Diante da narrativa do ancião, compreende-se todo o processo do cultivo das roças, desde o período da derrubada até a colheita e o consumo dos produtos como uma prática comunitária, a qual garante alimentos para todo o núcleo familiar e ainda se compartilha com os núcleos que não tiveram uma colheita farta, garantindo assim, alimentos para todos da comunidade. Portanto, o espaço da roça se estabelece como ambiente que vai além da produção de alimentos, estabelece-se como espaço da partilha, solidariedade, coletividade e harmonia, garantindo o bem viver de todos os integrantes da comunidade.

Em vista dessa dinâmica da roça, além de cultivar diferentes espécies de tubérculos, ramas e cereais, outro fator positivo é a melhoria e variedade na alimentação do povo, uma vez que cada espécie de planta cultivada na roça tem um período de colheita diferenciado, por exemplo, o maxixe e o milho dão frutos após três meses do plantio, a abóbora e a melancia dão frutos com cinco meses, a batata doce e a mandioca só depois de um ano.

De acordo com Meggers (1977) e Posey (1983), as vantagens dessa forma de cultivo, utilizando as técnicas de derrubada, queimada e coivara destacam-se por apresentarem os seguintes atributos: desmatamento em pequenos lotes de terra de cada vez, prática essa que acontece anualmente e sua utilização é temporária, minimizando o tempo em que a superfície é exposta ao sol e a fortes pancadas de chuva; o plantio de espécies diversas, com alturas diferentes que reduzem o impacto do sol e da chuva sobre o solo, evitando a propagação das pragas. Tudo isso se constitui numa solução ecológica racional adaptada e praticada pelos Iny. Assim, a prática efetivada por meio do sistema de cultivo do povo *Iny* baseia-se no ciclo de nutrientes do solo contendo minerais que são mobilizados durante a queima, ficando disponíveis para as plantas sob a forma de cinzas na terra. Cada núcleo familiar tem suas roças e o seu espaço para cultivá-la, praticando o trabalho coletivo, tanto nas derrubadas quanto nas trocas de sementes e mudas.

4.5 *BEROKY* - Rio Araguaia no contexto *Iny*

No mito de origem do povo *Iny*, conforme explicitado na narrativa de *Kawina* (Box 01), consta que eles vieram das profundezas do Rio Araguaia, onde formavam a comunidade dos *Berahatxi Mahadu* (povo do fundo do rio). Lá o espaço era pequeno, mas eram felizes e tinham muita fartura, até um jovem *Iny* encontrar uma passagem e, por ela, veio até a superfície do *Berohoky* (Rio Araguaia) e, encantado com as belezas das praias e da natureza, com espaço bem amplo onde poderiam viver e conviver livremente, voltou e convenceu os demais virem com ele. Passado um tempo, já habitando a superfície d terra conheceram as doenças e a morte

e tentaram voltar, mas não conseguiram, pois *Koboí* deixou uma grande cobra na passagem e não puderam mais voltar. Então, se espalharam pelas margens do rio Araguaia formando várias aldeias

Em vista disso, o Rio Araguaia é substancial para o povo *Iny*, sendo que todas as suas aldeias estão constituídas às margens do rio. Não há registro escrito, nem na memória do povo e nem na mitologia algum indicativo da existência de aldeias *Iny* a não ser na extensão do Rio Araguaia e em seus afluentes, tendo as águas como uma das principais fontes de busca de alimentos. Os *Iny* tornaram-se exelentes pescadores e navegadores. De acordo com a narrativa de *Kobiheti,* os peixes de escamas e, principalmente, a tartaruga têm a preferência *Iny*, sendo os mais apreciados pelo povo. No entanto, o rio Araguaia passa por liberação sazonal, o que acarreta forte influência na captura dos peixes e tartarugas, conforme o nível da água, como destaca *Kobiheti*:

Box 35: *Lá pelo mês de setembro começa a chuva e o Berohoky começa a encher, lá pelos meses de janeiro e fevereiro o rio enche tanto que derrama, enchendo as impucas e encontrando com as águas dos lagos. Nessa época, os peixem saem do rio e vão para os lagos e vêm dos lagos para o rio em cardume, a gente vê de longe, são muitos peixes, dá para ver a água tremer. Nessa época, eles sobem rio acima para desovar. Nessa época, a pesca fica difícil, por estar tudo cheio, os peixes se espalham para as impucas e lagos, a água suja dificulta para os peixes verem o anzol e a comida fica muito fácil, então não querem as iscas, então, usamos redes para pescar. E para pescar tartarugas usamos boinha, um pedaço de buriti, linha e anzol, que também se torna difícil com a cheia, pois elas não gostam de lugares muito fundo e vão para os lagos, pois lá é mais fácil para encontrar comida, pois tem muitas frutas que caem na água, plantas molinhas e lodo. A partir de abril, a água começa a baixar e os bancos de areia começam a aparecer, as kotuni voltam para o rio. A seca é uma época de fartura, os peixes ficam represados nos lagos e em algumas partes do rio, daí a pesca é muito mais produtiva. Aprendemos com nossos avós e nossos pais a conhecer como os peixes agem e por onde eles andam, os peixes de escama vão mais por cima da água, os de couro vão pelo fundo* (*KOBIHETI,* aldeia *Krehawã* março de 2020).

No contexto *Iny*, os peixes e as tartarugas não só alimentam as famílias. Ao chegarem da pescaria, os homens separam parte do que conseguiram para alimentar as famílias e parte é vendida para os *torí,* os quais, ao longo dos anos de convivência, também adquiriram hábitos alimentares do povo *Iny*, principalmente em relação ao consumo da tartaruga. Com o dinheiro arrecadado, eles compram o que não têm em casa, como: frango, carne, bolachas, refrigerantes, arroz, farinha de puba, açucar, café, a gasolina para quando o local da pesca é muito longe, materiais para construir redes, linha e anzol, assim, realizam um planejamento financeiro de

maneira a garantir sua subsistência familiar.

De acordo com a narrativa do ancião, evidencia-se o domínio e a intimidade do povo *Iny* com as águas do Rio Araguaia, apresentando-se como bons conhecedores do seu ambiente de vivência, descrevendo-o como espaço de atuação e de conhecimentos do povo, sobretudo, em relação aos hábitos da fauna aquática. Desse modo, compreende-se o Rio Araguaia e seus afluentes como espaços socioeducativos dos *Iny*. Suas águas tomadas por correntezas e banzeiros apresentam uma relação íntima de constante diálogo com o povo *Iny* que habita às margens do rio, dando-lhes a liberdade de percorrer pelos múltiplos espaços desse, a partir da associação mítica sacra para o povo *Iny*.

Portanto, esses espaços se constituem por meio das relações do povo com o rio, para obter alimentos, para deslocar-se, para cuidado com o corpo, para transação entre os rituais, mitos e cerimônias, articulando-se artefatos e mentefatos. É também espaço de sintonia e comunicação com seres espirituais de outras dimensões, constituindo e firmando a identidade *Iny*, viabilizando subsídios, os quais estabelecem a cultura do povo. No entanto, o Rio Araguaia conta um histórico de luta pela sobrevivência dos aldeões, tornando-se lugar de origem de práticas ancestrais para as gerações presentes e futuras, estruturando-se como espaço socioeducativo do povo *Iny*.

Dessa maneira, a práxis decorrente do processo socioeducativo gerado nesse espaço aquático, reinventadas pelas condutas do povo no seu lugar de vivência e convivência vai desde a habilidade de locomoção pelo Rio Araguaia, até mesmo aos artifícios para conseguirem alimento às margens do rio, desde quando criança, que praticam essa atividade como diversão. Destarte, essa interação disseminando saberes e fazeres seculares permeados na cultura entre as distintas gerações, disseminando entre os mais jovens diferentes aprendizados, como: nadar, mergulhar, navegar pelo curso do rio e lagos, a remar enfrentando correntezas e banzeiros, lidar com seres míticos habitantes do Rio Araguaia.

Sendo assim, compreende-se o Rio Araguaia como espaço impulsionador de saberes, pois, devido à precisão de deslocamento e de trânsito pelo rio, o povo elaborou a técnica da fabricação da canoa, do remo e zinga. Para conseguir comida, arquitetou arco, flecha e lança para captura de peixes e caça. Também descobriu técnicas para navegar na época da seca pelas correntezas do rio e de manter a respiração embaixo d'água por mais tempo, concebendo um conjunto de experiências e de aprendizado ao longo da vida relacionadas ao *Berohoky*.

Então, no contexto *Iny*, o Rio Araguaia está inserido numa relação que ultrapassa seu espaço no mundo, alcançando outras dimensões além da terra, à medida que a história dos antepassados é resguardada e respeitada e difundida culturalmente. Assim, o conjunto das

atividades e exercícios realizados nos locais de vivência e convivência, relacionados com o rio, acontece numa conexão de respeito, obediência e domínio pelo espaço ocupado. Dessa forma, compreende-se que o Rio Araguaia, para o povo *Iny*, além de local de habitação, torna-se memória e recordação que se concebem nas paisagens, reconhecendo os espaços como sagrados, assim como as matas.

4.6 A aldeia e a territorialidade

Ao consultarmos no dicionário a palavra aldeia, vamos encontrar a seguinte definição: "Pequena povoação menor que uma vila". Ou ainda: "Povoação de indígenas; aldeamento: aldeia de índios". Mas esse não foi um termo atribuído às comunidades indígenas pelas próprias comunidades. Esse termo foi atribuído às comunidades indígenas pelos não índios após um processo muito duro e penoso em que os povos indígenas foram obrigados a se aglomerarem, a se aldearem em uma determinada porção de terra, já que a sua vida não era mais permitida.

Mas nenhuma dessas definições consegue dizer o que de fato é uma aldeia indígena. Longe de ser apenas uma pequena povoação, isto é, um aglomerado populacional menor que uma vila, uma aldeia indígena é um organismo vivo e cheio de vida onde as pessoas tecem uma teia cultural capaz de sustentar os saberes, fazeres e conhecimentos necessários para a pulsão da vida, vivência e sobrevivência do seu povo.

Conforme as narrativas de *Kawina* (2019), antigamente, na época do verão[6], eles moravam em abrigos temporários, na língua *Iny* são chamados de *Hawa*, normalmente armados nas praias. São barracas feitas com palhas de coqueiros babaçu ou piaçava, madeiras e cipós (ramos flexíveis de plantas para fazer amarrações) para protegê-los do sol forte e do sereno, sendo fáceis de serem montadas e desmontadas, pois as mudanças eram constantes, uma vez que ficariam naquele local somente enquanto a pesca, a caça e a coleta de frutos estivessem fáceis. No inverno, quando iniciava a chuva e a água começava a subir, desmontavam os abrigos e instalavam-se em regiões mais altas, fugindo do alagamento, até o verão chegar novamente.

Percebe-se que essa prática também era uma maneira de proporcionar a participação de toda a família nas atividades da captura de peixe, tartarugas, coletas de ovos de tartarua e tracajá, caçar e colher frutos e, consequentemente, os mais jovens conhecerem os lagos, rios e suas

[6] Época da seca entre os meses de abril a novembro, perceptível pela falta da chuva, sol forte e calor. Seu início é marcado por milhões de borboletas amarelas que, para os *Iny,* iniciam um novo ano e um novo ciclo, vento que embala as árvores e forma ondas nas águas, surgindo praias exuberantes e altos barrancos. Nesse período, as águas vão baixando, facilitando a captura de alguns peixes, como o pirarucu e tucunaré que se concentram nos lagos, lagoas e próximos às praias.

margens, lugares sagrados para o povo *Iny*, devido a sua forte ligação com o mito de origem. Portanto, essas ações demonstram os costumes e práticas que as famílias *Iny* realizam para reproduzir os saberes, fazeres e conhecimentos para garantir a alimentação e a sobrevivência de todos. Dessa forma, compreende-se essa prática como uma arte constituída de técnicas que compõem a cultura do povo por longas gerações.

Nessa perspectiva, compreendemos que é a sistematização dos saberes e fazeres do povo constituídos e reproduzidos pelos *Iny* no desenvolvimento de suas ações e atividades do cotidiano no decorrer de toda sua história. Tudo isso nos permite conhecer os processos de geração, organização e difusão do ser, saber, fazer e conhecimentos culturais. Contudo, *Kawina*, por meio de suas narrativas, nos apresenta o processo e as mudanças ocorridas com o tempo no modo de vida do seu povo.

Box 36: *Hoje moramos permanente em aldeias, mas ainda continuamos com a prática da pesca e acampamentos nas praias, nos lagos e nas beiras do Rio Araguaia. As mulheres e crianças ficam em casa na aldeia e os homens e rapazes vão pescar de canoas de madeira ou de voadeiras, alguns levam barracas de camping para dormir e outros dormem direto na areia da praia. Quando é pescaria de Kotuni (tartaruga) demoramos até uma semana fora da aldeia, quando chegamos separamos parte para nossa alimentação e a outra parte vendemos para os torí que vêm na aldeia comprar ou levamos na cidade. Com o dinheiro da venda de peixe e de tartarugas, compramos gasolina para ir pescar novamente e comida para nossas famílias. Além da venda de peixes e tartarugas, as mulheres fazem artesanatos e adornos como: brincos de missangas e de pena, pulseira, colar com sementes, esteiras, bolsas e cestas com a fibra do buriti, artitxoko e vendem, alguns torí vem aqui na aldeia procurar, outras vezes, elas vão vender na cidade. Nós, homens, fazemos cocar, lahetô, cestos grandes e vendemos, geralmente, quem compra mais nossas coisas são pessoas que vem de outras cidades, os torí daqui quase não compram. Com o dinheiro, compramos comidas, roupas, calçados* (*KAWINA*, aldeia *Krehawã*, março de 2020).

O desfecho desse diálogo demonstra mais uma vez que as situações enfrentadas no cotidiano da comunidade *Krehawã* determinaram a construção cultural do povo *Iny*, revelando a difusão e sistematização das práticas, saberes e fazeres entre distintas gerações familiares ao longo da sua história, que vão aprendendo e sistematizando na convivência diária com os familiares mais velhos. Percebe-se que a produção dos conhecimentos, que tangenciam os saberes, fazeres e práticas do povo, são frutos das experiências vivenciadas pelo grupo cultural em que estão inseridos. Nessa perspectiva, Gauthier (1998) evidencia que:

> [...] o saber é uma relação, um produto e um resultado: a relação do sujeito que conhece com seu mundo, o que é produzido pela interação entre o sujeito e seu mundo

> e o resultado dessa interação. O saber existe somente referido à situação cognitiva. Não pode existir nenhum saber em si. Daí podemos considerar que todo saber é uma relação. (SCHLANGER, 1978 apud GAUTHIER, 1998, p. 182)

Com isso, compreende-se de que forma os conhecimentos, saberes e fazeres se estabelecem em relação ao meio de convivência e à interpretação dos fatos do cotidiano e do desenvolvimento social, cultural e político do universo *Iny*. De acordo com Mignolo (2003), os conhecimentos estão entrelaçados de uma forma utópica com o epistêmico, o substancial e ocidental. Assim, tratando-se de saberes e fazeres tradicionais, referimo-nos à sapiência local constituída no cotidiano da comunidade, a qual está integrada à cultura e às práticas adquiridas e reproduzidas sem esforço para produzir esses conhecimentos. Diante dessa perspectiva, Santilli (2005) assevera que:

> Conhecimentos/saberes tradicionais são aqueles produzidos e compartilhados por comunidades locais, indígenas ou não, estes incluem suas relações com o território, entre outras; também incluem técnicas de manejo de recursos naturais (SANTILLI, 2005, p. 192).

De acordo a autora é importante também procurarmos compreender os saberes e fazeres indígenas, ou seja, a cultura deste povo e falando em saberes tradicionais e culturais inclui-se também a sapiência local, que está relacionada à cultura e a vivência social que surge e se constitui sem determinar esforço algum para a constituição e propagação desses conhecimentos.

Nessa pespectiva, ao longo da história, os *Iny* vêm acumulando experiências, técnicas, práticas e habilidades que garantem sua vivência, convivência e sobrevivência, constituindo, assim, o acervo de saberes, fazeres e conhecimentos do povo, os quais "se manifestam como modo de fazer e sistemas de explicações que respondem às necessidades e indagações sobre os fatos básicos da realidade: o indivíduo, a sociedade e a natureza (imediata, planetária e cósmica)" (D'AMBRÓSIO, 1999, p. 22).

A vida é resultante da dinâmica desses três fatos e a continuidade da vida, como fenômeno cósmico, depende da resolução e conservação desse triângulo, presente nas práticas e nos afazeres do povo. Nesse sentido, diante das narrativas *Iny* relatadas anteriormente, podemos perceber vigorosamente a relação do povo com o meio, com a natureza, com o cosmo e com a mitologia. Fundamentados nesta visão que apresentamos os saberes, fazeres e conhecimentos *Iny* na prática de pescar, caçar, dentre outras atividades que garantem sua sobrevivência. Em vista disto, continuamos com as narrativas, dando sustentação ao nosso trabalho.

Box 37: *Os torí chegaram na região e fomos tendo contato e eles foram conquistando nossa confiança e foram nos dando objetos da cultura deles que a gente não conhecia, como: alimentação (doces, rapadura, bolachas, carnes de vaca, arroz, feijão, óleo, entre outros), fumo, bebidas, machado, foice, facão, faca, panelas, cobertor, rede, anzóis, linhas, espingardas etc. Depois que conquistavam a confiança do povo Iny, os fazendeiros negociavam e transportavam para outro lugar fora do território onde queriam construir suas fazendas e a cidade de Luciara-MT. Onde é a cidade hoje era a aldeia dos nossos antigos, lá está o cemitério que tem muitos parentes enterrados, para nós é um lugar sagrado. Quando Lúcio Pereira Luz, fundador de Luciara chegou aqui e conquistou a confiança, convenceu o povo a mudar para este local que era Aldeia São Domingos e hoje chama Krehawã que fica uns três quilômetros da cidade. Foi assim que também aconteceu com o lago dos Veados, lá também morava outra parte de minha família e também tem o cemitério de nossos parentes. É um lago de muitas belezas, tem praia e a água é bem clarinha transparente. Era muito bom para pegar peixes, tartarugas, frutas e caça, por isso deram o nome lago dos Veados, é porque tinha muitos veados antes da chegada dos torí. Na época, os Iny não entendiam a cultura do torí e confiavam, quando foi para o Lúcio tirar os antigos lá do lago dos Veados, eles não queriam porque ali tinha os parentes enterrados e, para nós, onde tem um cemitério nosso é sagrado porque os espíritos dos mortos permanecem ali para sempre. Além dos materiais que ele deu para o povo, ainda prometeu cuidar do cemitério e quando quisessem podiam voltar para lá, só que isso nunca aconteceu, nunca mais puderam voltar para perto dos nossos mortos. Quando retirou o povo do lago, ele tornou dono da terra e depois foi vendendo para outras pessoas. Hoje, lá se tornou um ponto turístico onde vêm pessoas de muitos lugares para conhecer e visitar.* (*KAWINA,* aldeia *Krehawã,* março de 2020)

De acordo com as narrativas do ancião Kawina, atualmente, o sistema de moradia sofreu alterações. Ele destaca ainda que as aldeias foram instaladas em locais estáticos e que a ancoragem das aldeias se iniciou a partir da interferência dos não indígenas na região, geralmente, os fazendeiros que iniciam o loteamento de terras. Enquanto acontecia nosso diálogo, *Kawina* demonstrava um semblante de tristeza ao dizer que seu povo é puro, fácil de ser conquistado e enganado.

Contudo, percebe-se também que ao longo da história do povo *Iny,* por meio da aproximação com os não indígenas e também da ocupação da região, sinaliza uma mistura dos saberes, fazeres, práticas e conhecimentos culturais e, consequentemente, uma carência de alguns subsídios tradicionais dos *Iny.* Nesta pespectiva Ward (2001) elucida que no decorrer no tempo foi acontecendo alterações no modo de ser e de viver dos diferentes povos instituída por meio do convívio consecutivo entre sujeitos de distintas origens culturais.

Portanto, as narrativas de *Kawina* demonstram que o povo *Iny* foi desapropriado de suas terras de origem tradicionais, onde havia toda uma história cultural contida por saberes,

fazeres e práticas de vivências adquiridas pelos seus ancestrais, as quais garantiram a sobrevivência do povo até o momento da interferência do não indígena naqueles locais. Assim, o povo *Iny* se dividiu em grupos e passou a viver às margens do Rio Araguaia, reconstituindo seu modo organizacional e formando outras aldeias *Iny*. As cidades ribeirinhas como São Félix do Araguaia, Luciara e Santa Terezinha invadiram locais tradicionais de moradia e ocupação do povo *Iny*.

Com isso, essa mudança de *habitat* para fora de alguns locais de vivência e convivência do povo *Iny*, afetou diretamente as relações e o vínculo concebido no âmbito das condições de sobrevivência, como: ao acesso a pesca, a caça, a coletas de frutos, a busca da matéria-prima para confecção de esteiras e adornos, a busca por plantas e raízes para produção de remédios, a área para plantio, tipos de moradia, separação de linhagem familiar e, principalmente, dos cemitérios de seus antepassados. Porém, não afetou a organização dos rituais, cerimônias e festas culturais, os quais têm fortes influências dos mitos que dão sentido à organização sociocultural dos aldeões.

Como vimos, entende-se que, a respeito da desagregação dos *Iny*, pouco o povo pôde fazer no ato da desintegração do seu *habitat* e, posteriormente, para ter garantido seus direitos etnoculturais e territoriais. Portanto, careceu de direito à voz e dispositivos legais para intercederem por seus direitos. Então, tiveram que aceitar as condições impostas e reelaborar e aprimorar técnicas e métodos para garantir a sobrevivência física e cultural do povo.

Contudo, a história do povo indígena começa a ter sustentação jurídica de forma radical a partir da promulgação da Constituição de 1988, a qual garante ao povo indígena o direito de terem a garantia de suas terras reconhecidas e demarcadas pelo Estado. Entretanto, ainda diante das alterações na forma de pensar e de agir da nação determinada pela constituição, o poder político persiste apresentando uma conjuntura política que continua desrespeitando os direitos dos povos indígenas.

Então, nesse panorama, em conformidade com as narrativas dos anciãos apresentadas anteriormente e em consonância com o cenário contemporâneo, é que apresentamos as contendas do povo *Iny* pelo enaltecimento dos saberes, fazeres e práticas tradicionais, os quais concebem a vitalização dos conhecimentos e experiências, evidenciando a ancestralidade, o socioculturalismo, o universo cósmico e mitológico que une e sistematiza as características do povo *Iny*.

Com isso, percebe-se que, mesmo com uma íntima convivência com a sociedade externa e contato com a cultura não indígena para adquirir meios de sobrevivência como compra de mantimentos, combustível, agasalhos, roupa, utensílios domésticos e requerer seus direitos,

o povo *Iny* mantém seus costumes tradicionais e culturais, como: a língua materna forte, uma densidade na execução dos rituais, a prática da pesca, caça, coleta de frutos, plantação de roças, confecção de adornos e artesanatos, os trabalhos com argila (bonecas e vasos/potes), as pinturas corporais, dentre outros.

4.7 Organização política, social e a cultural *Iny*

Desde o início de sua existência no mundo, o povo *Iny* possui uma forma própria de organização social, cultural e política. Essa forma de organização vai passando de geração a geração, assim, os mais velhos vão difundindo os saberes, fazeres, técnicas e conhecimentos tradicionais aos seus descendentes do presente e do futuro, não interrompendo essa linhagem desse processo socioeducativo.

Um aspecto que se destaca como uma forte organização política e social da comunidade *Iny* é a escolha dos caciques, sendo atualmente dois caciques na comunidade. Esse fenômeno acontece desde há muito tempo como uma forma de organização e divisão dos trabalhos na aldeia. O cacique é tido como chefe, uma das lideranças mais respeitadas da aldeia, o qual se torna responsável pelas relações sociais e de dar encaminhamento nas decisões coletivas de forma a garantir a segurança, o bem-estar e o bem viver dos moradores.

Desse modo, o cacique é o responsável por todos os contatos e articulações que diz respeito à comunidade com a sociedade externa, organizações exteriores, como: FUNAI, SESAI, ONGs, instituições de pesquisas, universidades e demais entidades, mantendo, assim, um equilíbrio entre as relações com os não indígenas. Por meio da narrativa de *Kawina*, discorremos como acontece o processo de escolha e atuação do cacique na comunidade:

Box 38: *Antigamente, o povo era comandado por um pai de família que tinha boas qualidades, como: família grande, ser trabalhador, colocar oworu (roça) grande, saber fazer hawó (canoa) e narihi (remo), saber pescar, caçar, andar pelas matas, ser bom para os outros e dividir as comidas que tem. Era essa pessoa que tomava todas as decisões dentro da aldeia e quando já estava bem senadú (velho) passava para os filhos, que passavam para os netos, que passavam para os bisnetos e assim continuava. O tempo foi passando e as coisas foram mudando, essa pessoa continuou para cuidar de tudo referente à cultura e costumes tradicionais, pois ele tem uma comunicação direta com os seres espirituais. Este é chamado de wedú (cacique/chefe tradicional). E passou a eleger o cacique para administrar a aldeia. A escolha desse cacique acontece por meio de votação pela comunidade, assim como acontece na política do torí na votação para prefeito e vereador. Após ser eleito, o cacique toma posse do cargo e passa a ter o comando da aldeia e todas as decisões a serem tomadas, ele convoca a participação de toda a comunidade para reuniões que acontecem no pátio da aldeia ou no ginásio de esporte para proteger da chuva e do sol com o objetivo de*

> *decidirem as coisas de forma coletiva. Quem tem interesse a ser cacique, se candidata e a comunidade vota escolhendo quem tem o melhor perfil para essa função. Então, geralmente ganha a pessoa que tem família grande e que se destaca na comunidade. Antigamente, o cacique era mais atuante na aldeia, tratava dos problemas e de qualquer situação, pois a FUNAI era mais presente e atuante nas comunidades indígenas e dava suporte para os caciques trabalharem, nessa época, as coisas eram mais fáceis para nós. Os caciques viajavam e conseguiam recursos para a comunidade e investimento na saúde e na escola para melhorar nossas vidas na aldeia. Hoje em dia, o cacique continua sendo escolhido pela comunidade por votação, só que perdeu a força, não tem como fazer muita coisa pela comunidade e a FUNAI não dá suporte como dava antigamente, assim não tem nem como viajar em busca de melhorias para nosso povo. O tempo para exercer a função de cacique não é estipulado, enquanto o povo está satisfeito ele continua. A mudança de cacique acontece por dois motivos, ele pode não querer mais e pedir para sair, ou se a comunidade estiver insatisfeita e pedir a troca.* (*KAWINA,* aldeia *Krehawã*, março de 2020*)*

Partindo da perspectiva das narrativas, o cacique/chefe tradicional, também chamado de *wedú*, governa toda a parte dos eventos tradicionais principalmente o ritual *Hetohoky*, concebido como o maior e mais extenso ritual do povo *Iny*. É o *wedú* quem determina as datas de início e término de cada ritual e demais atividades culturais e tradicionais que acontecem coletivamente na comunidade. O cacique tradicional tem perfil único e segue uma linhagem familiar propagada às gerações futuras, como é apontado pelo atual *wedú*, (chefe tradicional).

A sucessão de um cacique tradicional é cuidadosamente planejada. Ainda quando criança, o menino é escolhido e treinado para ser o seu sucessor, recebendo o nome de *Ióló* e quando se torna chefe tradicional, torna-se *wedú*. Após se tornar *Ióló*, o menino passa a ter comportamento diferenciado, não pode sair para brincar com as outras crianças, passa a exercer atividades na *hetokrè* (casa dos homens) e a participar dos eventos culturais junto com o *wedú*, sendo respeitado e reverenciado pela comunidade.

Se porventura no decorrer do ritual, o *wedú* morrer e o *Ióló* não estiver preparado para assumir o cargo de *wedú*, o grupo de homens nomeia outra pessoa para conduzir o evento, caso não tiver, buscam em outra aldeia, desde que seja da mesma linhagem familiar. Essa função não é permitida a qualquer pessoa, o *Ióló* é escolhido por seres espirituais a partir de habilidades específicas já desenvolvidas no dia a dia.

Dentre a organização política e social da aldeia *Krehawã*, destaca-se também a formação do *pajé* ou *hàri* na língua *Iny*, o qual é conhecido como líder espiritual possuindo forte ligação com os seres cosmológicos e entidades protetoras do seu povo. O pajé também é conhecido como curandeiro, xamã e raizeiro, prestigiado por possuir conhecimentos culturais históricos assimilados por seus antepassados fazendo uso de plantas, erva, rezas e rituais para tratamentos de cura das pessoas, tanto físicas quanto espirituais.

O *hàri* é respeitado e reverenciado por todos os aldeões, desde os mais velhos até as crianças, tendo sua presença importância vital nos rituais e nas cerimônias tradicionais. Por meio dos ritos e mitos, o *hàri* mantém comunicação com as forças da natureza, com os mortos e animais que vivem em outras dimensões cosmológicas, conectando com o outro mundo, utilizando toda o conhecimento que adquiriu durante uma vida de ensinamentos.

De acordo com a cosmologia do povo *Iny,* acredita que existem dois mundos. Nos rituais, o pajé faz contato direto com os seres cosmológicos e a natureza formando um elo entre ambos, uma vez que acreditam que as doenças são causadas por fatores cósmicos. Para isso, celebram seus rituais buscando a cura de quaisquer atos que possam anular de alguma maneira algum ato inapropriado que a pessoa possa ter cometido. A narrativa a seguir nos apresenta com mais detalhe a respeito do perfilamento do *pajé.*

Box 39*:* *Existe um hàri do mal que joga flecha (feitiço) nas pessoas e um harí do bem que possui sabedoria nas mãos, que sabe todos os remédios para curar as doenças do povo, assim como os espíritos de Aruanã que são muitos, daí eles se dividem entre os do bem e os do mal. Quando um espírito de Aruanã acha a pessoa iruxexari (bonita), ele joga flecha (feitiço) e aquela pessoa fica doente e ele começa a se comunicar com ela por meio dos sonhos. A pessoa dorme e os espíritos vêm no sonho e mostram as coisas para ela, as raízes para fazer remédio para curar alguém doente, ensina a desenhar as roupas e as máscaras para os Aruanã usar nos rituais. Quando o Iny se torna hàri, ele pode escolher se quer ser hàri do bem ou do mal, daí, depois da escolha ele vai aprender a ser hàri com os Aruanã, se ele se recusar, ele fica doente e nada cura até ele morrer*. (*KOBIHETI,* aldeia *Krehawã,* 2021)

A partir dessa narrativa do ancião acima, percebe-se que existem dois tipos de pajé na aldeia, o pajé que se ocupa exclusivamente em fazer o bem para as pessoas; enquanto o outro pajé tem características punitivas e por isso é muito temido pelas as pessoas. No contexto sociocultural do povo Iny é notório o trabalho e desenvoltura do pajé que se dedica em fazer o bem às pessoas da comunidade. O pajé do bem é conhecido e reconhecido pela comunidade por suas habilidades em proporcionar a cura física e espiritual, salvar vidas das pessoas, fazer remédios com plantas e raízes por meio de forte comunicação com a natureza e seres cosmológicos de outras dimensões.

Portanto, compreende-se que, na cultura do povo *Iny,* o pajé ocupa a função de representante espiritual com forte atuação nos rituais e no cotidiano da vida do povo no que tange aos conhecimentos tradicionais, e, especialmente, na incumbência de curar as doenças espirituais, habituais e corriqueiras.

Dessa forma, consecutivamente, o pajé atua como protagonista da cultura do povo, proferindo os saberes e fazeres nos espaços socioeducativos da comunidade, como a conservação da linguagem de origem e da práxis cultural e a prática xamânica.

Os pajés e caciques/chefes tradicionais realizam articulações com a finalidade de planejar e organizar os rituais e eventos culturais com outras lideranças da aldeia e de outras vizinhas. A princípio, antes de reunirem-se com os homens, já tiveram revelações por meio de visões espirituais e da forte ligação cósmica.

Nesse sentido, o pajé é reverenciado independente de ser pajé do bem ou do mal ou do gênero. Em muitas aldeias, há mulheres que se destacam nesse ofício, o qual compete curar enfermidades ou doença difíceis de serem curadas. No período da imersão, pude acompanhar um fato insólito que me permitiu desconstruir o conceito de que só existia pajé do gênero masculino, pois, em todo esse período de convivência com o povo *Iny*, nunca havia visto e nem tive a curiosidade de querer saber.

Num dia normal nas visitas rotineiras, cheguei à casa da *Mahalaru,* como de costume e vejo todos tensos e apreensivos. Sem entender muita coisa, sentei meio afastada e fiquei observando o movimento. Então, *Habexiru*, irmã da *Mahalaru*, vendo que não estava entendendo o que estava acontecendo se sentou perto de mim e começou a explicar o que estava acontecendo para que eu me inteirasse da situação.

Box 40: *Já tem algumas semanas que minha sobrinha Xirú está muito doente, não come, o que come vomita, está muito fraca e emagrecendo, todos têm medo dela morrer. Minha mãe já deu todos os remédios que ela sabe e não melhorou, minha irmã Mahalaru levou ela no médico e o médico fez todos os exames e não acusou nada, só acusou que ela está botó (grávida). Então, como aqui não tem hàri (pajé), buscou em outra aldeia nossa prima que é hàri. Ela falou para nós que Xirú está com flecha (feitiço), que o espírito do Aruanã achou-a muito ixuxerari (bonita) e flechou ela, agora ela é hàri. Então, vai fazer o ritual de hàri junto com os espíritos de Aruanã para ela ficar curada e depois que ela ficar curada, ela pode escolher se quer continuar com os ensinamentos dos Aruanã pra ser uma hàri ou não. Ela já sonhou e está desenhando as máscaras e as roupas dos Aruanã igualzinho do sonho, e logo depois do ritual, ela vai ficar boa. Quando acontece do hàri não dar conta do caso aqui na aldeia, a gente pega a pessoa flechada e leva para outro hàri em outra aldeia e a pessoa fica na sua casa o tempo que for preciso para ficar boa, porque nem todo pajé tem o mesmo poder.* (*HABEXIRU,* aldeia *Krehawã*, março de 2020)

Sentindo-me bem aceita no local, passou a ser minha rotina de todos os dias para acompanhar os acontecimentos, procurando ser discreta o máximo possível. *Xirú* ficava dentro do quarto, quem tinha acesso era somente a mãe, avó, tias e a pajé. Sempre quando ela chegava

rezava ao “pai do céu” o seu espírito como pajé, sendo ele quem lhe apresenta, por meio de sonhos ou visão, quais as ervas e raízes usar no tratamento da pessoa enferma ou flechada.

Conforme a narrativa de *Habexiru*, entende-se que, mesmo sendo pajé, nem todos tem o mesmo poder espiritual, comunicação com o cosmo e visão de curar. As poucas vezes que vi *Xirú* fora do quarto, era quando ia ao banheiro. Percebia, nitidamente, seu aspecto doentio, cor amarelada, pálida, fraca, pois, para andar, precisava da ajuda de alguém para apoiar. Em questão de poucos dias, sua melhora já era visível, já estava se alimentando, caminhando sozinha e já estava desenhando as roupas e as máscaras dos Aruanã conforme tinha sonhado. O seu esposo levava os desenhos para a casa do Aruanã para confeccionar as vestimentas para o ritual de iniciação de pajé.

Quando tudo estava pronto, aconteceu o ritual, os espíritos do Aruanã vieram até a casa buscar *Xirú*, ela, na companhia da prima pajé, da avó e da tia, seguiu para o pátio no centro da aldeia. A mãe não conseguiu acompanhar, pois chorava muito e falava que tinha medo de algo dar errado e a filha dela morrer. Todos reunidos em volta, os Aruanã cantavam misticamente, depois abraçaram a pajé, a avó, a tia e depois *Xirú*. Abraçavam, erguiam do chão e rodavam com elas suspensas, alguns momentos de silêncio, outros, eles falavam algo na língua, porém, não eu conseguia interpretar.

Aos poucos, todos foram se retirando do local em silêncio e retornando para suas casas pois, já era noite e a escuridão tomava conta da aldeia. Nos próximos dias, sempre estava por ali na casa da *Mahalaru* e sempre via *Xirú* se fortalecendo a cada dia e sua barriga crescendo e, meses depois, ela deu à luz a uma criança linda e saudável. *Mahalaru* contou que *Xirú* é pajé, porém não quis continuar na formação com os espíritos, como ela tem o esposo e as crianças pequenas, ela quer se dedicar somente à família.

O pátio da aldeia institui-se em espaços significativos para a comunidade, uma vez que é nesse espaço que discorrem as ações culturais do povo. Nessa perspectiva, o cacique tem a função crucial, a qual é perpetuar as normas, regras e bem viver do espaço e em toda a aldeia. Com o passar o tempo, essa estruturação vem mudando constantemente e outras organizações vão surgindo, outras possibilidades de articulação entre a aldeia e outras instituições externas.

Em relação à organização social da comunidade, de acordo narrativas do ex cacique Kawuina, esta é composta também pelo Conselho de Saúde e Conselho de Educação, tendo *Iny* como integrantes. Quando se trata de organização social, a aldeia *Krehawã* caminha simultaneamente com a política externa exercida pelos *torí*. Com o passar do tempo, os *Iny* começaram a se interessar pela política partidária e vêm lançando nomes para concorrer ao legislativo municipal e já elegeram três candidatos *Iny* da comunidade. O primeiro foi Carlos

Waximauri, o segundo foi Leonida *Teluira* e a terceira foi Dilma *Berixa*. Isso trouxe muita alegria e esperança aos *Iny*, visto que o povo certifica que a política partidária é importante.

4.8 ESPAÇOS E APRENDIZAGEM: Rituais e divisão de trabalho por gênero

Como vimos anteriormente, *brotyrè* é uma prática fortemente exercida na cultura *Iny,* fazendo parte de todos os rituais da comunidade, estando presentes tanto nos rituais domésticos quanto nos rituais dos espaços externos. Essa prática agrega as crianças a uma linha de parentesco ascensionária, produzindo uma comunidade substancialmente expandida.

Todos os rituais acontecem em casa, no espaço familiar, exceto, o *Hetohoky* que se inicia em casa, porém tem dimensão estendida ao pátio e à *Hetokrè,* também conhecida como Casa do Aruanã ou casa dos homens. Dentre os rituais realizados pelo povo *Iny,* destacam-se os principais: o *Idjadokomy* (ritual de iniciação feminina), o *Hetohoky* (ritual de iniciação masculina) e o *Kuladubyrena* (ritual da primeira alimentação da criança). Contudo, entende-se que os rituais são conjuntos de situações que acontecem dentro do contexto *Iny* para dar ao sujeito alteridade na passagem de uma fase da vida para outra e sua integração na comunidade.

Para a realização dos rituais da cultura *Iny,* alguns itens são considerados muito valiosos e não podem faltar de forma alguma, porém, a sua aquisição não é comercializada envolvendo a conversão em dinheiro. Sendo eles: *Kuè* ‘presa de capivara’, a *kowodí* ‘resina de almescla’, *waká ‘*penugem do mergulhão’, *adedura ‘*pena de arara’, *bkyrè* ‘esteira’ e *tarí ‘*óleo do coco tucum’. Esses itens são adquiridos ou ganhados como forma de *brotyrè* que, para nós, torí, significam presentes. Dentro das normas culturais do povo *Iny,* não é permitido fazer um *kuè* ‘brinco’ para seus filhos com uma presa extraída pelo próprio pai. O *kuè* deve ser feito com uma presa ganha como *brotyrè* por algum parente da criança, geralmente, os tios.

Eesses seis itens são considerados importantes e de muito valor para o povo *Iny*. Por isso, são oferecidos como *brotyrè* para conseguir algo também de valor em troca. Quando nasce uma criança, geralmente o primeiro filho, alguém vem e traz um desses itens e entrega à avó para que seu neto seja enfeitado no ritual da primeira alimentação. Assim também acontece quando se aproximam os rituais da *Ijadokoma* e do *Hetohokã,* para os quais esses itens são fundamentais para a confecção dos adornos. Então, em reposta, a avó ou a mãe pergunta o que a pessoa está precisando e o que ela quer em troca. Geralmente, eles pedem algo considerado valioso, como celular, esteira, botijão de gás, geladeira, fogão, cadeiras de fio, televisão, ventilador, entre outros objetos, que só serão entregues depois que acontecer os rituais.

Toda festa cultural demanda uma série de itens, rituais e ornamentações corporais, necessitando de conhecimentos específicos, como também da aquisição de matérias-primas. Na cultura *Iny*, os afazeres são diferenciados, de acordo com o gênero. Assim, o que compete às mulheres são: trabalho com argilas (potes, panelas e *aritxoko* 'bonecas de barro'), o trabalho com linha de algodão (*dexí*, *wlairí* e d*ekobutè*), trabalho com *etehô* (fibras do olho da palmeira buriti-cestarias e esteiras), adorno com penas (*kuè* e *lorilori*), trabalhos com missangas (*maraní*, *noronsã*, *nôrôsasó,)*, *wetakana* (saia confeccionada com a fibra de *itxòrò a nõnati*, uma bromélia conhecida como abacaxi de raposa, usada pelos homens nos rituais), *tuú* (um rabicho espécie de tapa sexo que as mulheres usam para dançar no *Hetohoky*, feito da fibra de uma árvore), pintura corporal, colocação de penas no corpo, o preparo de tintas e de toda a alimentação para servir nas festas.

Aos homens compete o trabalho com madeira, como: canoas, remo, bordunas, arco, flechas, *korixá* (banquinho de madeira para o *Jyrè* sentar em seu ritual *Hetohoky*), confecção dos cestos maiores usando palhas de coqueiro, *koji* (cocar usado pelos homens casados e com filhos, feito com pena de arara), *haretô* (enfeite com pena de jaburú usado nas costas pelos *weryrybò* 'rapazes sem filhos'), *hurinã* (um cocar maior feito com pena de jaburu, arara e mergulhão, adorno usado na cabeça dos pré-adolescentes) e *latenirá* (capacete plumário usado na cabeça do *Jyrè* em seu ritual de iniciação); retirar, carregar e levantar o *Tòò* e *hererawokuti* (construção feita no pátio do *Ijoína* para o ritual *Hetohoky*).

Segundo a cultura *Iny*, o ritual *Hetohoky* é "liberado" quando algum familiar como, pai, mãe ou tios do menino que irá passar pelo ritual e ficar rapaz "pagam" a festa para o cacique/chefe tradicional, assim se tornando "donos" da festa no ano vigente. O pagamento é feito em forma de doação de bens materiais considerados de valor dentro da cultura. Antigamente, eram doados itens culturais valiosos como canoa, pilão, arco e flechas etc. Nos dias atuais, devido à aproximação com a cultura externa e o que são vistos como objetos de valores são celulares, cama box, ventilador, televisão, geladeira, fogão, freezer, bicicleta, entre outros. Nesse sentido, a narrativa de *Tiberú* nos traz detalhes que possibilitam melhor compreender esse processo.

Box 41: *No início desse ano, minha mãe me disse que queria fazer a festa do meu sobrinho Arikina que tem oito anos. Quando foi no mês de junho, eu comprei uma cama de casal box bem grande, das melhores que têm e dei de presente para o wedú (cacique/chefe tradicional), com isso, a minha família virou "dona" da festa (ritual Hetohoky), mas tem outros meninos que também vão virar rapaz aqui na aldeia, mas nós que somos os "donos" e tomamos todas as decisões junto com o wedú. Na nossa cultura é assim, quem der primeiro um presente para o wedú é que se torna dono da festa, tem que ser um presente bom e de*

> *valor, como: cama box, sofá, geladeira, fogão, freezer, voadeira, motor, presentes assim. Depois que o wedú liberou a festa, começou chegar os Aruanã e toda semana eles saem para dançar e quem decide o dia deles sair é a minha mãe junto com o wedú e nós e as outras famílias dos meninos que estão participando do ritual de iniciação para virar rapaz somos obrigadas a mandar comida para a casa do Aruanã todos os dias em que eles vão dançar, até acabar o ritual. Temos que dar comida também para o povo que vem de outras aldeias para dançar e lutar no final do Hetohoky e disputar para derrubar o Tóó, é muita gente, é muito gasto, mas isso para nós é motivo de alegria para a família, pois quem faz Hetohoky mostra que ama a criança.* (*TIBERÚ,* aldeia *Krehawã,* agosto de 2019)

Conforme narrativa acima, quando *Tiberú* usa o termo "donos", percebe-se que é no sentido de que a família se torna provedora e organizadora de todo o ritual *Hetohoky,* após presentear o cacique/chefe tradicional. Nesse sentido, ocupam a função de líderes, porém, contam com a participação de toda a comunidade para exercer os trabalhos coletivos no decorrer do ritual. Eles, como provedores do ritual junto com o cacique tradicional, são quem tomam as decisões e dão os encaminhamentos para o andamento dessa festa tradicional, da qual tive a honra de acompanhar todo o percurso do início ao fim, com duração de oito meses, no período de julho de 2019 a março de 2020.

Então, tornando-se provedores da extensa festa cultural, a família já inicia os preparativos para o ritual *Hetohoky*. A mãe do menino começa a fazer suas esteiras, se caso a mãe não souber, a avó e as tias fazem. A confecção da esteira é muito demorada, durando de dois a três meses para ficar pronta, depende muito da habilidade de quem está fazendo e a disponibilidade da matéria prima, a ceda do buriti. Compete ao marido ou tios da criança buscar a matéria-prima para confecção da esteira, o *etehõ* (olho de buriti) e o *kyná* (fruta para tingir as fibras do *etehõ*). A princípio, elas separam toda a seda encontrada na palha do olho da palmeira, depois levam-na ao sol para murchar e, após, tingem uma parte da seda, utilizando a tinta do *kyná* amassado e fervido numa porção de água para fazer os detalhes da esteira, como mostram as imagens (Figura 21) a seguir:

Figura 22 - Retirada da seda da palha do “olho” da palmeira buriti e processamento para o trançado da esteira



Extração da fibra do Atehõ.



Tingimento da fibra do Atehõ.



Confecção da Bikire



Construção da Bikire



Grafismo da Bikire



Grafismo da Bikire

Fonte: Arquivo pessoal da autora - 2019.

Portanto, mesmo a confecção da esteira sendo uma atividade diária importantíssima e necessária, a mulher não deixa de executar seus afazeres domésticos, como cuidar da família, cozinhar, cuidar das crianças, organizar a casa, lavar as roupas, buscar lenha, entre outros. Entretanto, é importante destacar que a mulher não trabalha exatamente sozinha. A mãe, que é considerada a chefe do espaço familiar, sempre recebe ajuda das filhas solteiras nas atividades domésticas e das mulheres da casa na confecção dos adornos.

No entanto, é comum o compartilhamento da confecção da esteira com outras mulheres do mesmo núcleo familiar, como por exemplo, uma avó, uma tia ou uma prima. Porém, a ajuda é recebida somente na parte neutra da esteira, na qual não haverá grafismo colorido, pois essa parte fica sob a responsabilidade da artesã principal que iniciou a tecelagem, parte essa considerada a mais difícil e trabalhosa do trançado da esteira. Geralmente, são confeccionadas duas ou mais esteiras para os rituais, uma pela mãe ou avó materna e a outra pela avó paterna, as quais serão utilizadas no ritual da criança.

Desse modo, percebe-se uma divisão do trabalho para poder conseguir confeccionar todos os objetos necessários para a realização do ritual em tempo hábil, uma vez que, a *bkyrè*

(esteira) não é o único item necessário para o ritual, visto que ainda é da responsabilidade da família materna, geralmente da mãe, avó ou tias, a confecção dos demais itens para adornar a criança para seu ritual, como: o *dexí* (bracelete de algodão com feixe de pena de arara ou atilhos de barbante, formando uma franja pendurada usado nos braços), o *wulairi* (uma cortina com franjas cumpridas usada em volta da canela, abaixo dos joelhos, cobrindo a canela) e o *dekobutè* (uma tornozeleira de linha de algodão usada no tornozelo).

Tais adornos são confeccionados, utilizando barbante de algodão cru, depois tingidos com tinta vermelha feita da semente do *wokohyhy* (urucum). Incluem-se também os *kué* (brincos confeccionados com a presa da capivara, pena de arara e o talo da pena do gavião). Para o pescoço, o *marani* (colar de miçangas coloridas, formando grafismos), *kòtità* (um colar de miçanga com várias voltas usado junto com o *maranî*), o *lòru* (um cordão confeccionado com linha de algodão tingido de preto, usado no pescoço com as pontas penduradas nas costas ou nos braços) e a *wetkana* (saia confeccionada com a fibra do *itxòrò anõ nati*, bromélia nativa em áreas alagadas às margens do rio, também conhecido como abacaxi de raposa e penas de arara e periquito), conforme mostram as imagens a seguir:

Figura 23 - Confecção da *wetkana (saia)*



Itxòrò Anõnati.



Preparação Itxòrò Anõnati.



Preparação da Itxòrò Anõnati.



Fibra da Itxòrò Anõnati.



Confecção da watakana.



Watakana finalizada.

Fonte: Arquivo pessoal da autora – fevereiro de 2020.

A *wetkana* também é um adorno muito importante para a cultura *Iny*, porém é usada somente pelos homens nos rituais e eventos culturais da comunidade. No período da imersão, senti alacridade em acompanhar todo o processo da confecção da *wetkana* realizado pelo grupo feminino. As mulheres são quem confeccionam as *wetkana* dos homens dos seus núcleos familiares, visto que os homens buscam a matéria-prima e entregam-lhes para iniciarem o processo, pois é uma prática demorada.

A princípio, escolhem um lugar com a melhor posição para ficarem confortáveis, vão pegando as varetas por unidades e apoiam sob uma base firme e batendo com um objeto pesado, pode ser um ferro ou um pedaço de pau. Na medida em que vai batendo a vareta, ela vai se transformando numa fibra e vão colocando num recipiente com água para eliminar um líquido que se solta do vegetal. Caso não se realizar esse processo, a fibra ficará escura e manchada. Depois, levam-nas ao sol e esperam secar e, depois de um tempo suficiente para secar, já está no ponto de iniciar o processo de tecelagem da saia.

Para cada ritual que for acontecer, são confeccionados novamente todos esses itens mencionados para uso exclusivo da criança, pois reutilizar itens que já foram usados anteriormente em outros rituais não é bem visto pela comunidade. Se isso acontecer, a família é estabelecida como *ihitiro*, o que quer dizer "pão-duro", "mão-de-vaca" e preguiçosa, não quer ter trabalho, o que é considerado como algo muito ruim dentro da cultura *Iny*. É comum, no encerramento do ritual, as pessoas pedirem para a avó e a mãe da criança que passou pelo ritual os itens usados nos rituais pelas crianças de *brotyrè*, principalmente, as *bkur*è (esteiras), *korixà* (banco de madeira em que a criança se sentou), o *latenira* (capacete plumário) e o *kuè* (brincos).

Entretanto, é importante destacar que existem exigências específicas para a confecção do *korixá* (banco de madeira) e o *latenirá* (capacete plumário). A mãe ou a avó materna da criança em ritual encomenda esses itens para algum parente, geralmente, tio ou avô, se caso for um familiar que faz esse trabalho, será realizado pela amizade e consideração. Se porventura, eles não souberem fazer, encomenda-se para outros homens que não são do vínculo familiar e será pago um valor em dinheiro pela realização desses trabalhos. Antigamente, esse pagamento era realizado por meio de itens da cultura, como: canoa, pilão, esteira, dentre outros.

O valor pago varia dependendo da proximidade entre o artesão e a criança em ritual. Isso acontece porque é muito difícil a confecção desses artigos, havendo pouquíssimas pessoas que têm essa habilidade. Conforme narrativa de *Mairú* (2019), "os afazeres culturais são ensinados a todos, porém somente quem tem o dom que aperfeiçoa tais habilidades". Geralmente, o custo para a confecção do *latenirá* (capacete plumário) é bem maior do que o

koxirá (banco de madeira), pois é bem mais difícil e trabalhoso o processo de confecção deste adorno.

Na véspera do ritual de iniciação do *Arikina*, estávamos na sua residência acompanhando os preparativos quando chegou sua bisavó materna, que reside na aldeia Macaúba na Ilha do Bananal - TO, trazendo consigo o *koxirá* para o menino se sentar na esteira durante seu ritual e o entregou à sua filha. O *koxirá* foi feito por um tio paterno, que não pode vir participar do ritual, porque sua família estava de luto. Sua esposa perdeu um parente bem próximo recentemente e, para o povo *Iny*, o luto é uma prática sagrada. Até então, o banquinho estava somente esculpido na madeira, foi quando uma tia materna nos explicou que:

Box 42: *Para nós, Iny, é regra o korixá ser entregue à família materna desse jeito, pois a avó e a mãe da criança vão terminar o serviço. Agora, elas vão pintar ele com tinta de bidina (jenipapo) e fazer os grafismos e enfeitar utilizando as penas de arara e conchas encontradas nas praias. Essas conchas, antigamente, nossos antigos usavam como colher para comer comida de caldo, como o caluji e peixe cozido.* (*TIBERÚ*, aldeia *Krehawã,* 2019)

Figura 24 - *korixá* 'banco de madeira' para o *Jyrè* sentar no ritual do *Hetohoky*.



Lapidação do Korira.



Pintura do Koxira.



Koxira para o ritual.



Koxira, pronto para o ritual do jyrè.
Fonte: Arquivo pessoal da autora – fevereiro de 2020.

Como vimos, o *korixá* é confeccionado usando um pedaço do tronco inteiriço de uma árvore. O trabalho é feito manualmente, até chegar à fase final do banco. Então, a sua superfície e as pernas são desenhadas, geometricamente, com pinturas *Iny* pela mãe ou avó do *Jyrè*, as mesmas usadas nos grafismos corporais e nos demais itens e adornos do povo, usando tinta de jenipapo e do urucum. Geralmente, tais pinturas retratam alguns animais da região, tendo forte ligação com a mitologia *Iny*. Os *korixá Iny* têm, continuamente, a mesma forma, como: um cordão suspensório, superfície plana, e os pés divididos em duas tábuas, o qual é adornado com pena de arara, missanga e conchas.

Outro item é o *latenirá* (capacete plumário) construído com trançados, utilizando a palha da palmeira babaçu e linha de algodão, que também é entregue para a mãe e a avó materna ainda numa estrutura inacabada. Elas concluirão o capacete fixando penas de araras vermelhas com cera de tiuba (uma espécie de abelha). É possível compreender que o fato de as mulheres finalizarem os artigos utilizados nos rituais das crianças é um dos fatores emergentes, uma vez que, na cultura *Iny*, homens não trabalham com pintura e nem grafismo. Tal fato pode ser visto também como uma forma de divisão do trabalho e por exigir maiores habilidades e delicadeza para o acabamento desses adornos.

Figura 25 - *Latenirá* (capacete plumário) para o *jyré* usar no ritual do *Hetohoky*



Construção do Lorilori com palha de coqueiro babaçu.



Lorilori, capacete plumário coberto com pena de adedura,

Fonte: Arquivo pessoal da autora – fevereiro de 2020.

Desse modo, percebe-se que a produção de todos os adornos utilizados nos rituais está fortemente ligada aos núcleos familiares. A depender da situação, expande-se externamente, como é o caso do *korixà* e do *latenirà* que, às vezes, precisam da mão de obra externa. A princípio, o pai ou o tio da criança em ritual é quem busca a matéria-prima para a produção dos adornos, como: olho de buriti, presas da capivara, penas de arara, penas do gavião, pena do

periquito, pena de jaburu, mel e cera de abelha, resina da amescla, dentre outros. Assim, também compete ao pai ou tio, caçar e pescar para além do sustento da família, isto é, para servir alimentos para os convidados nos rituais.

Nos dias atuais, vêm ocorrendo algumas mudanças devido ao processo de alteração no sistema econômico dentro da aldeia. As mulheres estão conseguindo suas rendas, algumas trabalham na escola, Posto de Saúde, creche, outras recebem bolsa família e complementam suas rendas com a produção e venda de artesanatos, como: esteiras, cestarias, brincos, colares, enfeites para cabelo, trabalhos com cerâmicas, bolsas, óleo de tucum, que é bastante procurado pelas mulheres *torí* para tratamento capilar etc.

Na atualidade, a mulher *Iny* tornou-se uma referência ainda mais forte no espaço familiar, as quais contribuem com o sustento da família, pois, em certas ocasiões, a renda do marido é pouca, contando somente com o que arrecada na venda do pescado. Com as mudanças climáticas e a proximidade da cidade, ainda ribeirinha, que tem associação de pescadores, a pesca fica cada dia mais difícil para o povo *Iny*.

Diante da preparação para os rituais, percebe-se fortemente o envolvimento e dedicação de todos os familiares para que tudo dê certo. Essas ações, envolvendo totalmente a família para a realização dos rituais, demonstram a importância que a criança tem para os familiares, os quais têm muito amor por ela o que a faz perceber sua importância como filho (a), neto (a) e sobrinho (a). É possível compreender essas ações dentro do ciclo familiar como fortalecimento do vínculo parental. Com isso, a criança cresce tendo uma atenção especial, valorizando e respeitando todos os membros familiares.

É importante destacar que esses fatores contemplam todos os rituais dentro da cultura *Iny*, principalmente nos rituais *Idjadokomã, Kuladubyrena* e o *Hetohoky*. Desse modo, como citado anteriormente, a produção dos adornos e artigos utilizados nos rituais do povo *Iny* requer o envolvimento de todos os familiares e também da comunidade, dependendo dos seus conhecimentos, habilidades e dons específicos. Quem sabe confeccionar esses itens é porque aprendeu com alguém, certamente, com seus familiares, mães, avós, tias, e os homens, certamente, aprenderam com os pais, avôs ou tios.

Conforme o exposto, isso estabelece a divisão do trabalho por gênero e também o trabalho coletivo quando for necessário, uma vez que o povo *Iny* tem sua organização própria que vem sendo difundida de geração a geração e, com certeza, está sendo propagada às gerações futuras. Consequentemente, ao praticarem essas atividades relacionadas à confecção de adornos e demais artigos culturais, as crianças do seu núcleo geralmente, filhos, netos e sobrinhos vão

vendo, convivendo e experienciando tais atividades e, dessa forma, vão aprendendo de uma forma sistemática e significativa culturalmente, sem obrigação ou imposição.

Assim também acontece em relação aos mitos e histórias antigas. As crianças vão ouvindo a partir das narrativas dos familiares mais velhos de forma rotineira. Quando se tornam adultos vão adquirindo segurança e autonomia para expressar o que aprenderam ouvindo seus familiares no seu cotidiano.

4.8.1 Arte e corpo: Pintura corporal, grafismo e adornos do povo *Iny*

A nação brasileira estabelece-se por distintas matrizes étnicas, inclusive a indígena. A convivência com os europeus, desde o decurso da colonização não foi benéfica aos indígenas, visto que vem ocasionando perdas nas áreas territoriais de origem, principalmente, das tradições culturais e muitas mortes causadas por doenças que não eram da sua realidade e por guerras praticadas contra eles. Assim, o povo indígena passou a se reinventar, surgindo novos saberes, fazeres e práticas que deram origem a novos conhecimentos para atender suas necessidades de sobrevivência.

No entanto, eles já produziam indumentárias tendo como matéria-prima materiais naturais, como folhas e fibras extraídas das árvores. Desse modo, desde então dominavam e ponderavam como indumentos do povo indígena os adornos, também conhecidos como enfeites. Em virtude dos momentos importantes, como cerimônias e rituais, eles não usam vestimentas ocidentais, investindo nas pinturas corporais e muitos adornos distribuídos pelo corpo. Esses artefatos são fruto das vivências, costumes, conhecimentos e tradição, os quais distinguem e fortalecem a identidade dos grupos culturais, pois a pintura corporal tem sua origem dos espíritos, dos animais e vegetais. Dessa forma, Ribeiro (1989) destaca que:

> A identidade pessoal e social (segundo o sexo, idade, atribuição de nome, status político, papel cerimonial) também é comunicada através de uma linguagem simbólica consubstanciada no uso de objetos durante os rituais. Os significados desses símbolos nem sempre são explícitos ou conscientes para os próprios atores sociais. Dentre os grupos Macro-Jê, onde a ênfase da ação coletiva da cosmologia é colocada na organização social, a parte mais elaborada da cultura material tem como referente as regras de estruturação da sociedade. (RIBEIRO, p. 22, 1989)

Podemos concluir, assim, que vivemos numa via de mão dupla. A cultura europeia teve fortes influências no modo de viver dos nativos, propiciando mudanças na vida deles. Da mesma forma, a cultura indígena também teve fortes influências na cultura externa. Porém, essa troca de conhecimentos não atingiu uma das práticas representativas mais admiráveis dos

indígenas, a qual contém fortes expressões culturais, habilidades e conhecimentos místicos que é a pintura corporal, conhecida como grafismos aplicados ao corpo, os quais também são aplicados em muitos outros objetos, além dos corpos.

Nessa perspectiva, no meio *Iny*, o exercício da utilização das tintas confeccionadas pelas mulheres para realizarem a pintura corporal, grafismos, adornos e artigos culturais ainda é muito forte. A matéria-prima para a produção das tintas é retirada diretamente da natureza, sendo: *bidina* (jenipapo), *wokohyny* (urucum) e *kolyrena* (açafrão). Em relação a realização das pinturas, tanto corporal quanto nos adornos e itens culturais são utilizados pecíolo de palha, os dedos e as mãos, tudo depende da espessura e dimensão da pintura. A pintura *Iny* é uma aptidão bastante elaborada e tem forte ligação com a natureza, com seres cosmológicos e mitologia, representada por meio do grafismo geométrico, a qual expressa a particularidade e identidade dos grupos culturais.

Com base nos aspectos históricos e socioculturais dos *Iny*, nota-se que a pintura e o grafismo expressivo no corpo do sujeito, agem como indício de comunicação, ocasionando uma relação inerente mediante a imagem e consolidando e robustecendo a identidade do povo. Diante disso, o corpo é visto como instrumento de ascensão e difusão da identidade e a pintura ou grafismo, como dispositivo de constituição e variação de repertório, através da busca, percepção, ressignificação e da simbologia de subsídios intrínsecos da vivência dos aldeãs, que vem sendo transmitidos secularmente.

No período da imersão na aldeia *Krehawã* foi possível perceber que a pintura e o grafismo têm grande importância para o povo *Iny*, visto que está presente por toda parte, nos corpos dos recém-nascidos, meninos e meninas em rituais, moças, rapazes e em adultos de forma geral. Além de adornos, também está presente em outros itens como: as *aritxoko* ‘bonecas de barro’, *butí* ‘potes de barro’, *kawakawa* ‘boneca de madeira’, *korixa* ‘bando de madeira do iniciante’, *narihi* ‘remo’, *túú* ‘rabixo usados pelas moças nos rituais’ e nas fibras vegetais presentes nos detalhes das bolsas, cestarias e esteiras.

Nesse sentido, na cultura *Iny*, a pintura corporal é de responsabilidade do grupo feminino. Essa prática é realizada de forma distinta e varia conforme o gênero, posição social e faixa etária da pessoa. Dessa forma, a pintura corporal e o grafismo *Iny* são vistos como uma atividade com grandes representatividades artísticas desempenhadas pelo povo *Iny*. Essa prática exercida pelos aldeões não está acoplada unicamente à beleza ou pela sua busca, no entanto, buscam também valores, saberes e fazeres, visto que são constituídos e difundidos por artifícios da arte. Corroborando esta afirmação, o RCNEI destaca que:

> Além de outras funções, as produções artísticas dos povos indígenas são um meio de comunicação da cultura, da vida social e da visão do mundo. Por intermédio dos objetos, das danças, da pintura corporal e dos cantos, são transmitidas e/ou registradas as lembranças, os acontecimentos dos mitos, as referências de parentesco, a existência e aspectos dos seres sobrenaturais. (RCNEI, 1998. p. 273)

Mesmo que o povo *Iny* esteja passando por uma progressão de socialização e a tecnologia estando ao alcance de todos na aldeia *Krehawã*, percebe-se que essa questão não interferiu no exercício da produção das tintas e nem na maneira de realizar os traçados das pinturas corporais e do grafismo, persistindo a mesma prática tradicional produzida pelos seus antepassados. Desse modo, as crianças vão aprendendo a realizar esse ofício na convivência, observando as mães, avós e tias na realização das atividades diárias, depois elas vão reproduzindo esses momentos em folhas de papel, depois nelas mesmas e, assim, vão aperfeiçoando suas habilidades.

Nesse sentido, a pintura corporal e o grafismo *Iny* baseiam-se nos subsídios da natureza representada também por animais. Nessa perspectiva, percebemos que essas habilidades são notáveis por suas belezas imensuráveis em seus traçados, nos quais cada pintura traz consigo uma história e um significado, porém, apenas os anciões e os antigos conseguem discorrer a respeito. Além da beleza, a pintura corporal dispõe de um alto poder de comunicação entre o povo *Iny*, na qual os sujeitos identificam os integrantes da comunidade por meio dos grafismos expostos na pele.

Diante disso, percebi claramente essa questão no ritual *Hetohoky*, o qual pude acompanhar no período da imersão na aldeia *Krehawã*. Os meninos que passaram pelo ritual de iniciação, recentemente, denominados de *Jyrè*, têm o cabelo cortado baixinho ou raspado e o corpo pintado da cabeça aos pés com tinta de jenipapo, deixando sua pele completamente preta. De tal modo, é perceptível que os meninos são encarregados de cumprir os mandados dos homens (buscar comida, levar recado, buscar água, trazer recado das mulheres, entre outras funções) assim, criando um elo entre a casa do Aruanã com a comunidade.

O *Hetohoky* é o ritual que marca a passagem da infância para a fase de rapaz, pelo qual o iniciado passa a fazer parte do grupo dos homens. Por alguns tempos, usará unicamente a mesma pintura, a de *Jyrè*, tendo o corpo todo coberto de tinta de jenipapo. Ao passar por esse evento, ele deixa de ser chamado de *weryry* ‘menino’ e institui-se como *Jyrè* ‘rapaz’. A pintura usada pelos *Jyrè* tem forte ligação com os animais, representando a ariranha habitante dos rios. Enquanto o *Jyrè* estiver nessa fase é proibido usar outras pinturas, pois, para o povo *Iny*, ela sinaliza que o menino deixa a infância e inicia uma nova fase de vida.

Compete às mulheres o ofício de realizar a pintura corporal nos esposos, filhos e

sobrinhos. Conforme ela vai realizando a pintura, vai comunicando os sentimentos daquele momento por meio dos grafismos realizados na pessoa, isto é, se está alegre, a pintura ficará bonita, se está triste, a pintura sairá feia, assim vai estabelecendo comunicação. Em períodos de rituais, os grafismos e pinturas corporais são bem requintados. Elas capricham nos traçados geométricos por todo o corpo, inclusive no rosto (testa, bochechas, nariz e ao redor da boca).

Diante dos parâmetros das pinturas e grafismos *Iny*, destaca-se a pintura corporal como representatividade por faixa etária, ofícios, rituais e cerimônias, tendo como referência a fauna e a mitologia dos ascendentes. No que tange à representação da rememoração grupal, Toral (1992, p. 206) enfatiza que "a pintura corporal estaria a princípio inspirada em um tempo mítico ideal dos 'antigos', pois os desenhos teriam sido obtidos pelo herói mitológico *Kynyxiwe* que tem um papel central na mitologia Karajá". Dessa forma, compreende-se que os mitos e a cosmologia do povo *Iny* tornam-se fundamentais para a construção e sistematização das pinturas corporais e grafismo do povo. Nesse sentido, em relação à pintura, Taveira (2002) corrobora que:

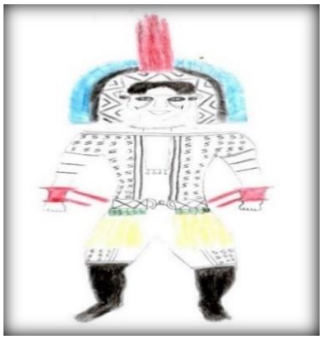
> São vários os padrões usados caracterizando-se pela combinação de linhas horizontais e verticais, numa composição geométrica de gregas quátricas. Os desenhos, pelos nomes que lhes são dados, representam partes do corpo, da fauna terrestre e aquática: formiga, cobra, urubu, morcego, peixe, tartaruga, mas nunca o animal no todo. Podem ocorrer também motivos ornamentais interpretados como elementos da natureza: "caminho sem fim", "forquilha", etc. O único motivo ornamental que foge a essa regra encontra-se na decoração de alguns potes, pratos cerimoniais, figuras fantásticas e maracás nos quais aparece representada a máscara de Aruanã (...) a prática do desenho, portanto, se insere no processo educativo Karajá, que impõe normas de uso conforme idade, sexo e papel social (TAVEIRA, 2002, p. 25).

Nos dias atuais, a pintura corporal sofreu curtas inovações e, em alguns casos, acontece a junção de mais de uma pintura, assim, surgindo uma terceira e devido à convivência com outras etnias, como por exemplo, com os Tapirapé, acontece do povo *Iny* adotar parte do grafismo produzido por eles, os quais não foram catalogados ainda e nem têm nomenclatura. A pintura corporal *Iny* segue as seguintes classificações: *Jyrè, bódu, weryrybó, kotubona*, *wytese, habu heeydú* e *bynorá* são pinturas masculinas, sendo os anciões os agentes responsáveis por intitular, relacionar e difundi-las culturalmente. Entretanto, para melhor compreensão, apresentamos por meio de ilustrações algumas pinturas corporais masculinas por categorias de idade e gêneros, produzidos por *Kobyheti* (2020).

Figura 26 - Pinturas usadas no ritual de acordo com a idade e categoria



Pintura usada somente pelo *Jyrè* no período sete a dez anos de idade, a qual, representa o animal aquática ariranha.



Bódú yri pintura corporal usada pelos adolescentes na faixa etária entre onze a treze anos.



Weryrubó, pintura corporal representa o rabo do quati, é usada pelos *ixikohyky* (rapazes solteiros) na faixa etária entre quatorze a dezesseis anos de idade.



Kotubona pintura usada pelos homens nos rituais, a qual representa o casco do jabuti, é usada para embelezar-se.



Wytese Pintura corporal usada pelos homens solteiros.



Habu heeydú Pintura corporal usada pelos homens casados.



Pintura corporal usada somente pelos *matukari* (velhos), a qual representa o tucunaré *(bynorá*) um peixe muito estimado pelo povo *Iny*, sendo bastante parecida com a pintura usada pelos homens casados, diferenciando-se apenas pelas mãos e pés pintados.



Pintura pouco usada pelos *Kuladú* (criança) atualmente. Antigamente, ao nascer, o corpo era coberto com tinta extraída do urucum. Esta prática era usada para limpar o corpo da criança, tirar as peles expelidas do corpo e protegê-la de possíveis enfermidades e dos espíritos ruins.

Fonte: *Kuritymaru* – 2020

Por sua vez, a pintura corporal usada pelo público feminino, sucede-se de forma diferente das pinturas realizadas nos corpos masculinos, porém, também é classificada de acordo com as categorias de idade e são realizadas utilizando a tinta extraída do fruto do jenipapeiro ainda verde. Apresentaremos mais a frente como é produzida as pinturas femininas *jakohi kobira riti, txuso wohewou, ijabikó riti wekrowekro, wytèsè e bynorá*, visto que, um dos parâmetros mais comum entre ambas são os traços e faixas largas nas pernas, braços e nos rostos. No entanto, exibimos algumas gravuras exibindo as pinturas corporais usadas pelas mulheres *Iny*, segundo a faixa de idade, as quais foram elaborados por *Karitymarú*, 2020.

Figura 27 - Pintura usada pelas mulheres no ritual de acordo com a idade e categoria



Jakohi Kobira riti, pintura usada pelas adolescentes e moças para dança do Aruanã.



Txuso wohewou riti, pintura usada pela moça no ritual *Ijadokoma*, quando acontece a primeira menstruação.



Ijabikó riti wekrowekro, pintura usada pelas pelas mulheres casadas para dança do Aruanã.



Wytèsè traz consigo o mesmo grafismo presente nas esteiras, é uma pintura corporal usada somente pelas mulheres solteiras, trazendo consigo a mensagem que é uma mulher livre para possíveis casamentos



Bynorá pintura corporal usada pelas *senadú* (velhas) pois, de acordo a cultura *Iny*, a pintura chama atenção deixando a mulher enfeitada e bonita então, com essa pintura a *senadúse* se *se* mantém discreta, exigindo respeito.

Fonte: *Kuritymaru* – 2020

De acordo com Ribeiro (1989), mesmo o grafismo do povo *Iny* sendo apresentados, geometricamente ou subjetivamente, são considerados desenhos semânticos, os quais trazem expressões e significados e são interpretdos dentro de um contexto próprio por meio de uma linguagem própria. Nessa perspectiva, o grafismo do povo *Iny* se destaca pela utilização de traços intrínsecos e particulares, relacionando-se à natureza, assim acarretando uma subdivisão da utilização do grafismo entre gêneros e categoria de idade. Dessa forma, o grafismo *Iny* evidencia-se não apenas pela pintura corporal, mas também, pelo emprego nos artigos culturais, adornos usados pelos aldeões e objetos decorativos. Esse ofício guarda segredos, linhas e traçados com singularidades distintas em cada item, como caracterização da identidade cultural.

4.8.2 Produção das tintas utilizadas nos grafismos e adornos Iny

A priori, antes de discutirmos a respeito da produção das tintas usadas pelo povo *Iny*, abordaremos o etnoconhecimento como alternativa de interlocução e comunicação para produção, sistematização e difusão dos saberes, fazeres e conhecimentos culturais dos aldeões da comunidade, oriundos no interior dos espaços socioeducativos da aldeia *Krehawã*. Diante desse cenário, o etnoconhecimento, em outras palavras, é os saberes, fazeres e o conhecimento próprio que provém de um grupo, o qual é passado a diferentes gerações. Diante disso, Miranda (2007) evidencia que "esse conhecimento está sujeito a mudanças e que estas dependem dos valores, das formas de vida e das crenças no cotidiano desse grupo". Isto posto, Fernandes (2008, p.8) destaca que "Sendo o conhecimento uma construção socio-histórica produzida diferentemente em cada grupo étnico e cultural, entendemos que cada um tem um modo próprio de ver e entender o mundo.

De acordo com o autor, é essencial compreender como os diferentes grupos pensam, agem e constituem seus saberes, fazeres e práticas culturais vinculados à natureza, vivência histórica e ligação com outras dimensões, estabelecendo assim, um conjunto de conhecimentos proveniente do processo socioeducativo por meio das experiências rotineiras. Nesse sentido, o processo de produção das tintas utilizadas pelo povo *Iny* abrange saberes, práticas e habilidades manuais, sendo dividido em diferentes etapas, envolvendo o grupo num trabalho de forma coletiva.

A produção das tintas é responsabilidade das mulheres *Iny*, as quais se reúnem no seu núcleo familiar para o preparo do material, para a produção da tinta e para elaborar cada motivo gráfico que será estampado, seja nos corpos, adornos ou enfeites. Nesta tarefa, estão sempre na companhia das crianças e, principalmente, das meninas e moças. Tudo acontece sem pressa, ou

seja, há um ritmo e um tempo para esse trabalho. Esse processo não tem um tempo estimado para iniciar e nem para finalizar, porém, é um trabalho imprescindível, em período de rituais, o qual envolve muitas trocas de saberes, fazeres, técnicas e conhecimentos culturais. Desse modo, no processo de produção das tintas, acontece também a sociabilização, experienciação e a troca de experiências entre as mulheres e crianças *Iny*, envolvendo todos num conjunto de saberes, fazeres e conhecimentos culturais.

Nesse contexto, o processo de aprendizagem das crianças e adolescentes acontece no decorrer do próprio processo, incluindo desde o preparo da matéria-prima até a elaboração do grafismo, de modo geral, por meio da observação e imitação, nada imposto a eles. Diante disso, podemos perceber que os saberes, fazeres e práticas dependem de técnicas substanciais, como: habilidade para escalar árvores (jenipapeiro), coordenação motora para realizar os trançados finos e grossos e retilíneos dos grafismos corporais, adornos e demais itens culturais. De acordo com Mauss (1974), as técnicas corporais ou o jeito de utilizar o corpo fazem parte dos fatos de educação, estando, portanto, sujeitas às injunções de espaço e de tempo, sendo por isso, objeto de classificações sociais e de aprendizagens.

Diante do exposto, podemos compreender a magnitude de identificar a organização, estruturação e difusão dos saberes, fazeres e conhecimentos seculares do povo *Iny*, os quais vêm perpassando por longas gerações e produzindo a manutenção de seus afazeres diários, assim fortalecendo a cultura e identidade do povo, como no caso da prática da produção e uso das tintas que é muito forte e presente no cotidiano dos aldeões. Prática essa que dispõe de conhecimentos dos aspectos materiais, como: as plantas, frutos e raízes, como também a técnica do preparo das tintas e os aspectos simbólicos e cosmológicos indissociáveis.

Nesse sentido, a pigmentação natural é vista como subsídio artístico ancestral dos seres humanos. Os antepassados dos Iny faziam uso dos pigmentos das plantas e da terra, visto que os pigmentos naturais são de fácil acesso nas margens do Araguaia. Esses pigmentos, após extraídos, precisam passar por um processo de preparo para obter a textura e cor desejada. Dentre os mais prestigiados, na comunidade, está a extração do jenipapo, urucum, açafrão e carvão vegetal usados na produção de tintas usadas pelo povo *Iny*.

Esses pigmentos abrangem distintas utilidades para os aldeões, uma vez que são usados nas pinturas corporais e na coloração dos adornos usados nos braços, pernas e pescoços dos sujeitos em rituais, para elaborar o grafismo nas bonecas de madeira e nos itens produzidos com barro-argila, as *aritxokô*, potes e vasos, nas fibras para fazer os detalhes nas cestarias e esteiras, enfeitar os banquinhos de madeira e demais adornos culturais. As colorações utilizadas pelos *Iny* são: vermelha, extraído do urucum; preto azulado, extraída do jenipapo misturado

com o carvão vegetal e amarelo, extraído do açafrão.

Para a produção da tinta vermelha usada pelo povo *Iny*, as mulheres colhem os frutos do urucuzeiro, os quais têm formato de uma cápsula na cor verde, revestida por espinhos flexíveis na parte externa. Quando os frutos estão maduros, ganham uma coloração vermelha. Então, as cápsulas são abertas, manualmente, revelando sementes agrupadas em série. O processo da produção da tinta do urucum demanda tempo e dedicação, conforme mostram as imagens abaixo.

Figura 28 - Sementes de urucum



Planta Urucunzeiro.



Preparação do Urucum.



Fruto do Urucum.



Colheita do Urucum.



Preparação do Urucum.



Tinta do Urucum.

Fonte: Arquivo pessoal da autora - 2019.

A tinta extraída do fruto do urucuzeiro é utilizada em vários momentos na comunidade, dando vida aos adornos usados nos braços e pernas das crianças em rituais, banco do *Jyrè*, nas *aritxikô* e remos. *Mahalarú* ainda acrescenta que:

Box 42: *Antigamente, quando as crianças nasciam, a avó cobria todo o corpo da criança com tinta vermelha do urucum, isso era para limpar aquelas peles que vão soltando do corpo da criança nos primeiros dias de vida, deixava a tinta no corpo da criança por um tempo e depois dava banho nela. Isso servia também para fechar o corpo da criança protegendo-a para não ficar doente e crescer uma criança saudável. Essa tinta também era usada pelos homens da aldeia quando saiam para pescar ou caçar para proteger à pele do sol, de*

mosquitos e muriçoca (pernilongo), quando passa no corpo a pele fica bem oleosa. Só que hoje é muito difícil o povo fazer isso, acontece mais nas aldeias maiores onde a cultura ainda é muito forte. (MAHALARU, aldeia *Krehawã,* fevereiro de 2020*)*

A produção da tinta do urucum inicia-se retirando as sementes do fruto, porém, há dois processos diferentes para extrair a tinta. O primeiro deles e mais fácil de realizar é colocar os grãos de molho em uma pequena porção de água e, quando a massa estiver soltando da semente, passa na peneira, é opcional passar na peneira ou não, mistura um pouco de óleo de tucum, se caso não tiver, o óleo de soja serve, pois o óleo ajuda fixar o pigmento na linha dos adornos, de acordo com os registros abaixo. As outras sementes que não forem usadas, são colocadas para secar e depois armazena em garrafas pet, sendo conservadas por muito tempo.

Figura 29- Produção da tinta extraída do urucum



Preparação dos artefatos (dekobuté e wulairi).



Processo de pintura dos artefatos.

Fonte: Arquivo pessoal da autora - 2019.

O outro processo da extração da tinta do urucum é mais longo e complexo, por isso poucas mulheres sabem realizar esse ofício, exceto as anciãs e mulheres mais velhas da comunidade. Nesse processo, após os grãos estarem de molho já há algum tempo, passa-se na peneira, descartando as sementes, colocando a massa homogênea avermelhada numa panela, de preferência grossa e depois leva ao fogo, mantendo as labaredas não muito altas. Conforme a substância vai fervendo, vai se acrescentando uma goma líquida extraída da casca da mutambeira, o que dá liga e consistência à tinta, formando uma massa na textura de massa de modelar. Quando chegar a este ponto, retira do fogo e, à medida que for esfriando, molda-se a massa formando uma bola que é guardada num saco plástico.

Desse modo, a tinta extraída do urucum dura anos guardada. No entanto, com o passar do tempo, ela vai endurecendo, mas isso não é um problema, no ritual *Ijadokoma* que acompanhei, enquanto as anciãs e tias enfeitavam a moça com resina e plumas, a mulher bisavó

organizava seus adornos, passava óleo de tucum nas mãos e, segurando a bola de tinta, fazia movimentos circulares e a tinta ia amolecendo e dava acabamento aos adornos. Esse processo de produção de tinta de urucum é mais extenso, chega a durar praticamente um dia inteiro para concluí-lo. Conforme relato das mulheres *Iny*, uma das partes mais difícil ao realizar esse procedimento é controlar o fogo na medida certa e saber a textura exata para retirar.

Em relação à tinta extraída do fruto do jenipapeiro utilizada pelo povo *Iny*, necessita-se da ajuda do grupo masculino para coletar os jenipapos, pois estes são de uma árvore alta e de grande porte e precisa escalar o tronco para alcançar os jenipapos, uma vez que a tinta é produzida com o fruto ainda verde. Com os jenipapos em mãos, toda a responsabilidade da produção da tinta é das mulheres, que cortam o fruto ao meio e tiram todas as sementes, depois ralam, em alguns casos elas mesmas fabricam os ralos, usando latas vazias e, com um prego, fazem furos um ao lado do outro, como mostra a Figura 27, a seguir.

Figura 30 - Confecção do ralo e produção da tinta extraída de jenipapo



Ralo feito com lata de goiaba e prego.



Seleção do bidina para confecção da tinta.



Preparação do bidina.



Ixarurina (ávore para misturar o carvão e bidina para produção da tinta).



Processo da produção da tinta de bidina.



Tinta de bidina para realização da pintura corporal.

Fonte: Arquivo pessoal da autora –2020.

Após o jenipapo ralado, tira-se a casca da árvore *ixarurinã* e queima-se. Depois, mistura a fuligem do carvão no jenipapo ralado, o que intensifica o preto azulado, mantendo

uma durabilidade da fixação no corpo por, aproximadamente, uns quinze dias, ou seja, a fuligem do carvão da *ixarurinã* também é usada nos grafismos das artes em cerâmica e madeira. Poucos conhecem a *ixarurinã*, pois ela é muito parecida com outras árvores do cerrado e pode ser confundida e se isso acontecer, certamente a tinta sofrerá alteração.

4.8.3 A extração e o uso da tinta do açafrão

A extração da tinta do açafrão resulta numa pigmentação amarela bem forte. Além do uso para a produção de tinta pelos *Iny*, o açafrão também é bastante usado pela população local e regional como corante culinário e pela sua alta eficácia no combate a enfermidades, como: inflamatório, antifúngico e antimicrobiano. A prática do manejo do açafrão, além de nos proporcionar conhecimento de técnicas artísticas, leva-nos a valorizar este artifício como recurso cultural local e regional.

A tonalidade amarelada é obtida a partir da mistura do pó de açafrão com água e gotículas de óleo de tucum, ou de soja ou amassando as raízes e deixando de molho em uma pequena quantidade de água, dando origem a uma substância colorida bem forte. A tinta extraída do açafrão é usada para pintar as *kawakawa*, 'boneca de madeira', e demais itens culturais em miniaturas como remo, canoa, cachimbo, borduna, pilão, produzidos usando peças de madeira usadas como enfeites e brinquedos para as crianças *Iny*, assim, dando vida às esculturas em madeira, conforme as imagens a seguir:

Figura 31 - Objetos pintados com a tinta extraída do açafrão





Fonte: Arquivo pessoal da autora – 2020.

Portanto, as esculturas de madeira pintadas com pigmentação extraída do açafrão, como: *kawakawa* (boneca de madeira), canoa, remo, cachimbo dentre outros artefatos, são figuras lúdicas, representando a figura humana e itens culturais do cotidiano do povo cheio de significados. Dessa forma, a concepção, sistematização e difusão de saberes, fazeres e conhecimentos culturais às gerações atuais possibilita aprendizagem e fortalecimento da identidade *Iny*, já que a criança aprende, por meio do brincar e de observar as práticas diárias dos mais velhos, aprendendo as histórias, os mitos e os valores de seu povo.

O povo *Iny* é habitante secular das margens do rio Araguaia e, mesmo mantendo uma longa convivência com os *torí* (não indígena), por causa da proximidade com as cidades, mantêm seus costumes culturais, como: a língua nativa, pescarias e caçadas em grupo, rituais, confecção das *ritxokô* (bonecas de cerâmica), *kawakawa* (bonecas de madeira), enfeites plumários, cestarias, artesanatos, a produção das tintas, as pinturas corporais e a prática dos grafismos presentes em todos os artefatos e mentefatos do povo *Iny*.

Escrevendo acerca do processo da extração e uso da pigmentação do açafrão, a qual é usada para colorir os grafismos realizados nos itens culturais em miniatura e nas artes figurativas me chamou a atenção, principalmente, as *kawakawa* (bonecas de madeira) e as *aritxokô* (bonecas de barro-argila). Tudo isso me despertou curiosidade a respeito dessa arte cultural e me estendo, aprofundando um pouco mais a investigação acerca da história, produção e uso das *kawakawa*, que é realizada, completamente, de forma manual. Para tanto, contei com a colaboração das narrativas do *Kobiheti*, o qual começou contando como surgiram as conceituadas *kawakawa*:

Box 43: *Meu avô contava que, no tempo dos antigos, tinha um casal e eles brigaram. O marido, depois que discutiu com sua esposa, ficou muito triste e falou que ia fazer a mulher dele naquele pedaço de madeira e foi cortando e fez uma figura feia com tudo feio, sem braços, pernas grandes, cabeça feia. Então o marido fez isso para descontar sua tristeza e*

deixar sua esposa triste também. (*KOBIHETI*, aldeia *Krehawã*, 2020)

O ancião também relatou outra versão para explicar o surgimento da *kawakawa*, vejamos:

Box 44: *Meu avô me contou também que os irmãos Haratuma e Texibre eram lideranças nas lutas contra os Xavante e os Xavante mataram Haratuma e, quando a filha de Texibré nasceu, não tinha brinquedo para ela brincar naquele tempo e Texibré começou a fazer uma pessoa num pedaço de madeira, para ele era um índio Xavante não tendo braço e as pernas eram emendadas, mas a criança gostou. Passou um tempo e Myxiwari, uma mulher sabida foi fazendo mais bonecas para as crianças brincar e foram melhorando, foi fazendo kawakawa com braço e cada vez mais parecido com o Iny. (KOBIHETI, aldeia Krehawã, 2020)*

Então, de acordo com a narrativa do ancião, compreende-se que o surgimento da *kawakawa* (boneca de madeira) tem forte ligação simbólica com o inimigo que, para os *Iny*, são os Xavante, pois, conforme o contexto histórico, o povo Xavante foi apontado como guerreiro e sempre teve conflitos com outros povos habitantes do Araguaia, entre eles, o povo *Iny* e Tapirapé Araújo (2016). De acordo com as narrativas do ancião, representar os inimigos Xavante na escultura de madeira "vingou" a morte de *Haratuma*, assim, diminuindo o povo Xavante, sendo esses os inimigos representados pelas bonecas de madeira.

Contudo, percebem-se duas circunstâncias que seguem ligadas ao que refere ao surgimento da *kawakawa* (boneca de madeira). A princípio, foi possibilitar às crianças terem com que brincar e, segundo a representatividade dos rivais (Xavante), pela "precisão" de mostrar quem eram seus inimigos. Então, dá-se a entender que o nascimento da filha de *Texibré* circunstanciou que a história fosse contada por meio de um artifício que, até aquele momento, não pertencia ao mundo dos acontecimentos *Iny*. Nessa perspectiva, Campos (2015) destaca que:

> [...] nesse teatro, onde personagens se opõem se complementam e se integram no funcionamento da organização social em níveis crescentes de abstração, as crianças aprendem a incorporar atitudes e valores próprios de sua sociedade, permitindo através de seu caráter simbólico, outras formas de conhecimento do mundo e de seus semelhantes (CAMPOS, 2007, p. 55).

Entretanto, as *kawakawa* assim também como acontece com as *aritxokô* (bonecas de barro), as bonecas ganham destaque, como veremos no tópico seguinte. Geralmente, elas são produzidas para presentear as meninas, de forma que, dispondo de um artefato cultural, as tias ou avó materna desempenham suas habilidades em confeccionar figuras que, simbolicamente,

representam a figura *Iny*, as quais assumem o *"*caráter pedagógico, pois, enquanto as crianças brincam, reproduzem o cotidiano familiar do povo organizado segundo normas e valores*"* (CAMPOS, 2007, p. 55). Dessa forma, no ato do brincar, a criança *Iny* começa a interagir com o mundo à sua volta, reproduzindo situações do seu cotidiano, socializando-se com todos os que estão a sua volta, gerando cenários e situações de sua realidade em sua vivência familiar, visto que esta se torna uma ferramenta fundamental para a construção cultural e social do sujeito.

Entretanto, esse instrumento dissemina uma interlocução por meio da simbologia entre o mundo adulto e infantil, o qual gera, sistematiza e difunde saberes, fazeres e conhecimentos culturais sustentados por gerações milenares. Para sintetizar este tópico, compartilho a narrativa da liderança *Kobihei* que me trouxeram informações valiosas no que tange ao material e ao processo de confecção da *kawakawa*.

Box 45: *Quando eu era criança, sempre acompanhava meu avô em tudo o que ele ia fazer. A gente ia buscar ixarurina para misturar na tinta do jenipapo, para a tinta durar muito tempo no nosso corpo. Ixarurina é usada também para pintar as bonecas feita de madeira e barro. A gente também buscava o hawté (sarã) que é a árvore que usamos para fazer kawakawa na beira do rio, na impuca (área alagada). Essa árvore é escolhida porque é bem leve, macia e não afunda na água. Com um facão, a gente tira uma tora no tamanho de meio metro, faz três marcações marcando cabeça, meio e pernas. Meu avô tinha uma faquinha bem afiada e ia cortando, dando forma àquela tora de madeira, começando pelos pés, pernas, braços, mãos, costas, barriga, seios e por último a cabeça, rosto e o cabelo, deixava secando por uns dois dias porque a madeira é muito úmida e não pinta direito. Quando estava bem seca, lixava com folha de sambaíba, deixando bem lisinho e entregava para minha avó terminar. Daí ela tintava o cabelo da boneca de preto, o corpo com tinta amarela do açafrão e fazia grafismos igual os mesmo que faz em nós Iny, também enfeitava com kué e maraní igual nós e presenteava as crianças. Com essa mesma madeira, meu avô também fazia para nós canoa, remo, pilão, os Aruanã que também era feito com grafismos e pintados com tinta de açafrão. Minha avó contava também que, no tempo dos antigos, quando nascia uma criança, eles pintavam todo o corpo da criança para a pele dela ficar clara, assim como a de vocês (risos).* (*KOBIHETI*, aldeia *Krehawã*, fevereiro de 2020)

De modo geral, o grafismo realizado nas bonecas de madeira, da mesma forma são usados nas bonecas de barro, adornos e demais itens culturais, havendo variação somente na cor da tinta, na matéria-prima e no local de extração. A cor predominante nas *kawakawa* 'bonecas de madeira' é o amarelo extraído do açafrão e aritxoko 'bonecas de barro' é o vermelho extraído do urucum e a cor típica entre ambas é a tinta preta extraída do jenipapo com fuligem de carvão vegetal usada para fazer os contornos das pinturas.

Kobyheti destacou ainda que, na arte da produção das bonecas *Iny*, a representatividade da figura humana é muito forte, com fortes significados culturais por meio da simbologia e

cosmologia do povo que, por meio das características usadas nas produções, como enfeites, aparatos e grafismo são classificados por faixa de idade, grupo e gênero. Nessa perspectiva, Whan (2010) reforça que:

> [...] a cultura entra em cena celebrando a beleza e trazendo o significado cultural e simbólico de cada gênero, distinguindo-o e ornamentando-o, com suas pinturas específicas e seus adereços próprios, de acordo com os estágios de desenvolvimento dos corpos, e as categorias culturais que distinguem estes estágios de desenvolvimento. (WHAN, 2010, p.100)

Assim, ao ouvir as narrativas atentamente e observando as gesticulações que fazia com as mãos, tendo como referência o próprio corpo, deixando claro que aprendeu esse trabalho acompanhando seus avós no dia a dia, percebi, mais uma vez, a forte manifestação da divisão do trabalho por gênero, tendo a criança como prioridade, mesmo essa tarefa sendo iniciada pelas mãos masculinas e finalizada pelas mulheres. Ele destacou ainda que, essa prática de produzir as bonecas não é ensinada, ela é aprendida por meio da observação e atenção, mantendo a calma.

Diante da maneira da representação do povo nos objetos, como acontece com as *kawakawa* e *aritxokô*, destaco que, além da finalidade lúdica as bonecas *Iny* também são comercializadas. A princípio, seu surgimento está condicionado ao uso exclusivo das crianças, posteriormente, passou a ser usada como peças decorativas, principalmente para turistas.

4.9 Aprendizagem em difusão

Assim como as crianças, os velhos, na língua *Iny* chamados de '*senadu',* também têm sua importância e destaque dentro da comunidade da aldeia. Tal destaque se deve por portarem grandes conhecimentos culturais, envolvendo saberes e fazeres tradicionais. Conhecimentos esses que foram difundidos desde várias gerações anteriores e serão difundidos às gerações futuras. O respeito e admiração dos mais jovens para com os *senadu* são claramente visíveis. No decorrer da imersão foi possível perceber que quando os *senadú* não estavam à frente das organizações dos eventos, eles eram consultados antes de qualquer ação. Outra prática bastante comum era presenciar as mães e as avós contarem histórias de seus antepassados e narrar os mitos *Iny* para as crianças, sentadas nas esteiras, numa parte aberta da casa ou nos quintais.

Geralmente, em meio às nossas conversas embaixo das árvores, para fugir do calor e sol quente ou no pátio das casas, quando o sol estava se pondo, numa esteira estendida no chão, na presença de suas filhas e netos, *Mahalarú* sempre nos contava histórias e mitos sobre seu povo e antepassados, coisas que ela gosta muito de fazer, porém, em algum momento, se perdia.

Então, recorria à sua mãe que sempre estava por perto, a qual a socorria contribuindo com as partes da história que ela esqueceu. Quando sua mãe não estava por perto, ela sempre dizia "essa parte eu não me lembro, é minha mãe que sabe". Acontecia também de, algumas vezes, *Mahalaru* estar contando alguma história e, mesmo sem perguntar nada, sua mãe lhe interferia para fazer pequenas correções.

Uma frase dita por *Mahalarú*, que ficou marcada para mim, foi que "*Ninguém aprende história dos antigos sozinho, sempre aprende com nossos pais, nossos avós e tios que viveram naquela época e com pessoas que viveram em outras épocas antes deles contavam para eles e eles contam para nós e eu conto para meus filhos e meus netos, pois quero que eles aprendam as coisas sobre nosso povo e nossa cultura*". Desse modo, entende-se que as histórias vão sendo propagada continuamente, de geração em geração, de forma intencional no meio familiar. Conforme os mais novos vão ouvindo essas histórias no cotidiano, elas vão sendo internalizadas. Assim, além das histórias antigas, vão também consolidando e fortalecendo dentro dos núcleos familiares, os conhecimentos culturais, envolvendo os saberes e fazeres por meio das narrativas e ações, suprindo as necessidades pessoais do dia a dia, podendo, às vezes, se estender para a comunidade quando se trata de alguns conhecimentos ou habilidades específicas, como no caso dos rituais e festas culturais.

Esse conhecimento, que é difundido de geração em geração, é protagonizado pelos avós aos filhos, aos netos e aos bisnetos e, por meio das semelhanças e compartilhamentos de gestos e ações, tornam seus ascendentes donos dos mesmos conhecimentos dos seus descendentes, conforme explicitado no texto referente ao *brotyrè* na página 167. Ainda a respeito da apropriação de conhecimento, há também a difusão por meio da oralidade, uma vez que os *senadu* disponibilizam seus atributos às *ijadokoma* (moças), *wekyrybó* (rapaz), *kuladú* (criança) via oral, por meio de proclamações qualitativas coletivas ou em condições de contato físico em gestos simbólicos, protagonizados nos rituais.

Como já citei, anteriormente, as *senadú* também são hábeis nos choros diante dos funerais, em momentos difíceis, como quando os filhos, netos e sobrinhos adoecem ou se machucam e nos eventos de *brotyrè*. O choro, nesses momentos, é visto como uma forma de lamúria, relembrando de seus parentes finados e indicando possíveis responsáveis por suas mortes, ou pelos acontecidos com os seus, fazendo proclamações. Comumente, os choros entre as *senadú* acontecem de forma coletiva e em forma de revezamento. Por exemplo, duas mulheres iniciam, chorando por um tempo, depois vem mais duas e continuam chorando e as que estavam chorando vão descansar e assim continuam por um longo período. Essa é uma forma de compartilhar as dores e os momentos difíceis que estão enfrentando.

No período da imersão, percebi que, não é fácil adquirir informações a seu respeito com facilidade. Porém, depois que conquista seu respeito e confiança, eles adotam os visitantes como seus familiares. São pessoas puras, sensíveis, fáceis de serem magoadas, portanto, é necessário certo pudor e cuidado para lidar com eles e jamais trair sua confiança. Como reconhecimento, teremos sua confiança e, a partir daí, "derramam" rios de informações sobre o povo, têm orgulho de seus antepassados, de sua história e de sua cultura e fazem questão de compartilhar da forma mais clara possível para compreendermos.

Passei a compreender que o povo *Iny* tem suas particularidades e o seu tempo e é preciso respeitá-lo, caso contrário, as informações chegarão até nós de forma incompleta. É preciso ter paciência, não podemos forçar as respostas, pois as coisas vão fluindo naturalmente. Com o tempo, minha convivência na comunidade era tão familiar que, quando uma família estava desenvolvendo alguma atividade cultural ou fazendo comidas tradicionais e eu estava em outro ambiente, iam me chamar para compartilhar com eles. E, ainda faziam questão de me passar o máximo de informações a respeito de seu povo e sempre pediam para eu fotografar e filmar todos os passos dos rituais, desde o momento da confecção dos adornos até o final dos rituais. São coisas que eles não fazem com pessoas que não conhecem ou que, de alguma forma, não têm sua confiança.

4.10 A casa – um lugar espacializado pela família

A casa, local de convivência familiar do povo Iny, é estruturada por acontecimentos de reprodução de gestos, conduzidos por meio de observação e de compartilhamento de características básicas com residência de outros povos. Portanto, o ambiente familiar tem sua importância e valor, tornando local de afeto, formação social e de referência para os Iny, pois é nesse espaço que se inicia o processo socioeducativo das crianças, as quais recebem os princípios culturais dos familiares para toda a vida.

Dessa forma, nesse espaço familiar do povo Iny, as crianças são todas tidas como o centro das atenções. Logo nos primeiros meses de vida, inicia-se o processo de educação, que é responsabilidade da família e, posteriormente, são inseridas no meio social se estendendo para a comunidade. Uma particularidade do povo Iny é que, nos primeiros meses de vida, é proferida a liberdade a ela. Assim que começam a falar, as crianças expõem suas vontades, as quais são realizadas pelos seus familiares, principalmente, pelos avós e os pais que sempre atendem aos desejos das crianças, incluindo alimentação, brincadeiras, lazer dentre outros desejos.

As crianças são livres em seu cotidiano, principalmente nas brincadeiras. No início da minha estadia na aldeia, eu estranhava essa liberdade atribuída às crianças. Os adultos não as repreendiam em momento algum. No máximo, quando a criança está vivenciando uma situação de risco que pode lhe machucar, o adulto interfere dizendo *kore, kore* (não, não) 'ai, ai' e, imediatamente, a criança larga o que está fazendo. Assim também acontece com os adolescentes, jovens e recém-casados. Os ensinamentos ocorrem em forma de aconselhamento por parte dos familiares mais velhos, os quais vão conduzindo-os para uma vida em sociedade. Contudo, eles não têm a prática de ficar insistindo, repetindo a mesma coisa com frequência. Se a pessoa não ouve, eles não insistem. Porém, eles falam, mas cabe à pessoa escutar e agir conforme seus ensinamentos, constituindo um caráter moral correspondente ao que ouviu dos seus familiares.

No sistema de educação dos *Iny* além de não repreender às crianças, eles também não batem, não cometem nenhum tipo de punição física. Sempre presenciava quando algumas crianças eram contrariadas pelos pais ou algum outro familiar elas começavam um choro, demonstrando raiva e birra e, em nenhum momento, eram censuradas. Na maior tranquilidade, afastavam-se e deixavam a criança ali no chão. Logo em seguida, a criança silenciava, levantava-se e continuava a brincar.

Com o passar do tempo, após seu nascimento, a criança vai sendo submetida a uma formação social e tornando-se pessoa por meio da escuta e da observação. Porém, se tornam adultos após terem os filhos, quando começam a ter plena consciência dos ensinamentos que receberam de seus familiares, pois agora vai precisar repassá-los a seus filhos. Portanto, as palavras dos seus semelhantes passam, de fato, a serem colocadas em prática, passando a atuar com outra mentalidade.

É importante destacar que os *kuladú* (crianças), *ijadokoma* (moças) e *weryrybò* (rapazes), mesmo sendo instruídos e incentivados pelos familiares, não têm obrigação de trabalhar. Suas ações são realizadas quando sentem vontade e não por obrigação. Porém, ainda solteiras, as *ijadokoma* ajudam as mães nos serviços domésticos, como cozinhar, lavar roupa, lavar louça, varrer casa etc, sendo esta uma característica da pedagogia Iny.

A partir do momento que os rapazes se casam e constituem família são obrigados a caçar, pescar e plantar, construir casa e desenvolver atividades para adquirir dinheiro para aquisição de demais itens necessários, como: roupas, calçados, missangas, penas etc. Antes de se casarem, os *weryrybò* participam das atividades juntos com os homens casados por livre e espontânea vontade, pois encaram como diversão e lazer. E as moças passam a realizar todas as atividades que competem às mulheres casadas (cozinhar, lavar, cuidar da casa, confeccionar

os adornos, contar os mitos e histórias antigas, cuidar das crianças e atender seus pedidos, como levá-los para passear no cerrado para colher frutos, tomar banho no rio, pescar etc.).

Contudo, após o casamento consumado, o *weryrybò* torna-se *habú* ‘homem’ e *ijadokoma* torna-se *hawyky* ‘mulher’, ambos com suas obrigações. Eles precisam trabalhar para manter o sustento e as necessidades da família. A princípio, quando se casam, o esposo deixa seu núcleo familiar e vai residir no núcleo familiar da esposa e dependerá da família dela por algum tempo, desenvolvendo todas as atividades coletivamente, pescam e separam uma parte para o consumo familiar e a outra parte vendem para comprar mantimentos.

Kawina destaca que a constituição de um casal se dá por meio de aconselhamento dos sogros e demais integrantes do seu núcleo familiar. Com o passar do tempo, vão se organizando e constroem sua própria casa, porém, no mesmo núcleo familiar da esposa, assumindo, de fato, a responsabilidade de *habú* e *hawyky*, pois logo vêm os filhos e precisarão dos avós para ajudar nos cuidados e educação deles. Os avós são ativos na criação dos *kuladú* ‘criança’. Conforme os *Iny* vão envelhecendo e se tornando *senadu*, precisam de cuidados. Na falta de seu cônjuge, normalmente, irá morar na casa de suas filhas, ficando no mesmo núcleo familiar. Nessa situação, os papéis se invertem, são os filhos e netos que atenderão os desejos dos *senadú*.

Atender os desejos das crianças é um fator muito importante. Quando um parente atende o desejo de uma criança, ele reforça os laços familiares e desmontra que se preocupa com ela e que a ama, tornando forte o autoconhecimento e consciência parental. As ações rotineiras de cuidar e alimentar uma criança revelam também a importância e cuidados, gerando afetividade e reciprocidade. Se caso o desejo da criança não for atendido por quem ela se direcionou, sejam pais, avós ou tios, estes passam a serem vistos como pessoas que não têm amor pela criança, deixando-a contrariada. Contudo, as pessoas adultas tendem a preocupar-se mais com os desejos dos filhos e, posteriormente, com os netos.

Reforço ainda que é no espaço familiar que se inicia a formação pessoal, cultural e social do povo *Iny*. Além de todos os aspectos citados anteriormente, também fazem uso desse ambiente para se acomodar e realizar suas necessidades pessoais, como: alimentação, repouso, intimidade, recuperar as forças físicas, troca de carinho e ensinamentos dos filhos.

A respeito do espaço familiar, chama a atenção, em todas as residências, uma casa construída a poucos metros da casa em que os familiares dormem. Geralmente, essa casa é construída ainda no formato tradicional, utilizando palha de coqueiro babaçu ou do coqueiro piaçaba e madeira grosseira. O piso é de terra batida e não tem paredes, quando tem, é somente para proteger o fogo do vento. Outras vezes, protegem o fogo usando uma esteira em estado não tão bem conservado. Praticamente, em todas as residências da aldeia há esse tipo de

construção, exceto em uma residência. Em uma das minhas visitas cheguei nessa residência e uma discussão foi interrompida pela minha presença. Fiquei meio sem jeito, então, o *habú* veio me explicar que sua esposa estava brigando com ele, pois há algum tempo ela vinha pedindo para ele construir uma cozinha separada da casa onde eles dormem e finalizou o assunto, dizendo que iria providenciar essa exigência, pois há muito tempo ela vinha pedindo isso a ele.

Esse é o espaço mais ocupado pelas famílias, ficando vazio somente quando anoitece e as pessoas se recolhem para dormir. Ao amanhecer, esse ambiente volta a ser ocupado novamente. Primeiro pelas avós e mães, que providenciam o café da manhã para toda a família. As horas vão passando e o local vai sendo ocupado novamente. As crianças, juntamente com as avós, se acomodam nas esteiras no chão, outros nas redes, bancos de madeiras e cadeiras. Ali toda a família conversa e discute os encaminhamentos para o decorrer do dia. Quando não há o que fazer fora do ambiente doméstico, eles continuam com a mesma rotina. As mulheres vão cuidar dos afazeres domésticos, organizar a casa, lavar louça, roupa, pegar lenha, fazer comida. As crianças se levantam, tomam o café da manhã e logo começam a brincar nos arredores das casas e no pátio da aldeia, porém, ficam sob a vista dos familiares. Elas brincam o tempo todo, mesmo incluindo alguns brinquedos e brincadeiras de *tori* no seu dia a dia. As crianças ainda mantêm as brincadeiras da cultura *Iny*. Umas das coisas que chamou muito minha atenção é que, com muita frequência, as crianças estão reproduzindo a dança e os cantos dos Aruanã no ritual do *Hetohoky*, sempre respeitando as regras das funções masculina e feminina.

Kawina destaca também que, antigamente, os casamentos eram arranjados, os jovens não namoravam. O primeiro contato físico era somente após o casamento. A vida da moça era muito restrita, não passeava em nenhum lugar, seu espaço de convivência era exclusivamente na casa da mãe. Quando ia visitar a avó era à noite, se caso fosse durante o dia, tinha que ser embrulhada com um cobertor para não ser vista e nem exposta e sempre andava na companhia da mãe ou das tias. A moça não podia sorrir alto, não conversava com rapazes e não comia em público, tudo isso era para resguardar sua imagem de boa moça.

Quando sua mãe decidia que já era o momento de se casar, procurava a família do rapaz por ela escolhido e fazia a combinação, sem os jovens se conhecerem. A escolha era feita partindo de vários critérios, dentre eles, o rapaz tinha que ser trabalhador e bom filho. Se caso as famílias concordassem com o casamento de seus filhos, no dia seguinte, a família da moça pegava um objeto do rapaz. Em seguida, os jovens eram pintados e enfeitados. O tio levava o rapaz para uma pescaria com o propósito de ensiná-lo a como pegar muitos peixes. Ao retornar para a aldeia, o tio gritava demonstrando alegria, emoção e sucesso na pescaria para concretizar

o casamento de seu sobrinho. Então, a moça vinha ao encontro toda enfeitada para receber seu noivo. As famílias dos noivos dançavam e cantavam para comemorar a efetivação do casamento. O tio carregava o sobrinho no pescoço até a casa da noiva, agora esposa, onde será o novo lar. Outra forma de casamento acontecia quando os jovens de gêneros opostos trocavam olhares, sorrisos e até mesmo algumas palavras, o que caracterizava quebra das regras culturais. Quando isso acontecia, a família já providenciava o casamento do casal "infrator" das regras.

Hoje o sistema de casamento mudou em alguns aspectos. A moça anda um pouco mais exposta, tem mais liberdade, porém, sempre com o consentimento dos pais ou dos tios. Estudam, jogam bola, dançam forró e quando ambos se gostam e, com a permissão das famílias, se casam, pois entre o povo *Iny* não há a prática do namoro. Ainda persiste a não permissão de socialização entre moças e rapazes.

Uma situação que me chamou bastante atenção é a importância que as famílias dão para o convívio das crianças com os pais, mesmo sendo separados. No período de convivência na aldeia *Krehawã*, em uma das residências na qual eu passava a maior parte do tempo, a filha mais nova da senhora *Mahalaru* tem uma filha de dois anos de idade, que é separada do pai da criança. Mesmo estando separados, eles se organizam para todos os dias, a criança ficar um tempo com o pai e sua família e outro tempo com a mãe e sua família. Assim, a criança cresce tendo convívio com os dois núcleos familiares.

Após a consumação do casamento, devido à pouca idade e inexperiência matrimonial, os jovens casais receberão orientações e ensinamentos para conduzir o relacionamento. A mãe e as tias são responsáveis pelas orientações para a moça e o pai e tios pelas orientações para o rapaz, assim, constituindo a função de esposas e esposos. Um fenômeno forte entre os casamentos do povo *Iny* é a monogamia, tornando a traição aspecto inadmissível. Se caso acontecer a traição por parte do marido e se tornar pública, a mulher e toda sua família batem no esposo, queimam suas roupas, muitas vezes até seus documentos, e carregam tudo o que há na casa para a casa da mãe da esposa. Em momento algum o homem se opõe a essas atitudes, enfrentando tudo quieto e calado. Além de relatos sobre fatos ocorrido na aldeia *Krehawã*, no decorrer da imersão presenciei um ritual público culminando uma separação do casal e percebi que acontece exatamente da forma que me relataram.

Um jovem recém-casado com uma jovem de outra aldeia traiu sua esposa. A família dela ficou sabendo do ocorrido e buscou-o para puni-lo diante da comunidade da família da esposa para mostrar a todos que sua família é unida, se amam e se protegem uns aos outros. O jovem rapaz em momento algum se negou a ir, foi chorando, mas foi. Essa também é uma forma do homem demonstrar que errou e quer reparar seu erro. De acordo *Weremoá*, estão havendo

algumas mudanças no que se refere à separação dentro da cultura *Iny*. Além de todas as questões citadas anteriormente, em alguns casos, mediante situação de separação, o homem também paga uma quantia em dinheiro para a mulher.

No caso da mulher, em relação à traição, é um pouco diferente. É bem mais difícil acontecer traição por parte da mulher. Porém, quando acontece de a mulher desobedecer às regras culturais e trair seu marido e, se caso ele quiser perdoá-la e continuar morando juntos, ele é autorizado a bater nela. Esse gesto significa que ela está sendo penalizada pelo seu erro e com isso, o homem está anulando a vergonha que passou diante da comunidade. E, se caso ele não consegue perdoá-la e quer, de fato, a separação, simplesmente vai embora de casa, voltando para a casa de seus familiares, sem fazer nada com a mulher. A família é tida como um ponto referencial cultural muito importante para eles.

É visível na constituição familiar, no interior das residências, a convivência harmoniosa de algumas mulheres residindo no mesmo espaço diariamente, mães, filhas, noras e netas. Para o povo *Iny*, é uma regra cultural os filhos se casarem e os homens irem morar na residência da família da esposa e, posteriormente, quando seus filhos vão nascendo, constroem suas casas bem próximas à casa da sogra, assim constituindo os núcleos familiares.

Segundo *Kawina*, dentro da cultura *Iny*, é contrário às regras as moças se casarem com rapazes de outras aldeias, pois pode acontecer de se casarem e acompanharem o esposo. Se isso acontecer, caracteriza-se como uma filha rebelde, que não obedece aos pais e nem às regras da cultura de seu povo. Conforme ele afirma, a moça tem que se casar com rapazes de sua aldeia e, de acordo com a cultura, ir morar com sua mãe. Essa prática dos agrupamentos forma os núcleos e vem fortalecer a família, uma vez que, quanto maior a família, mais representatividade política e social tem dentro da comunidade, ou seja, está relacionada às relações de poder. Essa questão dos núcleos familiares remete também à valorização parental, dando seguimento à linhagem familiar.

Portanto, pode-se perceber que o fato das filhas se casarem e continuarem morando no mesmo núcleo familiar, além da aprendizagem para a constituição de esposa, significa que ela também se tornará sucessora de sua mãe e, futuramente, a substituirá na velhice. Após sua morte, a filha assumirá todas as responsabilidades da casa que competem à mulher, como fazer comida, pegar lenha, organizar a casa, lavar a roupa, coletar frutos e toda a parte de artesanatos e adornos.

É no espaço familiar que acontecem os rituais e eventos culturais do povo *Iny*, sendo eles o ritual Kuladubyrena “primeira alimentação da criança”, o ritual do *Hetohokã* ‘iniciação do rapaz’ e da *Ijadokoma* ‘iniciação da moça’, nascimento da criança, pintura corporal,

confecção de artesanatos e adornos, dentre outros. Acontece que quando a residência é pequena, o evento é transferido para a parte externa da casa, utilizando-se também o quintal, na parte do fundo da casa. Esses eventos acontecem, geralmente, na presença de poucas pessoas. Somente os moradores da casa, os familiares residentes na comunidade e convidados mais íntimos de outras aldeias participam. Exceto o ritual do *Hetohoky*, que é mais extenso e com uma grande aglomeração de pessoas, conforme explicarei em um texto específico mais adiante.

No espaço familiar, a mulher é a figura central e mais importante para estruturar esse ambiente, tomando praticamente todas as decisões da casa. Esse fato é lhe atribuído devido ao controle que desenvolve sobre a alimentação e a forma de preparo e distribuição entre seus familiares. Os homens, em momento algum, interferem nessa prática. Porventura, na ausência da mulher, esse papel é atribuído às filhas, geralmente, à filha mais velha. A responsabilidade do homem remete-se à prática da pesca e da caça, tendo a obrigação de entregar o que capturou na mão da esposa e, eventualmente, derrubar a roça e preparar a terra para a mulher plantar. Desse modo, desde bem cedo, a criança vai crescendo e compreendendo a respeito da divisão dos trabalhos em casa e a responsabilidade individual de cada um.

Compete à mulher tomar todas as decisões da casa, principalmente em relação à alimentação. É interessante e chama atenção a prática do compartilhamento de alimentos como uma atividade milenar e ainda muito presente nos dias atuais na cultura *Iny*. Contudo, percebe-se de certa forma uma articulação política muito forte, a qual envolve essa prática do compartilhamento de alimentos. Conforme *Kawina*, nos "tempos dos antigos", como os *Iny* costumam falar quando se referem a algo do passado, as famílias moravam todas numa residência. Era uma casa enorme, construída com palhas de coqueiros, madeiras e cipó (ramificações finas e flexíveis possíveis de fazer nós), na língua *Iny* é chamada de *bohetoku*. Essas casas não tinham janelas e possuíam somente uma porta. As filhas iam se casando e os genros vinham morar na casa de sua mãe, juntando-se ao seu grupo familiar.

Nessa época, além das moradias, as outras atividades também eram coletivas, acontecendo a divisão de trabalho somente de acordo com os gêneros. Os homens pescavam e caçavam e as mulheres pegavam lenha, cozinhavam e se alimentavam coletivamente. De acordo *Kawina*, o fato de morarem compartilhando todas as atividades, possibilitou que, com o passar do tempo, começaram a perceber que, dentro do grupo familiar, sempre havia uns que só dormiam e não ajudavam nas atividades diárias, como caçar e pescar. Com isso, passaram a preparar a comida na quantidade certa para não sobrar para essas pessoas. Isso não adiantou. Depois, eles preparavam sua comida, utilizando o pescado ou a caça que sobrou para a próxima refeição e voltavam a dormir. Vendo que o que tinham pensado não deu resultado, as famílias

resolveram construir suas próprias casas, porém, bem próximas das casas das mães, não se desligando do meio familiar, assim, dando origem aos núcleos familiares. Portanto, o futuro dessa pessoa foi morrer sozinho, sem constituir família, pois nenhuma mulher quer se casar com um homem desse tipo. Se isso acontecer, ela vai passar fome. Dentro da cultura *Iny*, para ser um bom moço, tem que ser trabalhador, guerreiro, pescador e caçador desde a iniciação de rapaz. Os rapazes com essas habilidades são estimados pelas mães e tias das moças solteiras, as quais arranjam os casamentos para as filhas.

Ainda falando a respeito do compartilhamento de alimentos entre familiares e demais membros da comunidade, conforme mencionado anteriormente, essa prática surgiu junto com as formações dos núcleos familiares. Quando o esposo ou filho vai pescar ou caçar chega e entrega à mãe ou à esposa o que capturou. A mulher é responsável por dividir entre as casas dos familiares e na comunidade com quem não tem o que comer. Assim também funciona com os outros tipos de alimentos, como os alimentos oriundos das roças e o que vem da cidade também. De tal modo, sistematizando uma forma de retribuição, quem ganhou algo, quando tiver, também compartilhará com quem lhe deu e demais pessoas da comunidade. Isso é visto como uma forma de retribuição e gratidão.

Dessa forma, percebe-se que essa é uma prática efetivamente política, pois, com esse ato de compartilhamento, a pessoa vai construindo uma imagem de pessoa boa e solidária e passa a ter visibilidade e destaque na comunidade fortalecendo, assim, as relações políticas e sociais dentro da aldeia. Todas essas qualidades adquiridas, a partir da prática de compartilhamento, faz com que, quando nasce uma criança, seus familiares queiram colocar seu nome no bebê. Para o povo *Iny*, as características de uma pessoa podem ser transferidas para a criança por meio do nome, por isso acontece de as crianças, geralmente, os primeiros filhos receberem vários nomes, assim, perpetuando por várias gerações os nomes das pessoas. Nesse momento, *Kawina* relatou que sua filha primogênita, recebeu de seus familiares aproximadamente quinze nomes e que nem lembra mais de todos eles. Esse fato remete ao fato de que sua filha é importante para os familiares e para a comunidade.

É digno de nota o fator que estimula o compartilhamento de alimentos no meio familiar e os fortalecimentos do vínculo parental, principalmente entre as irmãs e os irmãos. Segundo *Kawina,* o fortalecimento do vínculo parental por meio do compartilhamento de alimentos constitui uma forma de agradar o irmão para quando ela precisar, ele irá defendê-la. Por exemplo, se a esposa for traída, os seus irmãos, juntamente com toda sua família, irão bater em seu esposo. Se caso ela não agradar aos seus irmãos e demais familiares, eles não a defenderão quando ela precisar, pois é vista como uma filha ruim, que não merece ser ajudada.

Nos dias atuais, vêm acontecendo algumas alterações no sistema de compartilhamento entre o povo *Iny*, devido à interferência da cultura do não indígena em seu cotidiano. A prática de compartilhamento ainda existe, porém é mais restrita, se restringe somente ao núcleo familiar. Antigamente, os *Iny* não tinham gastos para realizarem as pescarias, usavam canoas de pau, remo e força braçal e fabricavam seus utensílios de pesca. Nos dias de hoje, estes artefatos foram substituídos por barcos, motor de popa ou rabetas a combustível. Então, tudo gera gasto, sem falar que a captura dos peixes está cada dia mais difícil. Quando pescam, separam uma parte para o consumo e para compartilhar com os familiares e vendem a outra parte e usam o dinheiro para comprar combustível para fazer novas pescarias.

Para concluir esse assunto, *Kawina* ainda exemplificou com a sua história de vida, dizendo que, antigamente, quando era rapaz e colocava roças junto com seu pai, eles tinham muita fartura, como melancia, abóbora, batata, inhame, entre outras produções. As pessoas que, por algum motivo não produziam ou que plantaram e suas roças não foram produtivas, chegavam a sua casa e diziam que estavam com vontade de comer alguma produção de sua roça e especificando o que desejavam, seu pai doava alimentos para aquelas pessoas. Mesmo se a pessoa não fosse à sua casa e ele soubesse que alguém da aldeia estivesse precisando de algo, mandava alguém entregar na casa dele. Hoje em dia, essa questão mudou. Se alguém tem algo e outra pessoa tem interesse, ela chega na casa dessa pessoa falando em comprar e se caso o dono não quiser vender, poderá doar.

O nascimento de uma criança também é algo muito importante dentro da comunidade *Iny*. A descoberta da gravidez é motivo de comemoração na família. Para o povo *Iny*, as crianças são fundamentais na definição das categorias de idade, as quais, de acordo com o gênero, são o meio privilegiado de estabelecer o *status* e visibilidade social dentro da aldeia.

Conforme *Kuady*, cacique e professora de alfabetização na língua materna, para o povo *Iny*, os filhos são muito desejados, não tendo preferência entre os gêneros. Porém, destacam que o bom é ter filhos de gêneros alternados. Se o primeiro for homem, espera-se que o segundo seja mulher e assim por diante. Uma possível explicação para esse fato tem a ver com a manutenção do equilíbrio da divisão de trabalho em cada núcleo doméstico, pois o filho homem migra para a casa da sogra e isso fortalece a força de trabalho para aquele núcleo. E a filha permanece em seu núcleo ajudando nas atividades que competem às mulheres.

A criança recebe os nomes ainda no ventre da mãe e quem escolhe é a família, geralmente, os avós ou tios. Para eles, é uma regra cultural que a criança a criança receber vários nomes, sendo nomes de algum familiar ou alguém que teve destaque na comunidade,

como liderança, guerreiros, cacique, bons caçadores e pescadores, produtores de grandes roças, quem gostava de compartilhar alimentos, entre outras qualidades.

Geralmente, os nomes são compostos por muitos nomes, como relatado por *Kawina*. Além dos nomes *Iny,* eles também recebem um nome em português. Essa é uma forma de produzir e fortalecer os laços familiares e sociais e perpetuar uma história e herdar, de maneira equitativa, os princípios culturais. Ele conclui esse assunto destacando que, quanto mais nomes a criança recebia, mais destaque e importância sua família tinha na comunidade, importância esta conquistada por meio das vivências e das ações realizadas dentro da aldeia. Ou seja, se a família foi boa para seus familiares e demais integrantes da comunidade, quando nascerem seus filhos receberão muitos nomes. Se a família foi ruim e não gosta de compartilhar o que tem, é vista como sovina e seus filhos receberão pouquíssimos nomes.

Conforme *Kuady*, antigamente, após o nascimento de uma criança, o pai ficava de resguardo até cair o umbigo do bebê. Aproximadamente, um período de sete dias sem sair de casa. Nesse período, ele também respeita as restrições alimentares, assim como a mulher. Depois que caía o umbigo, ele tomava *caluji*. *Mahalaru* explicou que o *caluji,* antigamente, era feito com o milho plantado na roça que, colhido e armazenado servia para o consumo o ano inteiro. O milho era pisado no pilão até ficar triturado, depois o colocavam para cozinhar com água até amolecer e, para finalizar, adoçavam com mel, ou então colocavam sal, ficava a critério da pessoa. Com o passar do tempo, a prática do preparo do *caluji* foi se inovando, além do *caluji* de milho, também começaram a fazer *caluji* de mandioca mansa e *caluji* de arroz. Como a coleta do mel de abelha está difícil, estão adoçando o *caluji* com açúcar. *Mahalaru* concluiu sua explicação, falando que o *caluji* de milho para eles é como se fosse a canjica para os não indígenas e o *caluji* de arroz para eles é como se fosse o arroz doce para nós, a diferença é que usamos o leite e eles usam água para o preparo desses alimentos.

No caso do homem, quando cumpria os sete dias de resguardo, ele tomava o *caluji* salgado com molho de pimenta malagueta, em seguida, ia ao final da praia ou no fim da aldeia para vomitar. Depois desse ato, ficava de três dias a uma semana sem se alimentar, dependendo de cada pai. Esse ritual é visto como uma forma de súplica para a criança crescer saudável e trabalhadora. Também riscavam o corpo com *latxi* (dentes do peixe cachorra) e passavam pimenta malagueta por todo seu corpo, principalmente, nos braços, tórax e pernas. Tudo isso para que seu filho se tornasse um adulto forte, ágil, guerreiro e corredor.

A mãe fica um mês de resguardo. Nesse período, ela não sai de casa e nem desenvolve trabalhos domésticos. A ela é permitido somente cuidar do filho e confeccionar artesanatos, como: esteiras, cestarias e adornos em geral. Ela também segue uma restrição alimentar. Nesse

período, não come peixe e nem carne, alimenta-se somente de *caluji* e tubérculos e legumes (mandioca, batata, inhame e abóbora) e algumas frutas como a banana e melancia, se estiver na época da safra, até acabar o período do resguardo. Nos dias de hoje, houve algumas mudanças.

De acordo relatos de *Kuady* os pais da criança não praticam mais os rituais conforme antigamente, cumprindo somente a parte das regras alimentares até o período de cair o umbigo da criança. E para a mãe, continua da mesma forma, acrescentando somente algumas coisas na sua alimentação como: bolacha de sal e de doce, sucos, sopinha de macarrão, refrigerantes e pão, e segue restritivamente a alimentação à base de qualquer tipo de carne.

4.11 A concepção de criança e infância para o povo *Iny*

A seguir destacaremos a importância da criança *Iny*, as concepções e cuidados que a sustentam. A partir das narrativas do povo e convivência do dia a dia na aldeia, procuramos mostrar a maneira pela qual elas aprendem e tecem significados para os acontecimentos habituais dos quais participam. Procuramos também evidenciar o protagonismo infantil no que diz respeito ao compartilhamento e divulgação dos saberes, fazeres e dos conhecimentos.

Para tanto, discorremos de forma atenta contemplando as vivências a respeito, sobretudo, da organização social e dos etnoconhecimentos, que incluem a percepção e uso do meio ambiente, do espaço e da corporalidade em suas atividades. Dessa forma, argumentamos a respeito da participação das crianças no sistema social e cultural em que estão inseridas através de suas apreensões, compartilhamento de saberes, fazeres e práticas diárias, que acontecem na maior parte do tempo, entre grupos infantis.

Para tanto, destacamos como a criança é vista e concebida/entendida em suas particularidades no universo *Iny* pelo seu povo e como os concebem a infância e seu desenvolvimento de forma geral, e como se dá a participação infantil no dia a dia e nas cerimônias e rituais, ou seja, discutimos como se constitui a atuação das crianças na construção de suas relações e significações na comunidade.

No que concerne a educação e desenvolvimento da criança, de acordo *Kawina* (2019) ela já nasce pronta e, com o tempo, ela precisa ser estimulada em suas potencialidades dentro dos espaços em que está inserida, visto que sua educação aprendizado se dá por meio do ver, ouvir e do observar, perpassando pelos conhecimentos provenientes dos ascendentes, ou seja, por meio da difusão dos saberes, fazeres e práticas difundidas às gerações atuais. Ressalto ainda que, a respeito do modo da criança se socializar, constatamos que, nas relações estabelecidas entre o sujeito infantil e o adulto, mesmo sendo diferentes, comungam da mesma agregação

sociocultural. Porém, é importante acrescentar que a criança pode ser considerada agente de sua própria socialização com o meio em que está inserida.

Figura 32 – Agentividade, crianças protagonizando seu aprendizado por meio do ver, ouvir e do observar, o qual perpassa pelos conhecimentos provenientes dos adultos.



A menina reproduzindo por meio do brincar o ofício da modelagem do barro, como (aritxoko e vasos).



As crianças observando o ritual do aruãnã, respeitando o distanciamento estabelecido.



Os aruãnã dançando no pátio da *Hetokrè* no ritual Hetohoky.



O menino protagonizando a dança no aruãnã no espaço doméstico sob orientação da família.

Fonte: Arquivo pessoal da autora

Ressaltamos a atenção perante o processo de educação e aprendizagem da criança, considerado de forma consensual concernente ao processo de cognição, edificação e propagação dos saberes, fazeres e conhecimentos difundidos, compreendidos e compartilhados no cotidiano. Assim, Fernandes (1966, p. 169) destaca a importância da educação entre grupos tradicionais, com os objetivos de manter a cultura e ajustar a vida psíquica e social do grupo. Afirma também que “as referidas formas de socialização visam uniformidades de comportamento que não excluem gradações pessoais relevantes na acomodação dos homens à

ordem social herdada" implicando no reconhecimento das especificidades singulares que vão se estabelecendo à tradição por meio de processo educativo.

Nessa perspectiva, compreende-se que a difusão do conhecimento, saberes e fazeres do povo *Iny* ocorre mediante exemplos e experiências vivenciadas, ou seja, acontece por meio da memorização, imitação e repetição, ou seja, "aprender fazendo", sendo conduzido por um responsável do núcleo familiar ou na comunidade. Porém, o xamanismo é a única esfera do meio social admitida por preceitos estruturados ao sujeito que tenha idoneidade para desempenhá-la. Assim, a criança aprende abundantemente, ao reproduzir o universo adulto por meio da ludicidade, estendendo-se essa prática pelo decorrer da vida. Desse modo, a educação *Iny* acontece por meio da socialização num coletivo, incluindo a criança aos princípios e valores da sociedade.,

De acordo com Schaden (1976), a educação indígena acontece por meio da convivência com os adultos, processo no qual são difundidos ensinamentos e valores à criança e, da mesma forma, o autor constata que a aprendizagem acontece através da imitação, porém, leva em consideração a não repreensão da criança no processo de educação e aprendizagem. Ao contrário, estimula-se a sua autonomia, que não é vista como desordem ou ausência de autoridade para com a criança. Igualmente, também acontece em meio ao povo *Iny,* como pude presenciar no decorrer da imersão. A paciência e tolerância dos familiares em relação à conduta e comportamento da criança, assim como a disposição do povo, até mesmo dos irmãos mais velhos, por exemplo, acalmando uma criança chorando, por meio de um alimento oferecido.

No entanto, de acordo com a cultura *Iny,* são admitidos muitos cuidados ao corpo da criança, como por exemplo, amarrar adornos nas pernas e braços para engrossar e fortalecer os membros; fazer uma listra grossa com tinta do jenipapo no meio das costas seguindo a coluna, para a criança ficar alta e forte; passar óleo extraído do tucum nos cabelos para ficar preto, brilhoso e macio; furar a orelha para usar o *kuè* quando acontecer o seu ritual, entre outros. Entre as brincadeiras realizadas pelas crianças, destacamos também que boa parte dessas atividades se espelha no universo adulto, reproduzindo situações da sua vivência.

Destacamos também que a mitologia do povo *Iny* é propagada por meio da oralidade, sendo disseminada no convívio constante entre os aldeões mais velhos e os mais novos, por intermédio das histórias dos antigos e dos cânticos em interações que ocorrem de forma contínua. Com isso, a criança vai, aos poucos, aprendendo e compreendendo os princípios e aspectos determinantes da cultura, principalmente, fortalecendo os laços familiares de acordo com os padrões socioculturais do povo.

A infância define-se em distintos contextos sociais e culturais, sendo constituída de diferentes fases interligadas que proporcionam aprendizagens a partir da interação com outras crianças, adultos e com os espaços de relação e de convivência. Logo nos primeiros anos de vida, a criança é incluída num sistema de educação e aprendizagem proveniente dos saberes, fazeres e conhecimentos culturais dos ancestrais e, com o tempo, vai adquirindo habilidades e conhecimentos na convivência diária que a tornará um ser social apto a viver em comunidade.

Para adentrar no modo como o povo *Iny* vê a infância, o desenvolvimento infantil e o aprendizado, *a priori*, iniciamos destacando as crianças *Iny* e seu espaço na vida social, para depois, abordarmos a sua participação na vida social, no cotidiano e em momentos de rituais. A respeito da concepção de aprendizado e de infância, no período da imersão, foi possível observar que as crianças estão completamente inclusas na vida e nos afazeres dos adultos cotidianamente. Somente em pouquíssimos acontecimentos do dia a dia e nos rituais da comunidade, a presença das crianças é limitada. O cuidado para com elas ocupa a maior parte do tempo dos adultos: saúde, desenvolvimento, andanças e novos aprendizados dos filhos são temas importantes das conversas cotidianas, especialmente das mulheres.

A respeito dos limites estabelecidos às crianças, vale ressaltar que são limites estabelecidos culturalmente e com isso não faz sentido que os adultos, individualmente e a seu critério estabeleça limite a uma criança. Não estabelece limite não por que as crianças não necessitam, mas sim por saber das existências dos limites gerados, sistematizados e difundidos culturalmente. Nesta pespectiva, na cultural *Iny* tem os aspectos limitadores que estão implícitos nos próprios ritos ecerimônia, o "Lateni" é um exemplo desse tipo de estabelecimento de limites, pois quando ele está na aldeia a rotina da comunidade muda, o silencio toma conta, as crianças não saem de perto dos familiares, não, não brincam, não correm.

As crianças *Iny* ocupam quase todo o espaço da aldeia. Elas se apoderam do ambiente familiar sob o comando feminino, como também no pátio da aldeia, nos arredores das casas e quintais até passarem pelos rituais de iniciação e serem inseridas em uma nova fase de da vida. De acordo com os princípios culturais *Iny*, as meninas passam toda a sua vida nos espaços femininos, tornam-se moças, casam-se e constroem suas casas próximas à casa das mães (Ver figura nº 03), continuando a viver no mesmo núcleo familiar. Os maridos sempre acompanham a família da esposa por dois motivos, para somar e fortalecer as atividades que competem aos homens do núcleo familiar (construir casas, fazer canoas, colocar roça, pescar) e a esposas continuam recebendo ensinamentos das mães e avós para a construção do casamento.

Os meninos começam a se distanciar do ambiente materno por volta dos 7 a 10 anos de idade, quando passa pelo ritual de iniciação tornando-se *Jyrè* (rapaz) e é nessa fase da vida que passam pelo ritual *Hetohoky,* ritual de iniciação masculina. Durante e após o ritual *Hetohoky,* o menino que é submetido a este ritual vai para a casa dos Aruanã e fica sob a responsabilidade dos homens, recebendo todos os ensinamentos que os rapazes precisam saber para se tornarem homens *Iny* e viver em comunidade, como: caçar, pescar, fazer as roupas e adornos usados pelos Aruanã, os significados dos mitos e são ensinados a guardar seus segredos, entre outros conhecimentos.

Após encerrar o ritual, ele já é considerado um rapaz e passa a viver no meio dos homens, praticando todas as atividades junto com eles. Nos períodos de rituais, eles costumam se reunir para realizar as tarefas de responsabilidade da casa dos Aruanã, dedicando todo seu tempo aos afazeres desse espaço. Nesse período, eles se alimentam da comida enviada pelas mulheres da família do *Jyrè*, responsáveis pela festa, dormem ou passam a noite inteira dançando e cantando, ficando dias sem irem às suas residências. Dessa forma, os homens passam seus primeiros anos mais ligados ao universo feminino, e devem, ao longo da vida, se desligar desse espaço familiar para ocuparem seu lugar na casa dos homens e às atividades de domínio masculino.

No período de imersão nas idas e vindas ao interior da aldeia, além das falas dos *Iny*, pude presenciar também que sempre contam histórias do passado e dos "antigos", lembranças culturais do seu povo, de quando ainda eram crianças, as quais, geralmente, relembram com orgulho a alegria da sua infância, das festas culturais e dos fazeres e saberes do seu povo. Diante disso, compreendi que o povo *Iny* não trabalha com idade cronológica e, sim, com a maturidade. Portanto, não é propriamente a família que determina o momento de a criança passar pelo ritual de iniciação e ir para a casa dos Aruanã, é a própria criança por meio da manifestação do seu corpo.

Para o povo *Iny*, o aprendizado acontece por meio do ver, do ouvir e do praticar, visto que essas capacidades ocasionam os saberes, fazeres, conhecimentos, entendimento e compreensão do universo em que o sujeito está inserido. Da mesma forma, também acontece com o universo infantil, a aptidão de aprender e compreender está associada aos fatores sensoriais, como: ver e ouvir e, conforme a criança vai sendo estimulada a experimentar, vai desenvolvendo a audição e visão. Isso faz parte do seu crescimento, desenvolvimento e aprendizado e, mesmo contendo atributos particulares, algumas crianças diferenciam-se pela progressão, umas mais rápidas e outras mais lentas. Para o povo *Iny*, é respeitada a individualidade de cada criança, uma vez que é a cultura que elabora e constitui momentos para

a criança aprender. Entretanto, as crianças também são instigadas e estimuladas ao consumo com algumas substâncias e também passam por restrições de alguns alimentos.

Dentre as restrições alimentares estão: mulheres grávidas e crianças não podem comer o peixe "bicudo", por sua boca ter um formato de bico. Acreditam que se a criança comer, quando crescer, sua voz ficará baixa, fraca e rouca e não vai conseguir cantar; não podem comer piau, exceto o piau flamengo, por se tratar de um peixe colorido, contendo listras pretas, amarelas e abas vermelhas e, ao consumi-lo, se tornará um adulto bonito assim como o peixe. A menina não pode comer pacu, pois quando crescer será uma mulher sem cintura e sem beleza, não pode comer a cabeça do peixe, pois corre o risco de não aprender os ensinamentos, isso é permitido somente aos mais velhos, visto que já passaram pelo processo de aprendizagem. Nessa perspectiva, *Kawina* enfatiza que:

Box 46: *Quando a gente vê alguém, um weryrubó (rapaz) ou um habu (homem casado) que não é um bom caçador, pescador ou não sabe fazer canoa, remo, fazer roça, nem cantar e dançar direto, ou uma ijadokoma (moça) ou ihabudi (mulher casada) que não sabe cuidar da casa direito, fazer tinta, pintar, fazer esteiras, caluji, fazer remédios e outras coisas, eles sabem pouco da nossa cultura. Isso é porque quando era criança ou jovem não pararam para ver e prestar atenção aos mais velhos a como fazer, a gente aprende é assim, parte da criança a hora que ela quer aprender, umas são mais cedo e outras demoram mais. Para aprender tem que ver fazendo e prestar atenção como se faz e ouvir eles falar também. E quando também é porque quando era criança pode ter comido alguma coisa que não podia comer que era proibido e atrapalhou ele a aprender as coisas da cultura.* (*KAWINA*, aldeia *Krehawã*, março de 2020)

Então, percebe-se a concepção dos *Iny* a respeito da ligação entre o ato de ver e o de ouvir e a competência de aprender, contudo, deve-se associar o ouvir com a narrativa e o aprendizado dos mitos e histórias antigas do povo, e o ver está ligado com atividades diárias e confecção de itens culturais. Ou seja, não basta somente ver fazendo para o aprendizado, deve também compreender o processo, que é possibilitado pelo ato de ouvir. Essa questão ganha sentido nas falas de algumas mulheres *Iny* quando retratam suas experiências, nas quais revelam que algumas coisas da cultura elas viram a mãe, avós ou tias fazerem, mas não sabem fazer porque não se dedicaram, não pararam para prestar atenção.

Para o povo *Iny* não tem uma idade e nem um momento certo estabelecido para a criança aprender, esse momento é estabelecido por ela própria. Quando a criança está pronta para aprender, ela mesma se manifesta, começa a aproximar-se de quem está fazendo alguma coisa para ver o processo e ouvir relatos de como se dá o fazer. Portanto, o aprendizado da

criança não depende somente do seu convívio social e familiar, mas também de sua determinação. Quando a criança manifesta interesse, este é interpretado como uma forma de pedido para que lhe ensinem determinado ofício. Desse modo, os saberes, fazeres e conhecimentos obtidos pela criança acontecem pela iniciativa e não por obrigatoriedade.

Nessa perspectiva, destacamos aqui a importância da celebração dos ritos e cerimônias para o processo socioeducativo da criança *Iny*, uma vez que esses são uns dos fatores mais importantes que oportunizam e despertam o interesse dessa criança em aprender aspectos culturais. Dessa forma, a participação da criança nos rituais e cerimônias por meio da observação e enquanto ouvinte, lhe desperta curiosidade, atenção e a vontade de querer fazer igual, pois esses momentos são os mais propícios para expandir o aprendizado da criança.

Entre os *Iny* também acontece a circunstância de aprendizado em conjunto, o qual pertence às categorias de idade e gêneros, visto que esses saberes, fazeres e conhecimentos constituídos coletivamente acontecem sobretudo, nos rituais, incluindo os preparativos na convivência entre crianças, jovens e velhos, pelos quais acontece a troca de experiências e práticas, aperfeiçoando as habilidades individuais. Dessa forma, essa questão torna-se muito forte na casa do Aruanã, no período do ritual *Hetohoky*, onde se reúnem anciãos, homens, rapazes e os meninos em iniciação. No decorrer de suas vidas, serão elaboradas, sistematizadas e difundidas situações que possibilitam momentos de aprendizagem coletivas, durante as quais buscam material para construir casas, adornos, pescam, caçam, capinam, aprendem a cantar, dançar, dentre outras habilidades.

Assim, também acontece, no ambiente familiar, cenário da educação feminino, onde acontece a organização e realização dos rituais *Kuladubirena* (primeira alimentação) e *Ijadokoma* (primeira menstruação). É no espaço dos núcleos familiares que as meninas aprendem habilidades que competem às mulheres, como: cuidar da casa e das crianças, lavar roupa, preparar comida, remédios, diferentes tipos de tintas, elaborar pinturas corporais, fazer esteiras e outros adornos femininos e masculinos e, por meio das narrativas das “velhas”, conhecerem os mitos e as histórias antigas do seu povo, as quais propiciam muitos aprendizados. Quando nos referimos ao aprendizado por categorias de idade, é no sentido de as pessoas pertencentes a uma classe etária, saberem os momentos de começar a explicitar certos conhecimentos e a praticá-los.

Entretanto, para o povo *Iny*, as crianças não crescem apenas fisicamente, crescem também no sentido de se tornarem mais envolvidas com a vida social. Nesse processo, elas desenvolvem competências para compreender e assimilar práticas sociáveis e culturais permitidas ou as que não são permitidas. Até certa idade, a criança *Iny* perpassa por onde ela

quiser, circulando e aprendendo, assim sendo inserida culturalmente na comunidade. Se os adultos começarem a reprimi-la e impedirem sua participação nesses momentos, ela não será um bom ou uma boa *Iny*. No meio do povo *Iny,* é muito comum ouvir a frase "ela não sabe ainda", porém, o fato da criança não saber desempenhar determinadas atividades, não quer dizer que ela seja responsabilizada por ainda não apresentar domínio de certos conhecimentos.

Então, quando os *Iny* falam que uma criança nada sabe é porque ela ainda não vivenciou a situação, não viu e nem ouviu, pois é preciso realizar momentos e situações nos quais a criança possa participar para aprender, sendo esses os artifícios que possibilitam, aos poucos, seu desenvolvimento e a construção da aprendizagem. Nesse cenário, conforme a criança vai crescendo, ela vai aprendendo a construir um sentido para o que vê e para o que ouve e isso se dá pelo fato da liberdade de presenciar e participar ativamente dos rituais e de todas as ações do cotidiano da comunidade. Dessa forma, não sendo limitados na vida sociocultural, irão constituindo o processo de aprendizagem por meio da observação e demonstração.

4.12 A atuação da criança na vida social

No contexto sociocultural do povo *Iny,* a vida da criança é diferente da dos adultos, visto que, para os adultos, poucas coisas são coibidas, os quais são responsáveis por todas as decisões e atividades políticas e socioculturais que envolvem a comunidade. As crianças não participam das decisões a serem tomadas na comunidade, não formam família, não lhes é atribuída atividades que competem aos adultos, não se envolvem nas ações políticas que competem ao grupo e têm muitas restrições alimentares.

Enquanto estive imersa na aldeia, observava diariamente as crianças se agruparem de acordo com a idade e gênero, tanto nos núcleos familiares, diariamente, quanto no pátio da comunidade no decorrer dos rituais e no rio. Entretanto, é mais comum presenciar a circulação dos meninos, visto que eles têm mais permissão em suas ações do que as meninas. Eles se reúnem em pequenos grupos compostos por irmãos e primos para praticarem breves pescarias na beira do rio, em frente à aldeia e, no seu entorno, praticam breves caçadas de passarinhos e pequenos animais, usando armamentos de brinquedo, muitos deles produzidos pelos pais, avós. Quando voltam para casa, entregam as caças ou pescas para suas irmãs que as limpam e que depois de preparados pela mãe ou avós, serão servidos com farinha de mandioca para todas as crianças sentadas numa esteira. As imagens a seguir retratam alguns momentos vivenciados nesse contexto.

Figura 33 - Crianças pescando na beira do rio e comendo o alimento resultante da pescaria



Crianças brincando na beira do rio.



Tucunaré assado.



Momento de alimentação das crianças Iny.

Fonte: Arquivo pessoal da autora - março de 2020.

Também realizam coletas de frutos no cerrado, visitas às roças à procura de tubérculos e frutas e vão à busca de ovos de *kotuni* (tartaruga) nas praias próximas à comunidade. Voltando para a aldeia, o que eles conseguiram coletar, durante a curta expedição, será compartilhado com as meninas do seu núcleo familiar que são as irmãs e primas. Nessa perspectiva, as atitudes das crianças *Iny* repercutem como fatores que levam a compreender tais atividades como uma imitação das práticas dos adultos, isto é, repetição de práticas repletas de significados, as quais vão constituindo o processo de aprendizagem das crianças, como mostram as imagens a seguir.

Figura 34 - Crianças praticando pequenas atividades nas proximidades da aldeia



Crianças *Iny* observando os irmãos maiores nas pescarias rotineiras.



Coleta de ovos de *Kotuni* ‘tartaruga’ realizada pelas crianças.



Expedição nas proximidades da aldeia coletando ovos de *kotuní* ‘tartaruga’.



Ovos de *Kotuni* ‘tartaruga’ coletados pelas crianças.



Muricizão colhido no cerrado ao entorno da aldeia *Krehawã*.



Muricizão, fruta do cerrado bastante consumida pelos *Iny*.



A menina recebendo a *Kotuní* (tartaruga) capturada pelos irmãos, durante a expedição nas proximidades da aldeia.



Frutos do tucunzeiro coletados pelas crianças para confecção de anéis e extração de óleo.



A menina recebendo melancia coletada pelo irmão na roça da família nas proximidades da aldeia.

Fonte: Arquivo pessoal da autora, março de 2020.

No que diz respeito às meninas, elas se mantêm nas redondezas do núcleo familiar, disponíveis para ajudar as mulheres de mais idade, principalmente, no cuidado das crianças mais novas. Se caso as mães perceberem que os filhos mais velhos estão dispersos e os menores se machucarem, isso se torna motivo para chamar a atenção, elevando um pouco a voz e proferindo a seguinte frase "*aseriore di maùkikre*", ou seja, cuida do seu irmão. É rotineiro também ver as meninas se agruparem para brincar de bonecas, moldando argila e, ao seu modo, modelar bonecas e realizar as pinturas, panelas e potes. É comum observar as meninas se pintar umas às outras, como acontece nos momentos grupais das pinturas corporais entre as mulheres, nos quais pintam também os homens e rapazes para participarem dos rituais. Porém, na tinta produzida pelas crianças é usado somente carvão pego no fogão e água, conforme nos retratam algumas imagens abaixo.

Figura 35 – Meninas brincando e repetindo ações do cotidiano das mães e avós.



Crianças mais velhas cuidando das menores.



As meninas reproduzindo a prática da produção de Ritxoko.



Crianças observando a tia no preparo da kotuni.



Criança reproduzindo a pintura corporal.



Momento de lazer



Diversão das crianças Iny com o Jabuti.

Fonte: Arquivo pessoal da autora - março de 2020

No dia a dia da comunidade, a maior movimentação é causada pelas crianças, enquanto os adultos se recolhem dentro das casas ou desenvolvem atividades externas. A movimentação das crianças é constante, saindo e entrando nas casas do seu núcleo familiar, brincando pelo pátio e quintais e na beira do rio. Pude perceber que elas também fazem o papel de portadoras de recados entre as residências e demais núcleos familiares, possibilitando-lhes desde cedo conhecer e compreender como se constituem as relações sociais na/da aldeia.

Contudo, isso não confere isenção das restrições às crianças em sua relação com as outras pessoas, porém, suas restrições diferem qualitativamente (e, de novo, não quantitativamente) das dos adultos. De acordo *Marralaru*, mesmo as crianças desempenhando o papel de portadoras de recados entre os núcleos familiares no interior da aldeia, tem alguns espeços que não é permitido a circulação das crianças como na *Hetokré* e no cemitério, pois para os *Iny* o cemitério é moradia de espíritos de todos as índoles.

É notória a mudança de comportamento das crianças, uma vez que estão na presença de jovens e adultos que não são do seu núcleo familiar, ou seja, do seu convívio diário, pois, nestes momentos, demonstram seriedade, vergonha e timidez, mantendo-se sempre com a cabeça baixa e falando somente o necessário e quando é interrogado. Quando as crianças estão com pessoas do convívio familiar, ficam mais à vontade e proferem diálogos curtos com respostas diretas, sorriem e brincam nas proximidades. Dessa forma, as relações sociais são fortemente estabelecidas sob o respeito pelos adultos e os velhos.

4.13 As crianças diante dos rituais *Iny*

No contexto sociocultural da aldeia, de modos diferentes dos adultos, as crianças participam dos rituais e demais eventos culturais na comunidade, porém a participação delas acontece por meio da observação, do ver e do ouvir. A presença mais intensa acontece durante o ritual *Kuladubyrenã,* no qual a criança recebe a primeira alimentação além do leite materno e que conta com a participação ativa de outras crianças; o ritual *Hetohoky,* o qual determina a passagem de menino para rapaz e o ritual *Ijadokoma,* marcado pela primeira menstruação da menina. Estes rituais acontecem para marcar uma nova fase na vida da criança que, progressivamente, passa a ter papel social cada vez mais ativo. Os adultos têm participação ativa em todos os rituais, eventos culturais e atividades rotineiras nos núcleos familiares. Portanto, todas as atividades entre o povo *Iny* são distribuídas de acordo com a idade e o gênero do sujeito.

Nesse cenário, os papéis assumidos pelas crianças em seus rituais são propagados por uma ordem parental. Seus parentes escolhem seus nomes ainda no ventre de sua mãe. A escolha dos nomes está ligada a um parente vivo ou morto que desempenha ou desempenhou um papel marcante na história dos aldeões, como: destaque em algum tipo de liderança, seja na pesca o no desempenhando perfeitamente o ofício da confecção de adornos, na caçada, nas técnicas de plantio das roças, na confecção de canoas, possuir dons xamânicos, ser bondoso, dentre outros talentos. Essas características e qualidades são propagadas através dos nomes dados à criança.

Nesse cenário *Iny,* o nome dado à criança concede-lhe a prerrogativa de aprendizagem no decorrer de sua vida, isto é, através do nome recebido, a criança pode obter todas as habilidades, características e práticas desenvolvidas pela pessoa dona do nome que recebeu. Da mesma forma, acontecem também nos rituais das crianças, em que um familiar é escolhido devido às suas características e pelas suas qualidades, para estar junto à criança, acompanhando-a e alimentando-a, transmitindo-lhe bons ensinamentos, ensinando o seu papel na sociedade e também proferindo, por meio de palavras, coisas boas a acontecer ao longo da sua vida.

As crianças permanecem em todos os momentos dos rituais, acompanhando e observando a organização, os preparativos e a realização das cerimônias e demais eventos culturais na aldeia. Quando estive imersa na comunidade, acompanhando a realização do ritual *Hetohoky,* presenciei a presença das crianças, no decorrer da noite, enquanto acontecia a dança dos Aruanã (espíritos dos mortos), os quais vêm de outras dimensões para a aldeia participar do ritual juntamente com os vivos. Em todos os momentos, as crianças estavam presentes na

companhia das mães e tias assistindo ao ritual, enquanto as casas ficavam praticamente vazias, pois as famílias reuniram-se no pátio do *Ijoina* para acompanhar essa parte do ritual noturno.

Nesse contexto, a comunicação oral entre o povo *Iny* é muito importante, respeitada e enfatizada. À medida que as crianças são inseridas no meio social e se reúnem junto com os demais integrantes, tanto no ambiente familiar quanto no *Ijoina*, elas apenas ouvem com admiração aos mais velhos e anciãos narrarem histórias antigas, mitos ou darem algumas orientações a respeito das caçadas, pescarias e outras práticas culturais, estimulando-as a ser um homem ou uma mulher admirável, de acordo com a cultura.

No entanto, elas também devem ouvir com atenção as narrativas que orientam a respeito da organização, preparação e realização dos rituais. Nesse caso, todas as narrativas são de responsabilidade dos anciãos e dos mais velhos, seguindo uma ordem de idade decrescente, uma vez que as pessoas ganham espaço para serem agentes nos rituais e na comunidade segundo seu agrupamento por idade. Da mesma forma, acontece no universo feminino, sendo que o choro público, como arte rítmica, é performado oralmente.

Desse modo, o choro é protagonizado pelas mulheres mais velhas como forma de comunicação social, uma vez que, ao chorar, elas emitem distintas mensagens, como: o choro de luto, de felicidades nos rituais, de lamentações, enquanto os ouvintes desenvolvem a capacidade de compreender e de agir de modo socialmente apropriado às especificidades. Igualmente, acontece com os homens, ao desenvolverem a prática dos cantos que também é visto como elemento de comunicação entre o povo *Iny*.

É importante enfatizar que as habilidades desenvolvidas pelas crianças, como: cantar, dançar, trazer alimentos de suas curtas expedições (peixes, animais, frutos), aprender a nadar, são estimuladas e provocadas pelos adultos e, ao conseguirem desempenhá-las, tornam-se motivo de orgulho e comemoração para os familiares. Da mesma forma, acontece com as meninas quando conseguem desempenhar habilidades que competem às mulheres, como: fazer tintas, realizar pintura corporal, cozinhar, lavar roupas, confeccionar esteiras e demais adornos. Esse processo de aprendizagem da criança vai ganhando sentido, gradativamente, conforme vai adquirindo tais habilidades e se relacionando com o meio sociocultural, concebido pelas vivências na infância.

A vida das crianças *Iny* não é uma simples imitação do universo adulto, porém, é a partir das relações estabelecidas no cotidiano com os adultos que vão constituindo seu processo socioeducativo. De fato, presenciei em várias ocasiões as crianças desenvolvendo atividades imitando os adultos em sua rotina diária, como por exemplo: caçar pequenos animais e passarinhos, pescar e entregar às irmãs para limpar e preparar para eles, coletar frutos e dividir

com elas e, no caso das meninas, realizar a pintura corporal. Contudo, ao desenvolverem tais atividades, as crianças não estão simplesmente imitando os adultos, e sim, constituindo ativamente relações sociais que as conduzirão no decorrer da vida.

Essas crianças, quando forem adultas, mães e pais, irão continuar exercendo essas atividades, porém, agora com obrigatoriedade, pois serão pais e mães de famílias e dessa forma, passam ater participação ativa na organização, elaboração e realização dos rituais e demais eventos sociais. A partilha de frutos e tubérculos coletados nos arredores da aldeia e na roça com as primas e irmãs e a entrega dos animais e peixes para as meninas prepararem, permanecerá por toda a vida. Assim sendo, essa prática das crianças no cotidiano não deve ser compreendida como encenação das relações entre esposa e esposo, e sim, como o princípio e efetivação da harmonia e reciprocidade que os acompanharão por toda a vida.

Nesta pespectiva, compreende-se esta relação ente os *Iny* como uma organização parental que constitui ativamente as relações socioculturais do povo. Os *Iny* constituem, avaliam e interpretam as relações parentais, conforme as relações estabelecidas entre seus pais. Segundo Fisher (1991 enfatiza que:

> O modo como a geração mais velha classificava uns aos outros apenas fornece o quadro da rede de relações para aquele que chega [the newcomer]. Cada indivíduo torna-se socialmente definido no interior de um campo de relações através de trocas reais que ocorrem durante sua vida (FISHER, 1991, p. 332).

Nessa perspectiva, as crianças *Iny*, vão estabelecendo ligações e relações sociais entre si, de acordo as que são praticadas pelos adultos, assim vão construindo uma teia de relações socioculturais continua. Entretanto, a edificação das relações socioculturais iniciadas ainda na infância, também é disseminada por meio do vínculo com outras pessoas, por meio das interações contidas parentalmente. Desse modo, além de reproduzir o que é obtido a partir da convivência, essas relações efetivam-se reciprocamente ao longo da vida.

Então, ressalta-se que a concepção de infância, de acordo com o povo *Iny*, vai além do pressuposto de seres incompletos vivendo como miniatura do mundo adulto, visto que a criança se constitui por meio das relações com os adultos, de forma operacional por meio da audição, levando-a a perceber e assimilar os preceitos socioculturais e agir com atitudes equivalentes às pessoas mais velhas, assim dominando os saberes, fazeres e conhecimentos vistos como pertinentes, os quais determinam sua atuação ativamente como agente do próprio processo de aprendizagem.

Contudo, para que aconteça a contento este processo, não basta somente aprimorar e fortalecer os sentidos: ver e ouvir, e sim, ter acesso e compreender o processo de constituição

das coisas. Ou seja, é preciso que as crianças manifestem interesse, curiosidade, atenção e reflexão. De tal modo, não é o bastante ver ou ouvir algo, mas também compreender para que, de fato, se propague o aprendizado da criança.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desfeche desta pesquisa remete-me a sensação de que uma nova etapa se inicia, pois buscar compreender o ser, saberes e fazeres cultuais de um grupo social, na perspectiva de compreender sua organização nos ambientes de vivências e, desse modo, compreender a organização e os saberes socioeducativos do povo *Iny* nos diferentes espaços de vivência, convivência e difusão da aldeia *Krehawã* demanda tempo e longo período de imersão *in loco*. Para que isso aconteça é necessário ir, estar lá, imergir na comunidade, acompanhar e vivenciar toda a rotina diária do povo, ou seja, se permitir passar por vivências, acompanhando algo para melhor compreendê-lo.

O estar lá na aldeia imersa no contexto social do povo *Iny*, algumas vezes me deixou insegura a ponto de questionar-me: Onde estou? O que estou fazendo aqui? Para onde vou? São muitos questionamentos que surgiram estando na aldeia, nessa travessia cheia de correntezas e banzeiros. A própria necessidade de compreender as situações que estavam sendo organizadas na aldeia exigiu o meu envolvimento, participação, busca no entendimento e compreensão dos fatos, estando o mais próximo possível dos acontecimentos sempre disposta a receber as informações.

Ao considerar o caminho percorrido no decorrer da imersão, o qual não findou ainda, mapeamos diversos momentos de convívio com o povo *Iny* da aldeia *Krehawã* e foi por meio de cada um deles que fomos percebendo e compreendendo as particularidades dos aldeões que, ao nosso entendimento, são singulares. A princípio, mesmo o povo estando inserido num sistema de dominação política colonialista com princípios unificadores que se estabelecem por meio de um sistema negacionista, desconsiderando a identidade de um povo culturalmente distinto, a forma com que os *Iny* se organizam espacial e socialmente foi e ainda é um dos principais fatores de preservação da sua cultura perante o processo de homogeneização proposto por segmentos institucionais da sociedade envolvente.

Entender como ocorre a organização do povo *Iny* só foi possível a partir da observação e compreensão de como estão estruturados os núcleos familiares e os rituais celebrados na comunidade e, principalmente, como se dão as relações desses grupos. Dessa forma, foi por meio da imersão e da vivência nesse contexto que foi possível perceber o sentido harmônico do convívio e a relação das pessoas com os espaços que ocupam e com os demais espaços que compõem os espaços da comunidade. Com isso, percebemos que é essa relação dos indivíduos com os lugares, com a cosmologia e com a mitologia que estabelece e organiza os espaços,

assim estruturando o mundo a partir do ponto de vista do povo *Iny*. Contudo, por meio dessas ligações, o povo, além de proporcionar a organização espacial e social, também sofre influência das mesmas, pois são nessas condições que estabelecem os artifícios de geração, sistematização e difusão dos saberes.

De início, os espaços que constituem a comunidade *Iny* acarretam uma impressão de que sua estruturação se dá apenas por um conjunto de casas com frente para o rio Araguaia. Após a imersão na comunidade e aprofundar os estudos em relação ao povo, pudemos perceber que, diferente da primeira impressão que tivemos, a organização espacial social dos *Iny* não se restringe apenas às instalações das casas, na organização física e na estruturação dos núcleos familiares. Dessa forma, percebe-se que é por meio da organização e estruturação dos espaços que o povo *Iny* constitui e propaga os meios de organização e difusão dos saberes, fazeres e dos conhecimentos, visto que para eles as dimensões terrestre, aquática e celeste são indissociáveis e, consequentemente, a pulsão da vida acontece em todos os momentos e espaços específicos, mas também indissociáveis.

Ao realizar esta pesquisa foi possível perceber que os saberes, fazeres e conhecimentos do sujeito *Iny* começam a ser sistematizados e propagados pelo sujeito ainda criança, logo nos primeiros anos de vida por meio do ver, ouvir e observar os mais velhos a realizarem as práticas diárias. Desse modo, eles ainda muito cedo passam a repetir tais práticas como: confeccionar adornos e artesanatos, práticas de cuidar do próprio corpo, cantar e dançar. Esses são ensinamentos que normalmente são difundidos nos núcleos familiares. Já a arte e técnicas de lutar, caçar, pescar, por exemplo, são ensinamentos que ocorrem na *Hetokré* após o menino passa pelo ritual de iniciação no *Hetohoky*. Nessa perspectiva, compreendemos que todos esses lugares e rituais celebrados na comunidade são espaços socioeducativos culturais específicos do povo *Iny*.

Dessa forma, entende-se que é a partir das organizações espaciais do povo que se estabelecem as relações socioculturais inerentes nessa forma de organização e sistematizam e propagam os saberes e fazeres que atendem e suprem as necessidades de sua sobrevivência. Assim, nesse processo de difusão do conhecimento entre os aldeões, o ver, o ouvir, o sentir e a prática da repetição são elementos muito importantes na pedagogia *Iny*, uma vez que reproduzir os exemplos significa vivenciá-los e ressignificá-los, sendo dessa forma que os sujeitos obtêm os saberes, fazeres e conhecimentos disseminados pelos mais velhos.

Nessa perspectiva, ao praticar a pedagogia *Iny*, os aldeões permitem-se sentir o verdadeiro sentido dos mitos e dos ritos, por meio das narrativas, as quais estabelecem a história do povo. De uma forma geral, essa pedagogia ocorre em todas as extensões dos espaços *Iny*, o

que, certamente, aponta um controle social e cultural de modo a assegurar a organização, estruturação e o funcionamento do povo em comunidade. Ao realizar este trabalho, foi possível perceber também que o principal atributo desses aldeões em relação ao processo organizacional dos saberes, fazeres e do conhecimento do povo constitui-se a partir da forma que eles se organizam nos espaços, pois nada acontece isolado e independente do restante desse sistema que compõe a comunidade.

Então, dessa forma, não podemos pensar na sistematização e propagação dos saberes, fazeres e conhecimentos sem considerar os aspetos culturais, cosmológicos e mitológicos que se refletem em todos os lugares que compõem e constituem os espaços de modo que todos os artifícios que ocupam esses lugares são cheios de significados.

Com isso, compreendemos que se tratando do sistema socioeducacional do povo *Iny*, a aprendizagem acontece diariamente, não existindo delimitação nos espaços. A aprendizagem acontece ao viver e na experiência do dia a dia. Desse modo, ao organizar-se espacialmente e socialmente não há delimitação de fronteira entre as seguintes dimensões: social e o religioso, o terrestre e o sagrado, o coloquial e o sobrenatural.

Diante de tudo isso, percebe-se que a forma de organização dos espaços dos aldeões estabelece-se por meio de fenômenos míticos e contextuais da cultura, como mitos, rituais e cerimônias como situações/fenômenos responsáveis pelos fazeres, saberes e conhecimentos no sentido da aprendizagem educativa para se afirmarem como *Iny*. Dessa maneira, sistematiza-se a concepção socioeducativa do povo. Portanto, no decorrer de todo o processo de imersão, compreendemos que o ponto alto da compreensão da organicidade educativa são processos educativos que reúnem um conteúdo mítico e da concretude humana, porque o mítico se faz na transmutação da humanidade, uma metodologia de vivência que transcende mundos, e os espaços da concretude aponta toda a aldeia, entretanto, os processos socioeducativos o são pormenorizado em diferentes contextos.

Enfim, ainda que reconheçamos que nem a pesquisa, nem as vivências do estar lá são suficientes para acessar todos os espaços epistemológicos da cultura *Iny*, compreendemos que a travessia não foi fácil, mas foi prazerosa. Entendemos que carregar a lenha se concretizou como uma ação não apenas de estranhamento, mas de construções outras de sentidos e significados, também da compreensão do próprio mundo e da cultura do outro. O afeto, no sentido do próprio afeto e de ser afetada como pesquisadora ficou gravado e evidente.

Entendemos que a diversidade cultural é um elemento essencial para um saudável dinamismo dos indivíduos ou grupos sociais. Mas entendemos também que a diversidade demanda respeito, pois essa dinâmica é a teia que sustenta as diferenças culturais presente em

nosso país. Porém, o respeito com o outro indivíduo ou grupo social também demanda conhecimento profundo da maneira de ser, de agir e de estar no mundo desse outro indivíduo ou grupo social. Portanto, percebe-se uma conotação negativa no desconhecimento, pois o desrespeito está ancorado no desconhecimento do outro, ou seja, só respeita quem conhece. Sendo assim, temos que ter atitudes respeitosa e de aceitação em relação às diferentes representações culturais com as quais nos relacionamos.

Nesse sentido, compreendemos que este trabalho que irá circular além da aldeia proporcionará uma possibilidade de conhecermos melhor sobre os saberes, fazeres, conhecimentos e a cultura do povo *Iny* e, consequentemente, vai de encontro a esses pensamentos e julgamentos pré-estabelecidos. Assim, entendemos que este trabalho servirá de caminho e ponte que ligam sentidos, vivências e realidades para a desconstruções do pré-conceito em relação aos *Iny*.

Nessa perspectiva uma das principais desconstruções de pré-conceitos que foi possível compreender no período de imersão na cultura *Iny* foi a maneira como esse povo se relaciona com o meio natural em que ocupam.

Ao vivenciarmos o cotidiano da aldeia, foi possível observar a maneira sustentável de relacionar com natureza, pois dela tiram somente seu sustento e mantém suas tradições e costumes, os quais praticam a pesca, a caça, tem total contato com os rios plantas, ervas, frutos, etc. O povo Iny tira o que precisa da natureza e possuem diversos conhecimentos e técnicas de manejos para a retirada dos recursos naturais sem prejudicar o meio ambiente.

Mas diante de todas as interferências humanas no meio ambiente provocada pelos não indígenas, como por exemplo o avanço do agronegócio em terras circunvizinhas à terra Indígena do povo *Iny* nos deixa uma grande preocupação com a maneira do povo *Iny* se relacionar com o meio ambiente, que é a seguinte: até quando o povo manterá seus aspectos culturais e sustentáveis diante desses avanços devastadores que vemos aumentar a cada ano que se passa?

CONSULTORES *INY* REFERENCIADOS

Caren Kelly *Karitymaru*, 34 anos, pedagoga, professora da língua materna, tesoureira do Conselhos Deliberativos da Escola Estadual Indígena Hadori – CDCE e secretária da Associação das mulheres *Iny* da aldeia Krehawã.

Celio *Kawina Ijavari*, Professor bilingue, 48 anos, formado em Ciências Sociais, atua como docente na Escola Estadual Indigena *Hadori*, Conselhos Deliberativos da Comunidade Escolar – CDCE da escola *Hadori* e conselho distrital da Secretaria Especial de Saúde Indígena – sesai, ex cacique da aldeia *Krehawa*.

Claudina *Marralaru* Karajá, 47 anos, avó de uma menina que virou moça e celebrou o ritual *ijadokoma*.

Elizabeth *Xiberu Koxiwari* Karajá, 25 anos, tia de uma criança em ritual de iniciação no período da imersão.

Habexiru Karajá, 42 anos, tia de uma menina que virou moça e celebrou o ritual *ijadokoma*.

Iracema *Kjabiru*, 87 anos, anciã da aldeia Krehawã e bisavó de uma menina que virou moça e celebrou o ritual *ijadokoma*.

João Paulo *Hakuwi Kuady Karaja*, 25 anos, pesquisador graduado em Relações Internacionais e mestrando em movimentos sociais e direitos humanos e em resumos pesquisa sobre Direito Indígena.

Kobiheti Beinare Karaja, 30 anos, graduando do curso de Educação Física, professor da unidocencia na Escola Estadual Indigena *Hadori*, pai de iolo ‘menino escolhido como chefe tradicional’, vice cacique da aldeia *Krehawa* e integrante do Conselhos Deliberativos da Comunidade Escolar – CDCE da escola *Hadori* e conselho distrital da Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI.

Nilva *Werikó* Karajá, 49 anos, avó de uma criança em ritual de iniciação no período da imersão, considerada sábia em relação a cultura do povo *Iny*.

Sandra *Hakuwi Kuady*, 39 anos, pedagoga, professora da unidocencia e ministra aula na língua materna na Escola Estadual Indigena *Hadori*, ex cacique da aldeia *Krehawa*, membro do Conselhos Deliberativos da Comunidade Escolar – CDCE da escola *Hadori*, integrante da organização das mulheres Iny junto com o grupo ‘Integrante das mulheres indígena’.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMOROSO, M. C. de M. **Métodos de coleta e análise de dados em Etnobiologia, Etnoecologia e disciplinas correlatas**. UNESP. 2002.

ARAÚJO, Gustavo de Oliveira. **Com quantos paus se faz uma boneca? – "entalhes" de uma etnografia da boneca de madeira karajá**. Dissertação, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás. Goiânia 2016.

BACZKO, Bronislaw. **A imaginação social** *In*: Leach, Edmund et Alii. Anthropos-Homem. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem.** HUCITEC 12ª Edição – 2006.

BORGES, Mônica Veloso. **As distinções entre as falas feminina e masculina no Karajá**: subsídios ao Projeto de Educação e Cultura Indígena Maurehi. **Revista do Museu Antropológico**, Goiânia-GO, v. 5/6, n. 1, p. 101-140, 2002.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico.** Tradução Fernando Tomaz, 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand. Brasil, 2004.

CAILLOIS, Roger**. O mito e o homem.** Coleção Perspectiva do homem. Edições 70 Ltda. Livraria Martins Fortes, São Paulo. 1979.

CAMPOS, Sandra Lacerda. **Bonecas Karajá:** modelando inovações, transmitindo tradições. 2007. 154 f. (Tese de Doutorado) - Departamento de Ciências Sociais - Antropologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo.

CERTEAU, Michel. **A Invenção do Cotidiano** – arte de fazer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. – Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2007 – 13º edição.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano** 1: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2001.

CLANDININ, D. Jean; CONNELLY, F. Michael. **Pesquisa narrativa:** experiência e história em pesquisa qualitativa. Tradução: Grupo de Pesquisa Narrativa e Educação de Professores ILEEI/UFU. Uberlândia: EDUFU, 2011. 250 p.

CRUZ, Maria José de Sousa. **Artesanatos Inỹ- Karajá:** Revitalização Cultural e Relações de Gêneros em Krehawã. Tesis previa a la obtención del Título de: Licenciado/a em Antropología Aplicada, Universidad Politécnica Salesiana. Faculdad de Ciencias Humanas. Carrera: Antropologia Aplicada, Quito, 2011.

D'AMBROSIO, Ubiratan. **Etnomatemática:** arte ou técnica de explicar e conhecer. São Paulo-SP. – Série Fundamentos. Vol. 74: ed. Ática, 1990.

D'AMBROSIO, Ubiratan. A História da Matemática: questões historiográficas e políticas e reflexões na educação matemática. In: BICUDO, Maria Aparecida Viggiiani (Orgª.). **Pesquisa em Educação Matemática**: concepções & perspectivas. São Paulo: Editora Unesp, 1999. – (Seminários & Debates).

D'AMBROSIO, Ubiratan. **Um enfoque transdisciplinar à Educação e à história da Matemática**. In: BICUDO, Maria Aparecida Viggiani e BORBA, Marcelo de Carvalho (Orgs.). – São Paulo: Cortez, 2004.

D'AMBROSIO, Ubiratan. Etnomatemática – Um Enfoque Antropológico da Matemática e do Ensino. In: **Idéias Matemáticas de Povos Culturalmente Distintos**. São Paulo: Global, 2002. - (Série: Antropologia e Educação).

D'AMBRÓSIO, Ubiratan. **Etnomatemática e história da matemática**. In: FANTINATO, M.C. Etnomatemática: novos desafios teóricos e pedagógicos. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2009a, p. 21-30.

D'AMBROSIO, U. **Etnomatemática:** Elo entre as tradições e a modernidade. 5ª ed.; 2. Reimp. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2017.

D'AMBROSIO, U. **Educação para uma sociedade em transição.** 3ª ed. São Paulo: Livraria da Física, 2016.

ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C**. Etnografia:** saberes e Práticas. **Revista Iluminuras–Publicação eletrônica do Banco de Imagens e Efeitos Visuais**. V. 9, n. 21, 2008.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o profano** – a essência das religiões. [tradução Rogério Fernandes]. – São Paulo: Martins Fontes, 1992. – (tópicos).

FERNANDES, Florestan. "Notas sobre a educação na sociedade Tupi-nambá." *In*: Fernandes, Florestan. **Educação e sociedade no Brasil**. São Paulo, Dominus Edusp, 1966

FERNANDES, R. L. S.; REIS, M. A. G. de. **Etnoconhecimento para um etnoReconhecimento:** a importância dos saberes populares para a construção da educação publica com qualidade social**.** Rio de Janeiro: Diálogos sobre diálogos, 2008.

FISHER, W. H. **Dualism and its Discontents**: Social Organization and Village Fissioning among the Xikrin-Kayapo of Central Brazil, tese, pp. 509, Cornell University. 1991

FRANÇA, Silbene Ferreira de Arruda. **MBYP PANDERÉÉJ:** infância, educação e brincadeiras nas aldeias indígenas Cinta Larga. 2017. 170f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT – Cáceres - MT

FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia:** saberes necessários à prática educativa. São Paulo, Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo; GUIMARÃES, Sérgio. **A África ensinando a gente:** Angola, GuinéBissau, São Tomé e Principe. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

FREIRE, P. **A importância do ato de ler**: em três artigos que se completam. 49ª ed. São Paulo: Cortez, 2008.

FREIRE, P. **Educação e mudança**. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

GALLOIS, Dominique. Sociedades indígenas e desenvolvimento: discursos, práticas, para pensar a tolerância. In: GRUPIONI, Luís D.; VIDAL, Lux; FISHMANN, Roseli. **Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade**. São Paulo: Edusp, 2000.

GAUTHIER, Jacques. Carta aos caçadores de saberes populares. In: COSTA, Marisa V. (Org.). **Educação popular hoje**. 1. ed. São Paulo: Loyola, 1998. v. 1.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas. Editora** LTC, Rio de Janeiro-RJ, 1989.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Antropologia e Educação. In**: Antropologia e Educação - Interfaces do ensino e da pesquisa.** Cadernos CEDES, ano XVIII, nº 43, dezembro de 1997.

HALL, S. A **Identidade Cultural na Pós-Modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

Imagem - visão aérea da localização da aldeia *Krehawã* retirado do site em 22 de 2021: https://earth.google.com/web/@0,0,0a,22251752.77375655d,35y,0h,0t,0r

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATTÍSTICA Disponível em**:** http://www.cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?lang=&codmun=510530&search=%7Cluciara, 2010. Acesso em: 02 fev 2021.

JESUS, E. A. **O lugar e o espaço na construção do ser kalunga.** 2011. 218 f. Tese (Doutorado em Educação Matemática) – Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista, Rio Claro, 2011.

LARROSA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber de experiência**. Revista Brasileira de Educação.** Jan./abr., nº 19, pp. 20-28. Associação Nacional de Pós-Gradução e Pesquisa em Educação. São Paulo, 2002.

LARROSA, J. Experiência e Alteridade em Educação. **Revista Reflexão e Ação**. v. 19, n. 2, p. 04-27, 2011.

MEGGERS, B. **Vegetation Fluctuation and Prehistoric Cultural Adaptations in Amazonia: some tentative correlations**. Word Archaeology, 8(3), 1977, 287-303.

MIGNOLO, W. D. **Histórias Locais / Projetos Globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**, UFMG, Belo Horizonte. (2003).

MIRANDA, M. L. C. de**.** A organização do etnoconhecimento: a representação do conhecimento afrodescendente em Religião na CDD. VIII ENANCIB – **Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação.** Salvador: Bahia, outubro de 2007.

PIMENTEL DA SILVA, M. S. **Estágio Pedagógico do Curso de Licenciatura Intercultural da UFG**. Goiânia, 2009.

POLIA, Mario. Natureza y función del mito en las sociedades tradicionales: una introducción. In: **Mito Rito Símbolo – lecturas antropológicas**. Instituto de Antropología Aplicada. Quito, 1994.

POSEY, Darrell A. **Conhecimento ecológico indígena e desenvolvimento da Amazônia, em O dilema do desenvolvimento amazônico**. Editado por E. Moran, pp. 225-257. Boulder, Colo.: Westview Aperte. 1983.

RAPKIEWICZ, Dilson Miguel. **Os Iny (Karajá) na encruzilhada dos horizontes ontológicos do Ser e do Estar**. Tese (Doutorado Programa de Pós-Graduação Multi-Institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2018.

R.C.N.E.I. **Referencial curricular nacional para as escolas indígenas**/Ministério da Educação e do Desporto, Secretaria de Educação Fundamental. - Brasília: MEC/SEF, 1998.

RIBAS, Óscar. **Temas da Vida Angolana:** aspectos sociais e culturais. Luanda: Edições Chá de Caxinde. 2002.

RIBEIRO, Berta G. **Dicionário do artesanato indígena**. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1988.

RIBEIRO, Berta G. **Arte Indígena, Linguagem Visual**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989.

RIBEIRO, Berta G. Introdução - A linguagem simbólica da cultura material. In: RIBEIRO, Darcy (Editor) e RIBEIRO, Berta G. (Coordenadora) **SUMA ETNOLÓGICA BRASILEIRA**, Vol. III – Arte Índia - Editora Vozes, Petrópolis- RJ, 1986 (p. 15 a 27).

RODRIGUES, A.D. **Línguas brasileiras***:* para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Loyola, 1986.

SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e Novos Direitos. Proteção jurídica à diversidade biológica e cultural**. São Paulo: Peirópolis, 2005.

SANTOS, Yolanda Lhullier dos. BARRACCO, Helda Bullota e MYAZAKY, Nobue. **Textos** – ritos do índio brasileiro (xinguanos e kadiwéu**).** São Paulo, EBRAESP, 1975.

SCHADEN, E. 1945 "**Educação indígena**" - Problemas Brasileiros. Ano XIV (152): 23-32. 1976.

SCANDIUZZI, P. P**. Educação indígena x educação escolar indígena:** uma relação etnocida em uma pesquisa etnomatemática. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2009.

SILVA, Adailton Alves da S. **Os artefatos e mentefatos nos ritos e cerimônias do danhono:** por dentro do octógono sociocultural A'uwẽ/Xavante. Rio Claro, 2013.

SILVA, A. A. SEVERINO-FILHO, J. Do viver ao transcender: processos socioeducativos de povos culturalmente distintos. In: MELO, E. A. P.; BACURY, G. R. **Diversidade sociocultural indígena:** novos olhares para a pesquisa, o ensino e a formação de professores que ensina matemáticas. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2018.

TAVEIRA, E. L. de M. Arte indígena Karajá. In: MENEZES, A. **Da caverna ao museu: dicionário de artes plásticas em Goiás.** Goiânia: Agência Goiana de Cultura Pedro Ludovico Teixeira, 2002. p. 27.

TORAL, A. de A. **Cosmologia e Sociedade Karajá.** 1992. 414f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Jnaiero, 1992.

TUAN, Y. F. **Espaço e lugar:** a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.

VERGANI, T. **Educação Etnomatemática:** o que é? Ed. Flecha do Tempo. Natal, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena.** O que nos faz pensar, v. 14, n. 18, 2004.

WARD, Colleen. **Os A, B, Cs de aculturação.** O manual de cultura e psicologia, p. 411-445, 2001.

WHAN, C. **Ritxoko: a voz visual das ceramistas Karajá**. Tese (Doutorado em Artes Visuais) –Escola de Belas Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

BIBLIOGRAFIAS CONSULTADAS

BRASIL. **Relatório Nacional para a Convenção sobre Diversidade Biológica**. 1. ed. Brasília, DF: Ministério do Meio Ambiente, 1998.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In.: **A vida social das coisas:** as mercadorias sob uma perspectiva cultural. ArjunAppadurai; Tradução de Agatha Bacelar – Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense. 2008. p. 89 – 124.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org**.). A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**.** Buenos Aires: Clacso, 2005.

PIRES, P. W. L. Rikbaktsa: **Um estudo de parentesco e organização social**. São Paulo: Humanitas, 2012.

POSEY, Darrell A. Etnobiologia: teoria e prática (introdução). In: RIBEIRO, Darcy (Editor) e RIBEIRO, Berta G. (Coordenadora) **SUMA ETNOLÓGICA BRASILEIRA**, Vol. I. – Etnologia (p. 1 a 15). 3º Edição. – Editora Universitária UFPA. Belém – PA, 1997.

APÊNDICE A

Ata de reunião de aprovação (aldeia krehawã)

a eles apresentada. Por fim, o cacique agradece a compreenção e a presença de todos, incentiva a professora a desenvolver sua pesquisa, contando com ele e com a comunidade no que for preciso. A ata foi lavrada por mim, professor indígena Luis Carlos Mauri, lida e assinada por todopresentes na reunião.

Elizeu Habzuyga Karaja, Jasue Hama Karaja, Hanutxima Karaja, Kobiheti Beimare Karaja, Carem Kelly Karitymau, Karolina Mydiwaru Kawina, Wandelene Mantuela A. Karaja, Sandra Hoxkuli Kuady, Celia Kawina Jaraw, Halrain Karaja, Siria Karaja, Kuakamara Santana Karaja, Cleonilda Hakuli Kuady Karaja, Bikunaki Hakuwi Kuady Karaja,

Luiz Carlos Mauri, Lucleia Monoctxu Mauri Karaja, Andreia da Silva Feitosa, Maria Nazaré Souza Nascimento.

ANEXO I – OFÍCIO/ AUTORIZAÇÃO PARA INGRESSO NA TERRA INDÍGENA

1735848 08620.009572/2019-87

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO
ASSESSORIA DE ACOMPANHAMENTO AOS ESTUDOS E PESQUISA

OFÍCIO Nº 341/2019/AAEP/FUNAI

Brasília - DF, 11 de novembro de 2019.

A Sua Senhoria a Senhora

MARIA NAZARÉ SOUZA NASCIMENTO
Mestranda do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ensino de Ciências e Matemática - PPGECM
Universidade do Estado de Mato Grosso - UNEMAT
Campus de Barra do Bugres - MT.
Avenida Amazonas, S/N, Centro
78660-000 - Luciara/MT

Assunto: Ingresso em Terra Indígena.
Referência: **Caso responda este Ofício, indicar expressamente o Processo nº 08620.009572/2019-87.**

Prezada Senhora Maria Nazaré,

1. Encaminha-se para conhecimento, a **Autorização de Ingresso em Terra Indígena nº 104/AAEP/PRES/2019,** para ingresso na Terra Indígena São Domingos, povo Karajá (Aldeia Krehawã), para a realização do projeto de pesquisa intitulada: **"OS ESPAÇOS SOCIOEDUCATIVOS INY-KARAJÁ NA ALDEIA KREHAWÃ".**

2. Eventuais esclarecimentos poderão ser feitos pelo telefone (61) 3247-6026 e/ou correio-eletrônico (e-mail): aaep@funai.gov.br.

Atenciosamente,

(assinado eletronicamente)
CLÁUDIO EDUARDO BADARÓ
Assessor AAEP/PRES

Documento assinado eletronicamente por **Claudio Eduardo Badaró, Assessor(a)**, em 12/11/2019, às 19:13, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site: http://sei.funai.gov.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1735848** e o código CRC **9062F6A7**.

ANEXO II - – AUTORIZAÇÃO DA FUNAI PARA REALIZAÇÃO DA PESQUISA

1735735 08620.009572/2019-87

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO

Autorização de Ingresso em Terra Indígena nº 104/AAEP/PRES/2019

IDENTIFICAÇÃO			
NOME:	Maria Nazaré Souza Nascimento	PROCESSO Nº:	08620.009572/2019-87
NACIONALIDADE:	Brasileira	IDENTIDADE:	1570769-5 - SSP/MT
INSTITUIÇÃO/ENTIDADE:	Universidade do Estado de Mato Grosso - UNEMAT		
PATROCINADOR:			

OBJETIVO DO INGRESSO
REALIZAR PROJETO DE PESQUISA INTITULADA: **"OS ESPAÇOS SOCIOEDUCATIVOS INY-KARAJÁ NA ALDEIA KREHAWÃ"**

EQUIPE DE TRABALHO		
NOME	NACIONALIDADE	DOCUMENTO
**********	**********	**********
**********	**********	**********

LOCALIZAÇÃO			
TERRA INDÍGENA:	São Domingos	POVO INDÍGENA:	Karajá (Aldeia Krehawã)
COORDENAÇÃO REGIONAL:	Araguaia Tocantins	CTL:	

VIGÊNCIA DA AUTORIZAÇÃO			
INÍCIO:	06/01/2020	TÉRMINO:	13/12/2020

Autorizo.

Brasília-DF, 11 de novembro de 2019.

RESSALVAS:

- Esta autorização não inclui licença para uso de imagem, som e som de voz dos indígenas, para além do objeto desta autorização;
- Esta autorização não inclui acesso ao conhecimento tradicional associado à biodiversidade;
- Esta autorização não inclui acesso ao patrimônio genético;
- Remeter à Assessoria de Acompanhamento aos Estudos e Pesquisas – AAEP/Presidência/Funai, mídia digital contendo: relatórios, artigos, livros, gravações audiovisuais, imagens, sons, outras produções oriundas do trabalho realizado e informações sobre o acesso na internet.

Documento assinado eletronicamente por **Marcelo Augusto Xavier da Silva, Presidente**, em 12/11/2019, às 18:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site: http://sei.funai.gov.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1735735** e o código CRC **B8329AC7**.

Referência: Processo nº 08620.009572/2019-87 SEI nº 1735735

ANEXO III – AUTORIZAÇÃO DO CONEP PARA REALIZAÇÃO DA PESQUISA

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA

Plataforma Brasil

PARECER CONSUBSTANCIADO DA CONEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: OS ESPAÇOS SOCIOEDUCATIVOS INY-KARAJÁ DA ALDEIA KREHAWÃ
Pesquisador: MARIA NAZARE SOUZA NASCIMENTO
Área Temática: Estudos com populações indígenas;
Versão: 5
CAAE: 21292219.2.0000.5166
Instituição Proponente: UNEMAT
Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 4.203.678

Apresentação do Projeto:
As informações contidas nos campos "Apresentação do Projeto", "Objetivo da Pesquisa" e "Avaliação dos Riscos e Benefícios" foram obtidas dos documentos contendo as Informações Básicas da Pesquisa (PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1421885.pdf, de 31/10/2019) e do Projeto Detalhado.

INTRODUÇÃO
Esta pesquisa será desenvolvida junto ao povo indígena Iny-Karajá habitantes da aldeia Krehawã, área de estudo dessa pesquisa. Este povo situa-se na Terra Indígena São Domingos, município de Luciara-MT, aproximadamente 1.200 km de Cuiabá capital do estado. Localizada à margem esquerda do rio Araguaia, nas proximidades de uma pedreira denominada Kre-hawã, que na língua Iny significa Martim Pescador, um pássaro existente em grande quantidade no local (CeryleTorquata). Referente a suas limitações, na parte Sul faz divisa com o município de São Félix do Araguaia-MT, ao Leste com a Ilha do Bananal-TO, ao Norte com Santa Terezinha-MT e ao Oeste com Porto Alegre do Norte-MT e Canabrava do Norte-MT. Segundo o Censo de 2010, divulgado pelo IBGE. Segundo o linguista Rodrigues (1999, p. 181) a família dos indígenas Karajá pertence ao tronco linguístico Macro-Jê e divide-se em três grupos Karajá, os quais estão localizados na área que vai de Santana do Araguaia-PA até AruanãGO; Javaé, localizados no Rio Javaé braço direito do Rio Araguaia; e Xambioá, instalados na Ilha do Bananal-TO norte do Rio Araguaia. Cada povo tem

segurança da saúde do povo Iny.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA.

Considerações Finais a critério da CONEP:

Diante do exposto, a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - Conep, de acordo com as atribuições definidas na Resolução CNS nº 510 de 2016, na Resolução CNS nº 466 de 2012 e na Norma Operacional nº 001 de 2013 do CNS, manifesta-se pela aprovação do projeto de pesquisa proposto.

Situação: Protocolo aprovado.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Recurso do Parecer	recurso.pdf	03/07/2020 13:52:14		Aceito
Outros	Declaração_respeitando_a_pandemia_e_cronograma.pdf	03/07/2020 13:51:17	MARIA NAZARE SOUZA NASCIMENTO	Aceito
Outros	Declaraçao_nao_iniciei_a_coleta_de_dados.docx	03/07/2020 13:51:01	MARIA NAZARE SOUZA NASCIMENTO	Aceito
Outros	Cronograma_reformulado_pos_pandemia.doc	03/07/2020 13:50:45	MARIA NAZARE SOUZA NASCIMENTO	Aceito
Outros	TCLE_reformulado_destacado_02.doc	03/07/2020 13:50:30	MARIA NAZARE SOUZA NASCIMENTO	Aceito
Outros	TCLE_reformulado_01.pdf	03/07/2020 13:50:17	MARIA NAZARE SOUZA NASCIMENTO	Aceito
Outros	TCLE_reformulado_01.doc	03/07/2020 13:49:57	MARIA NAZARE SOUZA NASCIMENTO	Aceito
Outros	Carta_resposta_CONEP_assinada.pdf	03/07/2020 13:49:43	MARIA NAZARE SOUZA NASCIMENTO	Aceito
Outros	Carta_resposta_CONEP_2.docx	03/07/2020 13:49:24	MARIA NAZARE SOUZA NASCIMENTO	Aceito
Outros	Carta_resposta_CONEP_1.docx	03/07/2020	MARIA NAZARE	Aceito