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

ANDREIA DA SILVA FEITOSA

ETNOCIÊNCIA NOS RITOS E CERIMÔNIAS DO *HETOHOKỸ*
Da Ciência à Sapiência *Inỹ*

Barra do Bugres/MT
2020/21

ANDREIA DA SILVA FEITOSA

ETNOCIÊNCIA NOS RITOS E CERIMÔNIAS DO *HETOHOKỸ*
Da Ciência à Sapiência *Inỹ*

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.

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

Orientador: Prof. Dr. Adailton Alves da Silva

Barra do Bugres/MT
2020/21

CIP – CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO

F311e Feitosa, Andreia da Silva.
Etnociência nos Ritos e Cerimônias do Hetohokỹ da Ciência à Sapiência Inỹ / Andreia da Silva Feitosa – Barra do Bugres, 2021.
159 f.; 30 cm. (ilustrações) Il. color. (sim).

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: Dr. Adailton Alves da Silva.

1. Hetohokỹ. 2. Educação Matemática. 3. Etnomatemática. 4. Ensino. I. Silva, A. A. da, Dr. II. Título.

CDU 519.101(07)(81)

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Luiz Kenji Umeno Alencar - CRB1 2037.

ANDREIA DA SILVA FEITOSA

ETNOCIÊNCIA NOS RITOS E CERIMÔNIAS DO HETOHOKỸ
Da Ciência à Sapiência Inỹ.

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: 31 de agosto de 2021.

BANCA EXAMINADORA

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

Prof. Dr. João Severino Filho (PPGECM/UNEMAT)
Examinador Interno

Profª. Drª. Ana Paula Purcina Baumann (UFG)
Examinadora Externa

Dedico este trabalho aos meus pais, Elza e Raimundo, aos meus filhos João Pedro e Felipe, ao meu esposo Walisson, aos meus irmãos Adriana e Rogério, aos meus sobrinhos/filhos Vytor, Vytória, Camily e Manuella, minha filha do coração Maria Cecília e a caçulinha da família Sarah pela paciência, compreensão e, principalmente, pela renúncia de inúmeros momentos de ausência enquanto me dedicava a esta pesquisa. A vocês, minha eterna admiração, meu absoluto respeito e meu infinito amor.

Dedicação especial ao povo *Inỹ* da aldeia Krehawã pela confiança e, acima de tudo, pela amizade fortalecida no decorrer da pesquisa. A vocês meu muito obrigada. ***Tikotoetuke***.

AGRADECIMENTOS

A Deus pela “vida”, pelo amor, proteção e força. Tudo o que creio e sinto se resume nisto: “Tudo posso NAQUELE que me fortalece”!

Ao meu orientador Prof. Dr. Adailton Alves da Silva, pela confiança, pelos ensinamentos, pelos incentivos e paciência que possibilitaram a concretização deste trabalho! Muito obrigada!

A UNEMAT por fazer parte da minha formação, desde a graduação até aqui. Com certeza essa instituição é um divisor de água na minha vida acadêmica e profissional.

Aos meus filhos, João Pedro e Felipe. Obrigada, meus amores, por sempre confiarem e acreditarem em mim e, mesmo com as minhas ausências, sempre me incentivaram a continuar na busca por conhecimentos. Tudo é pra vocês e por vocês.

Aos meus sobrinhos/filhos: Vytor, Vitória, Camyli e a mais nova integrante Manuella, vocês são especiais em minha vida, obrigada por existirem!

À minha filha do coração Maria Cecília, obrigada meu amor, por chegar e encher meu coração de alegria. A sua energia me dá força para sempre continuar.

À minha, mãe Elza, pelo amor, dedicação e amizade! Por todo o incentivo dado em tudo na minha vida! Pela paciência em escutar as minhas angústias e compreender os momentos de ausências em decorrência dos estudos! Sem você, eu nada seria! Muitíssimo obrigada!

Ao meu pai, pelo amor e incentivo! Pela força de vontade e determinação transmitidas a mim!

À minha irmã, Adriana, pelo amor, incentivo e amizade! Por sempre me apoiar e me incentivar. Muitíssimo obrigada!!!

Ao meu irmão, Rogério, por sempre torcer e acreditar que seria possível. Obrigada pelo apoio e orações.

Ao meu esposo, pela paciência, compreensão nos momentos de ausência, e por sempre compreender e me apoiar nas minhas decisões. Você foi uma das peças principais nessa caminhada. Muitíssimo obrigada por me apoiar sempre.

À minha amiga/irmã Nazaré: por compartilhar comigo as dores e os sabores de trilhar os caminhos da pesquisa. Aprendemos, choramos, nos estressamos sempre juntas. Obrigada por fazer parte da minha vida e por vivenciar esse momento de vitória. Obrigada! E até ao próximo desafio.

À amiga/irmã que conquistei nesse mestrado Flávia Heloísa. Agradeço por conhecer você e trilhar esse caminho juntas.

Às minhas amigas que compartilharam a minha luta em renunciar os almoços dos domingos compartilhados: Selma, Joemy e Michelle.

Ao meu amigo Paulo Vitor por sempre contribuiu com minhas ausências na escola, e por me incentivar nessa caminhada. Obrigada!

Aos meus amigos de longa data Tunico e Flávio, por sempre acreditarem em mim e me incentivarem no caminho do conhecimento. Obrigada!

À minha cunhada Nayara que sempre torceu e torce por mim!

À minha avó, Maria, que sempre esteve ao meu lado, se alegrando com minhas conquistas. Obrigada, meu amor!

Aos professores, funcionários e alunos da Escola Estadual Indígena Hadori, vocês fazem parte dessa conquista, obrigada.

Ao meu amigo Dio, por sempre incentivar e acreditar que era possível. Obrigada!

Ao amigo João Lima que participou do início dessa caminhada.

Wesley Kanela, por contribuir no processo de busca por informações sobre o povo Inỹ.

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.

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. Momentos inesquecíveis.

Ao Hemerson (secretário do PPGECM), pela disposição em ajudar os mestrandos sempre com muita atenção!

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

AGRADECIMENTOS ESPECIAIS

Aos moradores da aldeia Krehawã, pela convivência, amizade e confiança no decorrer desses 15 anos de convívio.

Às minhas referências vivas, que foram indispensáveis para a realização dessa pesquisa: Célio Kawiny Ijhavari Karajá, Sandra Hakuwi Kuady, João Paulo Kuady (Mairu), Marralaru Karajá, Habexiru Karajá, Heriko Karajá (Niuva), Kobiheti Bainaré Karajá, Xirikeru Karajá (Xiri), Luiz Carlos Mauri, Txibehu Karajá, Rafael Hararika, Karoline Myndiwaru Karajá, Josué Haruá Karajá e Dikuria Karajá. A vocês o meu muitíssimo obrigado por contribuírem incondicionalmente e me acolherem em suas residências.

Aos anciãos, Paulo Kuady, Coraci Karajá, Iracema Karajá, Diva Karajá, Tereza Mahike, Júlo Karajá, Hedjuka Karajá (*in memória*) o conhecimento compartilhado foi de grande importância para que essa pesquisa fosse concluída com êxodo. Muitíssimo obrigada por confiar e acreditar.

EU, ARAGUAIA E TU

Eu, Araguaia e tu, um tempo só.
Abraamicamente numerosas,
nos garantem o sonho proibido
as estrelas, lá fora canceladas.

O ipê batiza ainda com ouros gratuitos
o Silêncio, o que nós, ó Araguaia,
conseguimos salvar dos invasores.

Sempre ainda encontramos — eu e tu —
a pergunta inquietante de uma garça, na beira,
provocando respostas, acordando o Mistério.

Tu estavas, no princípio,
de acordo com a Lua, sacerdotisa virgem,
alfombrando as cadências do Aruanã sagrado.

Os potes Karajá recolhiam teus olhos
e os peixes costuravam de prata teu banzeiro.

Ainda o Padim Ciço não mostrara
tua bandeira Verde aos retirantes.

Não havia Funai, Sudam, nem Incra.

Eram
Deus
e as Aldeias.

Dom Pedro Casaldáliga

IBUTEMY

Wiji aõmysydỹỹ raijekre inyriemyhỹre bdeedỹỹnanamy inybdedỹỹ nana tule ixebdedỹỹnana krehawa mahadù hetokohỹki. São Domingos mahadùsù, inatão km-my erehe município de Luciara-MT. Taiki tahe rioryre raerykremy widyy relemyhỹre, raywikremy deoarina inybdedỹỹnana hetohokỹ rỹikremy rioraarunykremy otusi ahadu bdeu 2020 ikonana behti ahadu bdeu 2021. Ùrimy tahe rimymyhỹre riwiòhenanymy Etnomatemática tahe idi ryberỹimuhỹre wimyuriurimy wirbi iwitxirawitxiramy taerynadi, timybo bdeerydỹỹmy, ixinadỹỹmy, antropologia, história, biologia, etnociências, taiki tahe, raijekre riramy itxere rỹimy tai ratximy, tyyrti ijõdimy, rybe ragravadỹỹmy, rafotudỹỹmy, sõemy inybdeỹỹnanamy timybo iny rỹimyhỹre aõ riwinymy. Kakihe rỹira isiramy raeryra matuari herbi taerynadi rierymy inybdedỹỹnana rỹimyhỹre kia inyki, kia tahe ramyhỹre, hetohokỹ raywidỹmy ibutumy aõery taerynadi rowidỹỹ myhỹre hetohokỹu, kia: wetkana, bdina, wakoryny, olỹrena, tòò, iny rỹsỹna, tari. Aõery heka roixinadỹỹ myhỹre/rowiohedỹỹ myhỹre tyyrtinaki relekre tyhymy iny mahadù dee raywidỹỹmy aõry widỹỹna rawahikre obtimy widỹỹna inybdedỹỹnana bùtùmy ramymy, taiki tahe, awityhymy raerykre iny rierymyhỹre bdedỹỹnana iny tyhymy tabdedỹỹnana.

Rybe-òrarù; Hetohokỹ. Matematicamy Ixinadyy. *Etnomatemática. Dohodyy*

RESUMO

O presente trabalho aborda uma investigação sobre a Etnociência nos ritos e cerimônias do *Hetohokỹ* do povo *Inỹ* da aldeia Krehawã, Território Indígena São Domingos, localizada a três km do Município de Luciara - MT. Para isso buscou-se compreender o processo de constituição, sistematização e difusão da Etnociência a partir da celebração do ritual *Hetohokỹ* realizado no período de julho de 2019 a março de 2020. A abordagem teórica apoiou-se nos alicerces da Etnomatemática, na concepção d'ambrosiana, mas dialogando transdisciplinarmente com outras áreas do conhecimento, como educação, ensino, antropologia, história, biologia, etnociências. Para isso, a investigação percorreu um caminho em que a observação participante instrumentalizada pelo caderno de campo, por gravações de áudio, fotografias, pela imersão no contexto cultural e convívio com os *Inỹ* foram os instrumentos responsáveis para a produção dos dados. Nesse caminhar foi possível perceber o quanto os anciãos detêm conhecimentos dos saberes relacionados aos rituais praticados por esse povo e, consequentemente, o quanto eles produzem e sistematizam um conjunto de saberes e conhecimentos que constitui o *Hetohokỹ*, tais como: *wetkana, bdina, wokohyny e olyrena, tòò,* alimentação tradicional e óleo de *tari.* Saberes esses que poderão subsidiar/colaborar na elaboração de um currículo específico para a escola da comunidade no sentido de sistematizar os saberes e fazeres que possam dar embasamento nas atividades pedagógicas significativas culturalmente e contextualizadas para assim fortalecer e difundir os conhecimentos da cultura *Inỹ*.

Palavras-chave: *Hetohokỹ. Educação Matemática. Etnomatemática. Ensino*

ABSTRACT

The present work addresses an investigation on Ethnoscience in the rites and ceremonies of the Hetohokỹ of the Inỹ people of the Krehawã village, São Domingos Indigenous Territory, located three kilometers from the Municipality of Luciara - MT. To this end, we sought to understand the process of constitution, systematization, and diffusion of Ethnoscience based on the celebration of the Hetohokỹ ritual held from July 2019 to March 2020. The theoretical approach was based on the foundations of Ethnomathematics, in the D'ambrosian conception, but in transdisciplinary dialogue with other areas of knowledge, such as education, teaching, anthropology, history, biology, and ethnoscience. To this end, the research followed a path in which participant observation instrumented by the field notebook, by audio recordings, photographs, by immersion in the cultural context and conviviality with the Inỹ were the instruments responsible for the production of data. During this journey it was possible to see how much the elders know about the rituals practiced by this people, and, consequently, how much they produce and systematize a set of knowledge and wisdoms that constitute the Hetohoky, such as: wetkana, bdina, wokohyny and olyrena, tòò, traditional food, and tari oil. This knowledge can subsidize/collaborate in the development of a specific curriculum for the community school in order to systematize the knowledge and skills that can provide a basis for meaningful, culturally contextualized pedagogical activities to strengthen and disseminate cultural knowledge from the Inỹ culture.

Keywords: *Hetohokỹ*. Mathematics Education. Ethnomathematics. Teaching

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Ijasó dançando durante o ritual *Hetohokỹ*.....41
Figura 02: a – b- c Tipos de residência que há na aldeia.....55
Figura 03: Imagem aérea da Aldeia Krehawã, Luciara -MT.....65
Figura 04: Estrutura organizacional do caminho trilhado. 71
Figura 05: Atividades desenvolvidas na E.E.I. Hadori referente ao *Hetohokỹ.* 72
Figura 06: Rodas de conversas com mulheres *Inỹ* no pátio das residências 75
Figura 07: Croqui do espaço que acontece o *Hetohokỹ*.....82
Figura 08: Alimentos preparados pelas mulheres, para ser enviado aos homens na casa de *aruanã.*.....86
Figura 09: Aruanã dançando no pátio do Ijoina 87
Figura 10: Mulheres e crianças, aguardando o momento da entrega dos *tudù* que estão acondicionados em sacolas plásticas. 87
Figura 11: Momento em que a brincadeira se inicia. Mulheres defendendo o fruto *bdina* que está enterrado. 88
Figura 12: *Tòò* (mastro), fixado no centro do pátio da casa grande 90
Figura 13: Mãos das mulheres com plumas do *wyka,* simbolizando o *broturè*.....93
Figura 14: Chefe tradicional (*Wedù*) pronto para abençoar a cerimônia.....94
Figura 15: Homens dançando nas ruas da aldeia. 95
Figura 16: Mãe pintando o filho e irmã colocando os adornos no sobrinho. 96
Figura 17: *Jyrè* e familiares sentados na esteira aguardando o momento para entrar na casa dos homens pela primeira vez. 100
Figura 18: Brincadeira para não construir uma barreira de proteção com paus na frente de onde estão os jyrè nas esteiras. 101
Figura 19: Momento em frente a casa dos homens, para receber conselhos de todos os homens. 102
Figura 20: *Jyrè* no pescoço de seus tios recebendo as "bençãs" dos *aruanã.* 102
Figura 21: a) *Korixà* b) *Jyrè* na esteira se alimentando. 103
Figura 22: Momento que simboliza uma caça com arco e flecha 104
Figura 23: Momento em que acontece a cerimônia de cortar o cabelo e pintar o *jyrè* com tinta de jenipapo. 106
Figura 24: Tias e avós cortando o cabelo e pintando o corpo e rosto de preto com tinta de jenipapo 107

Figura 25: Wetkana pronta para o uso.....112
Figura 26: Worosy dançando com os artefatos wetkana e a fita de buriti na cabeça. 113
Figura 27: Pedúnculos extraídos para confeccionar a *wetkana* (saia). 115
Figura 28: Mulheres *Inỹ* preparando a matéria prima para a confecção da *wetkana* (saia) .115
Figura 29 a e b: Fibra extraída do *itxòrò anõnati* exposta ao sol para secar. 116
Figura 30: Cinto da Watakana feito com fibra do buriti 116
Figura 31: *Bdina* sendo ralado.....120
Figura 32: Adicionando carvão ao *Bdina* ralado 120
Figura 33: Caule do Ixarunina sendo cortado para preparar a tinta.....121
Figura 34: Tinta a base de jenipapo pronta.....121
Figura 35: Tinta de *Wokohyny* pronta, bola compacta. 124
Figura 36: *Tòò* pronto para deslizar sobre os paus triangulares 128
Figura 37: Alguns dos Processos de extração e retirada do *tòò* (mastro de dentro da mata e do rio Araguaia).....128
Figura 38: Desenho demostrando as espessuras e comprimento do *tòó*.....129
Figura 39: Esquema de como era o levantamento do *tòò*.....131
Figura 40: *Kotuni* assada no casco 134
Figura 41: a) Lombo preparado no casco ventral da *Kotuni* 136
Figura 42: b) *Breti* pronto para ser servido.....136
Figura 43: *Bororò* sendo preparado.....136
Figura 44: *Bororò* pronto para ser servido. 137
Figura 45: a) Modo de preparo do *halabu*. b) *Halabu* pronto para ser servido.....138
Figura 46: a e b. Peixes sendo assados na brasa.....139
Figura 47: Coco de tucum verde 141

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Localização das aldeias *Inỹ* 34
Mapa 2: Croqui da T.I. São Domingos.....54
Mapa 3: Croqui da Aldeia Krehawã, Luciara -MT. 57

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Relação das aldeias *Inỹ* e suas localizações e número de populações.....36
Quadro 2: Alguns Seres cosmológicos que se reúnem para o ritual *Hetohokỹ*. 40
Quadro 3: Artefatos confeccionados exclusivamente pelos homens *Inỹ* 45
Quadro 4: Artefatos confeccionados exclusivamente pelas mulheres *Inỹ* 45
Quadro 5: Categorias e Grupos de Idade *Inỹ*.....46
Quadro 6: Datações das ‘etno-x’ 60
Quadro 7: Bibliografias pesquisadas relacionadas a Etnociência com povos tradicionais 61
Quadro 8: Demonstrativos das atividades desenvolvidas na aldeia *Krehawã* no período de julho de 2019 a março de 2020.....73

LISTA DE SIGLAS

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

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

TCLE – Termo de Consentimento Livre Esclarecido

T.I. – Terra Indígena

UNEMAT – Universidade do Estado de Mato Grosso

CNPQ – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

GLOSSÁRIO

Glossário das palavras na língua materna *Inỹ*

***Dekobute* –** Enfeite feito de barbante tingido com tinta à base de urucum, colocado logo abaixo dos joelhos.

***Dexi* -** Bracelete feito de barbante tingido com tinta à base de urucum.

***Woudexi* -** Pulseira com franjas feita de barbante tingido de vermelho, para amarrar sobre o dexi.

***Myrani* -** Colar feito de miçangas ou sementes da árvore conhecida como myrani e penas vermelhas de bisa – arara-vermelha.

***Nõhõ* -** Colar feito de miçanga grande que é colocado embaixo do *myrani*.

***Hetokrè* -** Casa grande, ou casa de *aruanã*.

***Ijoina* -** Pátio onde acontece a cerimônia do *Hetorokỹ*

***Ijoi* –** Grupo de homens.

***Tòò* –** Mastro que fica no centro do *ijoina*.

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

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....21
1. ONDE TUDO COMEÇOU.....26
2. O POVO *INỸ* - HISTÓRIA E COSMOLOGIA.....31
2.1. Histórico do povo *Inỹ*.....31
2.2. O mito do povo.....37
2.3. Organização Sócio-Política.....43
2.4. Arte, Técnica e Trama da Cultura *Inỹ*.....50
2.5. Conhecendo a Aldeia *Krehawã*.....53
3. DA CIÊNCIA A SAPIÊNCIA DO POVO INỸ.....58
3.1. Etnociência.....59
3.2. Mitologia.....62
4. PERCURSOS DA DESCONSTRUÇÃO E RECONSTRUÇÃO DOS CAMINHOS.....65
4.1. A imersão no cotidiano da Comunidade São Domingos Aldeia *Krehawã*.....65
4.2. Procedimentos Metodológicos.....68
5. RITUAL *HETOROKỸ*.....78
5.1. Da preparação à celebração da grande cerimônia.....78
5.2. O Conviver e o Sentir o Ritual do *Hetohokỹ*.....84
6. ETNOCIÊNCIAS NO/DO CONTEXTO DO *HETOHOKỸ*.....109
6.1 - Aspectos Etnocientíficos no/do *Hetohokỹ*.....109
6.1.1. *Hetohokỹ*.....109
6.1.2. Wetkana.....112
6.1.3. *Bdina, Wokohyny* e *Olyrena*.....117
6.1.4. *Tóó*.....125
6.2. Alimentação tradicional.....132
6.3. Óleo de *Tari*.....140
7. PONDERAÇÕES PARA INICIAR OUTRO CICLO.....143
8. CONSULTORES INỸ.....148
9. REFERÊNCIAS.....150

10. BIBLIOGRAFIAS.....155
11. APÊNDICES 156

INTRODUÇÃO

Os povos indígenas possuem distintos saberes e fazeres que são adquiridos sistematizados e propagados ao longo do tempo. Dessa forma, esses conhecimentos são gerados na vivência e convivência dentro das comunidades. Os saberes e conhecimentos dos povos indígenas são importantes referenciais de memória e identidade, pois são permeados de valores étnicos repletos de sentidos (BROSTOLIN; CRUZ, 2010). Ainda nessa perspectiva, estas autoras vão nos dizer que:

> A cosmovisão, o pensamento e a convivência refletem de múltiplas maneiras o sentido ético de convivência com a mãe terra. A identidade da pessoa se enraíza e se prolonga na terra. Para o indígena, aprender é iniciar-se no mundo comunitário e os seus rituais. A comunidade compartilha a educação como uma responsabilidade de todos, que se arma na convivência e na transmissão. A tarefa é iniciada na infância e transcorre através da vida da pessoa (BROSTOLIN; CRUZ, 2010, p. 49).

Os conhecimentos indígenas não são estabelecidos de tempos em tempos e nem separados, são organizados diariamente, gerados não somente por saberes e fazeres, porém, também por numerosos valores contendo o sujeito, meio ambiente e natureza. Os saberes e fazeres originados no cotidiano dos povos indígenas são agregados de conhecimentos externos sobre o mundo cultural que orienta sua própria maneira de entender os seus valores.

Os conhecimentos que são gerados nessas relações de vivências e convivências são regados por ética e respeito, que instrui táticas para adaptação e apropriação ao meio ambiente e de sobrevivência.

Nessa perspectiva, Wieczorkowki *et.al* (2019) afirma que a Etnociência se coloca como porta alternativa à rigidez científica, sem desapreciar nenhum dos procedimentos construídos pela ciência ocidental, mas realizando a partir delas, releituras que possibilitam compreender a relação entre os seres humanos e a natureza (terrestre, celeste e aquática), sendo assim essa relação torna-se mais adequada e respeitosa. Dessa forma, ainda de acordo com a autora, a etnociência é a ciência do outro e foi a partir dessa perspectiva que buscamos dar sustentação a essa pesquisa.

A pesquisa será desenvolvida com o povo *Inỹ,* conhecido como Karajá. O termo Karajá foi um nome atribuído ao povo *Inỹ* de forma equivocada, pois esse termo significa, na língua Tupi, macaco grande. Sendo assim, e em respeito ao povo, aqui nesse trabalho, daqui pra frente, vamos utilizar apenas o termo "*Inỹ*" ou "*Inỹmahadu*" que significa "nós todos", como eles querem ser chamados.

Segundo as narrativas míticas do povo *Inỹ* contadas pelo cacique da aldeia Krehawã, o Senhor Célio Kawina Ijavahi Karajá, esse povo surgiu do fundo do rio Araguaia, eles vieram das profundezas do rio Araguaia para habitar a superfície da Terra.

Ainda, de acordo com as narrativas, o mito de origem do povo *Inỹ* descreve que eles saíram do fundo do rio Araguaia. Eram felizes e gordos, mas lá era restrito e frio. Um jovem *Inỹ* seguiu um feixe de luz e encontrou uma passagem até a superfície do Rio Araguaia (*Berohoky*). Ficou deslumbrado com as belezas encontradas, voltou para o fundo do rio e disse aos outros jovens *Inỹ* o que tinha encontrado e juntos subiram até a superfície. Depois de algum tempo, começaram a contrair as doenças que, consequentemente, lavava à morte e com isso tentaram voltar, mas a passagem estava fechada. O chefe do povo que residia no fundo do rio "*Koboi*" ordenou que fosse fechada a passagem. Perante essa situação, resolveram distribuir-se às margens do Araguaia, rio acima e rio abaixo.

De acordo com Toral (1992, p. 16):

> Todos os grupos Karajá vieram do Norte. O seu movimento na superfície em que vivem, desde que miticamente saíram das profundezas, é descrito como sendo continuamente orientado para o "alto", *ibòò-ò*, para o sul, para o alto curso do rio (...).

O autor também relata que, em datas muito anterior a 1.500, parte dessa população *Inỹ* do baixo Araguaia passa, aos poucos, a se dirigir para o sul, separando-se dos demais e estabelecendo-se no médio curso do rio, na altura da ilha do Bananal. Desde século XVI, o povo *Inỹ* vive às margens do Rio Araguaia.

Tendo em vista que a mitologia do povo *Inỹ* é um dos principais pilares de sustentação do processo de geração, sistematização e difusão dos saberes e conhecimentos do povo, compreendemos que a Etnociência *Inỹ* não pode ser analisada fora desse contexto mitológico, ou seja, do corpo cultural *Inỹ*, e foi também a partir dessa perspectiva que buscamos dar sustentação teórica a esse trabalho.

A pesquisa foi desenvolvida na comunidade indígena *Inỹ* da Aldeia *Krehawã*, situada aproximadamente 03 km do município de Luciara-MT. O local onde fica localizada a aldeia é a margem esquerda do rio Araguaia, em uma barreira de pedra que é chamada *Kre-hawã*, que significa na língua *Inỹ* o nome do pássaro Martim Pescador (*Ceryle torquata*) que existe em grande quantidade no local.

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2010), o grupo Karajá da aldeia *Krehawã* é composto por 165 habitantes, sendo 66 crianças, 39 jovens e 60

adultos que se distribuíram em 33 residências distribuídas ao longo do rio Araguaia. De acordo com o agente de saúde da comunidade, esses dados, no ano de 2020, sofreram alterações, sendo 180 pessoas divididas em 32 residências. A referida aldeia fica a nordeste do Mato Grosso, na microrregião do norte Araguaia, à margem esquerda do Rio Araguaia, fazendo limites ao leste com o Rio Araguaia; ao sul com o município de São Félix do Araguaia; ao norte com Canabrava do Norte.

A aldeia é constituída de três tipos de residências: I cobertura de palha e paredes de palhas; II cobertura de palha e paredes de tijolos; III cobertura de telhas e paredes de tijolos. Os sanitários, construídos pela SESAI, são de tijolos e está presente em todas as residências. Existe nessa comunidade um poço artesiano, um pequeno Posto de Saúde que conta com: uma enfermeira, uma 01 técnica de enfermagem, um apoio de serviços gerais, um motorista, um médico e a uma dentista que atendem em dias estabelecidos pelo SESAI na comunidade Krehawã. No ano de 2020, a escola estadual atendeu 103 alunos e contou com seis professores indígenas e três não indígenas. Há, também na comunidade, uma sala anexa da creche municipal que, no ano de 2020, não atendeu alunos devido à pandemia e um ginásio de esportes coberto.

O povo *Inỹ* utiliza a natureza para extrair produtos para sua sobrevivência, confecciona artefatos, preparo de remédios com matéria prima extraída da natureza e resolve problemas de caráter medicinal e espiritual.

A presente pesquisa propôs compreender o processo de constituição, sistematização e difusão da Etnociência *Inỹ* a partir da celebração dos ritos e cerimônias do *Hetohokỹ*. Dessa maneira, nasceram inquietações, tais como: Como a Etnociência é parte construtiva do ritual *Hetohokỹ* do povo Inỹ da Aldeia Krehawã? De que maneira a Etnociência está presente na celebração do ritual *Hetohokỹ* do povo Inỹ? De que maneira os conhecimentos da Etnociência estão difundidos dentro da comunidade?

Desse modo, o interesse em desenvolver a presente pesquisa teve a ver com a observação que, na condição de professora desta comunidade, percebi a ausência de registro dos saberes tradicionais da comunidade *Inỹ*, cujos rituais são permeados de práticas etnocientíficas; da ausência de integração de saberes culturais que podem contribuir de forma qualitativa com a educação escolar *Inỹ* e de maneira mais pontual com o desenvolvimento dos conteúdos curriculares; bem como, da importância do registro dessas práticas em trabalhos científicos como parte da construção de um arquivo científico sobre o conhecimento do povo *Inỹ* que reside no Território Indígena São Domingos, aldeia *Krehawã*, no município de

Luciara-MT.

Partindo dessa perspectiva, a metodologia partiu de levantamento bibliográfico, buscando embasamento teórico numa abordagem qualitativa de caráter etnográfico, utilizando os seguintes procedimentos: observação *in loco*; diálogos com os anciãos, lideranças da comunidade; e participação no ritual *Hetohokỹ* na edição de 2020/2021. Dessa forma, buscamos compreendemos nesta pesquisa como o processo de constituição, sistematização e difusão da Etnociência a partir da celebração dos ritos e cerimônias do *Hetohokỹ* desse povo estão organizados.

Ao desenvolvermos esta pesquisa, registramos os conhecimentos tradicionais, saberes e fazeres do povo *Inỹ* da comunidade indígena *Krehawã*, os quais podem dar embasamento na elaboração de atividades pedagógicas culturais contextualizadas para escola da comunidade de maneira a fortalecer e difundir os conhecimentos culturais oriundos da comunidade.

Em respeito ao povo e as orientações da FUNAI, não iremos divulgar a biodiversidade que consta na pesquisa, dessa forma iremos apresentar alguns termos somente na língua *Inỹ* sem tradução. No glossário, estamos apresentar somente os termos que não fazem parte da fauna e flora que o povo utiliza.

A dissertação não segue uma linearidade em seus textos, pois em alguns momentos estarmos usando a primeira pessoa, para assim situar o leitor nos momentos de vivência e convivência no decorrer da pesquisa.

O texto está estruturado em cinco capítulos que buscam apresentar todo o processo da Etnociência a partir da celebração dos ritos e cerimônias do *Hetohokỹ* e, consequentemente, a relação com os saberes e fazeres etnocientíficos produzidos, sistematizados e difundidos pelo povo.

Na primeira seção - Onde Tudo Começou - apresentamos um breve relato referente ao primeiro contato e os caminhos percorridos pela pesquisadora até o momento de ingressar no Programa de Pós-Graduação Ensino de Ciências e Matemática.

Na segunda seção, apresentamos um breve histórico sobre os indígenas no Brasil, seguido dos aspectos culturais, cosmológicos e estrutura social do povo *Inỹ*, apresentamos também a aldeia *Krehawã* onde a pesquisa foi desenvolvida.

Na terceira seção - *Da Ciência a Sapiência do Povo Inỹ*, apresentamos um referencial teórico que buscamos para dialogar com os dados produzidos e infomações do povo. Diálogo esse ancorado nos pilares da Etnociências, Educação, Antropologia.

Na quarta seção - Metodologia e Processo de Elaboração da Pesquisa – apresentamos os caminhos que percorremos para desenvolver a pesquisa e, consequentemente, as vivências durante a celebração do ritual *Hetohokỹ*.

Na quinta seção - Ritual *Hetohokỹ* - apresentamos como o ritual é preparado e celebrado na comunidade da aldeia Krehawã.

Na sexta seção - Etnociências Presentes no Ritual *Hetohokỹ* - apresentamos os aspectos Etnocientíficos que foram observados e vivenciados durante a imersão na cultura do povo.

Sendo assim, procuramos apresentar os principais aspectos da Etnociência presentes no ritual *Hetohokỹ*.

1. ONDE TUDO COMEÇOU

Há aproximadamente quinze anos aconteceu o meu primeiro contato com a Comunidade Indígena *Krehawã* - Território Indígena Karajá, para ser mais precisa, aconteceu no ano de 2005. Na ocasião, fui convidada para substituir a técnica administrativa educacional da Escola Estadual Indígena Hadori, localizada na Terra Indígena São Domingos, no município de Luciara – MT. O convite foi realizado pela assessora pedagógica, que é professora efetiva da Secretaria de Estado de Educação – SEDUC-MT. O convite se deu por não se encontrar no município, na época, pessoas que se disponibilizassem a substituir a servidora que entraria de licença maternidade. O convite não era aceito por pessoas do município, devido à distância da escola que é de três quilômetros da cidade e também por não conhecer a cultura do outro.

Fiquei preocupada e diversos pensamentos me rondaram, pois não conhecia a língua do povo, e com isso me fazia os seguintes questionamentos: como eu iria trabalhar em uma escola na qual eu não dominava a língua daquele povo? Como são os profissionais da escola? Apesar de todos os receios e questionamentos, aceitei o convite e fui substituir a servidora na escola.

O acesso à comunidade era realizado de bicicleta, o medo tomou conta de mim, pois muitos eram os relatos de pessoas embriagadas e também de animais silvestres que ficavam circulando na estrada que dava acesso à aldeia, a qual eu teria que percorrer todos os dias. A estrada era e ainda é de chão, bastante fechada devido às árvores de médio porte que predominam na T.I., demorava em média 30 minutos para chegar ao destino.

A ansiedade e o nervosismo me acompanhavam no meu primeiro dia de trabalho e foi também a primeira vez que eu entrava e conhecia uma aldeia indígena. Eu não conhecia a aldeia, mas sabia da sua existência, pois estudei no ensino básico na escola da cidade com uma aluna indígena da aldeia. Ao chegar ao local, fiquei maravilhada com a beleza. A escola fica às margens do Rio Araguaia e no seu pátio havia e ainda há várias mangueiras que deixam o ambiente mais agradável. A assessora me acompanhou nesse dia e me apresentou para a diretora e demais profissionais que estavam presentes na escola. As crianças estavam eufóricas para saber quem era a "*tori*" (denominação dada aos não indígenas) que ia trabalhar na escola. À medida que ia adentrando a escola, fui observando a estrutura, as pessoas e fui me acalmando. Fui muito bem recebida por todos, fiquei aliviada por saber que conseguiria me comunicar na Língua Portuguesa, pois a grande maioria conseguia me entender e falar o

português.

Após encerrar esse contrato de substituição, passou-se um mês e fui novamente convidada, dessa vez pela direção da escola para substituir uma professora que também entraria de licença maternidade. Fiquei feliz com o convite e não pensei duas vezes e aceitei. Foi uma experiência única, pois até então nunca tinha trabalhado como professora, apesar de estar cursando, na época, licenciatura em Ciências Biológicas. Foi mais um desafio que enfrentei junto à escola e à comunidade indígena, pois eu não tinha nenhuma experiência com a docência, mas precisava do emprego e não poderia decepcionar aqueles que confiaram no meu trabalho. A turma para qual iria ministrar aulas era multisseriada e com isso os desafios se multiplicaram.

Encerrei aquele ano com uma experiência sem igual, pois durante os oito meses de convívio foi possível criar laços de amizades, carinho e acima de tudo, respeito pelo outro, pelo diferente.

No ano 2006, fui convidada a assumir a secretaria da escola, fiquei muito feliz por mais uma vez a comunidade depositar a confiança no meu trabalho e me escolher para essa função, pois na comunidade todas as vagas de emprego são escolhidas em reunião com todos os moradores da aldeia. Numa reunião como essa é que eles aceitam ou não o nome que é levado para assumir alguma função junto à escola ou ao posto de saúde.

Essa experiência foi mais difícil que das outras vezes com relação à logística, pois eu deveria trabalhar dois períodos e a distância da cidade dificultava. Fazia o trajeto quatro vezes ao dia, mas aprendi muito naquele ano. Por eu não possuir conhecimentos suficientes a respeito dos trâmites administrativos, sempre buscava ajuda com os técnicos das escolas da cidade, e assim conseguimos organizar a escola. Foi um período de muito aprendizado e estreitamento dos laços de amizade. Nessa função fiquei durante três anos.

Em 2008, já havia concluído o ensino superior, já era licenciada e então comuniquei a comunidade e todos os profissionais da escola do meu interesse em ministrar aulas. Para minha surpresa, todos gostaram da ideia e me permitiram participar da atribuição de aula. Foram longos anos de aprendizado, pois nessa trajetória sempre aprendi mais do que ensinei.

Acompanhei ao longo desses 12 anos como professora contratada na escola indígena, alunos, pais e responsáveis por alunos afirmando que queriam que seus filhos deviam aprender a Língua Portuguesa, pois a Língua Materna eles já sabiam. Diziam que gostariam que seus filhos aprendessem o português para poder fazer faculdade e ter um emprego melhor. Ainda nessa mesma perspectiva nos relatam o seguinte:

EXCERTO 1 *- Antigamente as mães e avós incentivavam os filhos a plantarem grandes roças, aprender a confeccionar canoas, ser bom pescador. Hoje elas querem que seus filhos estudem e tenham um bom emprego*. Depoimento de *Célio Kawinã, Aldeia Krehawã.* Fevereiro de 2020.

Foram vários anos em que os professores e toda a escola trabalhavam para tornar a escola diferenciada como ela é conhecida por todos na comunidade. Diferenciada no sentido de construir um currículo próprio em que os saberes *Inỹ* fossem o ponto de partida e de chegada desse almejado currículo. Durante esse período, exercendo a função de professora, ministrei as disciplinas de Ciências Naturais, Geografia, História e Biologia nas turmas de Ensino Fundamental dos anos finais e turmas do Ensino Médio.

Partindo da resistência por parte de alunos e familiares em estudar a língua materna, me questionava o porquê dessa resistência. Com o passar dos anos, fomos conseguindo mudar esse cenário, no qual professores não indígenas e indígenas iniciaram um trabalho, cujo o princípio era fortalecer a língua e a cultura desse povo. Aos poucos os profissionais dessa escola foram demonstrando a importância desse processo de fortalecimento, pois, como nos alerta Freire (2010), devemos propor uma educação que parta da realidade cultural.

> É impossível propor uma educação que seja alheia ao universo das circunstâncias do sujeito, ao seu mundo, à realidade cultural, nos quais se afirmam a identidade e a complexidade do inacabamento, do ser que sendo aqui se lança como ser-para-frente, para novamente ser-aí na história. (FREIRE, 2010, p. 54).

Freire (2010) deixa claro que a escola deve proporcionar uma educação que parta da realidade do aluno, dessa forma o aluno construirá sua identidade. E sendo assim, como docente pude estabelecer uma relação direta com os membros da comunidade, permitindo vivenciar eventos culturais e isso nos possibilitou trazer para a escola a riqueza de conhecimentos que envolve os seres/saberes/fazeres desse povo.

Ao longo desses anos, realizei várias visitas aos alunos e familiares residentes da comunidade. Assim pude verificar que os anciãos detêm os saberes relacionados aos rituais praticados por esse povo. Mas, com o passar do tempo, os mais jovens começaram a conhecer os saberes da cultura dos não indígenas, ou seja, os saberes externos antes mesmos de conhecer os saberes e fazeres culturais de origem, sendo que esses são suportes para as mais variadas formas de manifestações culturais.

No decorrer do tempo, conforme os anciãos vão morrendo, consequentemente, vários saberes e fazeres vão deixando de ser repassados aos jovens. Tais saberes ainda estão presentes

na comunidade *Krehawã*, devido alguns anciãos e jovens lideranças se preocuparem com a disseminação dos conhecimentos acerca dos rituais. Assim, observei que os saberes relacionados aos rituais compartilham vários conhecimentos produzidos sob uma estrutura da ciência própria do povo *Inỹ*, ou melhor, uma Etnociência *Inỹ*.

Partindo das inquietações de compreender o processo de constituição, sistematização e difusão da Etnociência *Inỹ* a partir da celebração dos rituais do povo da Aldeia *Krehawã* no município de Luciara-MT, iniciei uma nova caminhada com o intuito de verticalizar ainda mais a compreensão dessa Etnociência. Essa caminhada iniciou-se com a minha participação do seletivo do mestrado de Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ensino de Ciências e Matemática – PPGECM da Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT, Campus de Barra do Bugres – MT.

No projeto apresentado ao programa me propus a trabalhar com o povo *Inỹ*, pois já tinha um caminho percorrido junto a esse povo e, consequentemente, uma convivência de longos anos. Essa convivência se deu por meio da Escola Estadual Indígena Hadori, na qual presto serviços como professora interina há mais de dez anos. Também há convívio com os *Inỹ* na Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT, no Campus Universitário do Médio Araguaia Dom Pedro Casaldáliga, que fica localizado no município de Luciara, onde eu presto serviços e nesse campus universitário há diversos alunos indígenas dessa comunidade que dão continuidade aos seus estudos.

Fui aprovada no PPGECM, no ano de 2019, e logo em seguida, realizei algumas conversas com os professores e lideranças que frequentavam a escola, apresentando a proposta que eu estava disposta a realizar e, de imediato, percebi que foi bem aceita por todos. Sendo assim, solicitei ao Cacique permissão para realizar uma reunião com a finalidade de apresentar o projeto que pretendia desenvolver, pois, mesmo conhecendo todos da comunidade e tendo uma convivência diária, foi necessária essa reunião para explicar como a pesquisa seria desenvolvida, uma vez que a mesma duraria vários meses.

Apresentei o projeto aos membros da comunidade, entre eles estavam presentes alguns professores, lideranças, o cacique e algumas crianças. Após apresentação do projeto e responder alguns questionamentos, foi realizada a assinatura da ata de aceitação e consentimento (Anexo I) para que pudesse participar e vivenciar os rituais que acontecessem no período de agosto de 2019 a março de 2020, para assim poder desenvolver o projeto.

Ainda nesse período, fui orientada a encaminhar todos os documentos ao Conselho Nacional de Pesquisa – CNPQ para que fosse avaliada e analisada sua relevância científica e

na sequência que enviasse para a FUNAI, solicitando autorização para desenvolver pesquisa na comunidade *Krehawã* (Anexo II). Após esses trâmites foram anexados na Plataforma Brasil os documentos exigidos pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP). Após aprovação, o CEP encaminhou toda a documentação para a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), a qual deu o parecer favorável ao início da pesquisa.

2. O POVO *INỸ* - HISTÓRIA E COSMOLOGIA

A população indígena era estimada em cerca de cinco milhões de pessoas quando chegaram os colonizadores europeus aqui no Brasil, em 1500. Devido às suas manifestações religiosas e seus movimentos de resistência muitos foram eliminados, mas, principalmente, pelas epidemias de doenças infecciosas é que essa população foi diminuída. O trabalho forçado, maus tratos, confinamento, fizeram parte dessa história de violência praticada contra os povos indígenas (FUNAI, 2020).

Nos dias atuais, no Brasil, habitam mais de 250 povos indígenas, segundo (IBGE, 2010). O Brasil conta com uma população indígena de 896 mil pessoas que se declararam indígena, sendo que desse total, 572 mil pessoas vivem na área rural, e 324 mil vivem na área urbana (IBGE, 2010). Este Censo mostrou que, em todos os Estados do Brasil, e no Distrito Federal, existem populações indígenas.

Ainda, segundo o Censo Demográfico (2010), o Brasil tem, na atualidade, 505 terras indígenas que correspondem a 12,5%, com 274 línguas faladas. Os povos com maior população são os Tikúna – AM (46 mil), Guarani Kaiowá - MS (43,4 mil), Kaingang - PR, RS, SC, SP (37,4 mil), Makuxí – RR (28,9 mil), Terena – MT, MS, SP (28,8 mil) e Tenetehara – PA, MA (24,4 mil).

A distribuição dos povos indígenas no Brasil por região é 38,2% no norte; 25,9% no nordeste; 16% no centro-oeste; 11,1% no sudeste e 8,8% no sul. E a taxa de alfabetização de indígenas de 15 anos de idade ou mais é de 76,7% (FUNAI, 2020).

A Fundação Nacional do Índio – FUNAI (2020) registra que há referências de 69 povos indígenas que ainda não realizaram contatos, além de existirem grupos que estão solicitando o reconhecimento junto ao órgão federal indigenista.

Atualmente os indígenas representam em torno de 0,5% da população brasileira, eles são possuidores de uma vasta diversidade étnica e cultural; mas os não indígenas pouco entendem e compreendem esses povos e tão pouco os respeita (FUNAI, 2020).

2.1. Histórico do povo *Inỹ*

O primeiro registrado que se tem a respeito do povo *Inỹ* é do século XVI e isso aconteceu por volta de 1590 quando a organização do movimento bandeirista buscava ampliar a exploração de novas minas de jazidas de ouro nos sertões do Goiás (CAMPOS, 2007).

De acordo com Campos (2007), a posição geográfica do rio Araguaia com mais de três mil quilômetros de curso e as riquezas minerais da região, seduziu conquistadores que formavam pequenos povoados ribeirinhos às custas das terras dos indígenas que eles tomavam. Ainda segundo a autora, para a inserção da missão religiosa vinda da Amazônia esse foi um cenário favorável para que a missão comandada por Frei Cristóvão de Lisboa em 1625, fosse instalada. Dessa forma, ao catequizar os indígenas, eles exploravam as minas, e assim os indígenas auxiliavam na mão de obra, visto que eram conhecedores da região e bons remadores. Vários outros personagens, além do Frei Cristovão de Lisboa, desbravaram a região do Araguaia até o século XVIII.

No ano de 1888, foi publicada a primeira pesquisa etnográfica sobre o povo *Inỹ* do Rio Araguaia. Essa pesquisa foi realizada pelo etnógrafo Paul Ehrenreich que era alemão. Porém, a primeira monografia sobre esse povo foi publicada em 1908, decorrência da investigação do também antropólogo e alemão Fritz Krause, que era envolvido com os grupos indígenas das proximidades do Rio Araguaia (TORAL, 1992).

Segundo Cavalcanti-Schiel (2005), o rio Araguaia era um grande potencial para os interesses da política goiana. Vários administradores da província de Goiás enxergavam no Araguaia o eixo fluvial que iria tirá-los do afastamento geográfico e econômico, incentivando a agricultura simples da região e, com isso, a produção que excedesse seria escoada pela "estrada natural" até chegar ao porto de Belém no estado do Pará.

Ainda segundo a autora, os *Inỹ* parecem ter constituído afinidades definitivas e "tranquilas" com os não indígenas a quem os indígenas nomearam como "*tori*", em meados do Séc. XIX. Assim, em relatos de viajantes, esse povo passou a ser um potencial de mão de obra a ser explorada para navegação comercial pelo rio.

De acordo com Toral (1992), há ao menos quatro séculos que os *Inỹ* permanecem nas margens do rio Araguaia. Ainda, segundo os *Inỹ,* nunca se afastaram do que eles acreditam ser seu território tradicional, são caracterizados como moradores do baixo e médio curso desse rio. Ou seja, os *Inỹ* nunca se afastaram daquilo que consideram seu território tradicional, mesmo depois de boa parte desse território ser invadido por não indígenas.

Segundo Toral (1992), por toda a extensão desse rio dissemina uma população que fala três línguas de uma mesma família linguística:

> [...]o Karajá, que pertence ao tronco Macro-Jê, como a família Jê (Xavante, Xerente, Kaiapó, entre outros). Os "nós todos", *inyboho*, que é o que mais se assemelha a uma forma auto designativa, refere-se à totalidade dos falantes de línguas da família Karajá. Esse coletivo de falantes se divide entre os que vivem em "baixo" (no baixo

> Araguaia), os Karajá do Norte, e os que vivem mais para o sul, os do "alto", que são os Karajá e os Javaé. Os Karajá chamam os Javaé de *ixyju*, que significa "índio bravo, aguerrido". Os Javaé referem-se aos Karajá como *Berohoky mahãdu*, "o pessoal do rio grande". Tanto os Javaé como os Karajá referem-se a si mesmos como "nós todos", *inỹ, inyboho*, simplesmente (TORAL, 1992, p.15).

Ainda segundo o autor, por não haver diferença que destaque a autodenominação entre os três grupos: os Karajá, Karajá do Norte e Javaé, essa autodenominação é considerada por eles como uma essência cultural fundamentalmente comum, histórico e linguisticamente distintas. Os três grupos falam línguas compreensíveis e partilham basicamente uma mesma cultura entre si.

Toral (1992) acredita que a distinção dos três grupos contemporâneos é uma das consequências resultantes da separação de partes desses "proto-Karajá[1]" em contínuos deslocamentos da população para o sul. Muito antes de 1500, por fontes do final do século XVI e inicio do XVII relatam que aconteceram essas mudanças, já apresentaram o baixo e médio Araguaia como "habitado por "Caraiaúnas" ou "Carajaúna", denominação Tupi para os Karajá [Karajá quer dizer "macaco" (GUASCH, 1981, p. 570 *apud* TORAL, 1992, p. 17). No entanto, são embasamentos históricos muito fracos como as fontes do século XVII.

Para Campos (2007) *apud* Castro (1986), Carajaúna ou Karajá é uma atribuição Tupi herdada, provavelmente, do período anterior a 1500, em que eles habitaram regiões próximas a grupos que formavam a "província" Tupi Guarani do Pará.

Em uma tradução livre, segundo informações dos Guarani atuais, Karajá é um nome dado devido à estrutura alta, forte e de pele escura, devido ao longo período em que esse povo fica exposto ao sol, por eles serem pescadores por excelência. Devido a essas características físicas foram associadas ao macaco guariba, que teria características semelhantes. Dessa forma, lhes atribuíram de forma pejorativa "Karajá" que, na tradução, quer dizer "macaco preto" (CAMPOS, 2007).

O povo *Inỹ* não aceita a designação na língua Tupi para o nome de seu povo, pois, segundo eles, não tem nada a ver com macacos, preferem ser designados como "*Inỹ*" ou "*Inỹmahadu*", como já mencionado anteriormente, que significa "nós todos". Para Toral (1992), a "autodesignação *Inỹ* é uma categoria que vincula os Karajá a um passado mítico".

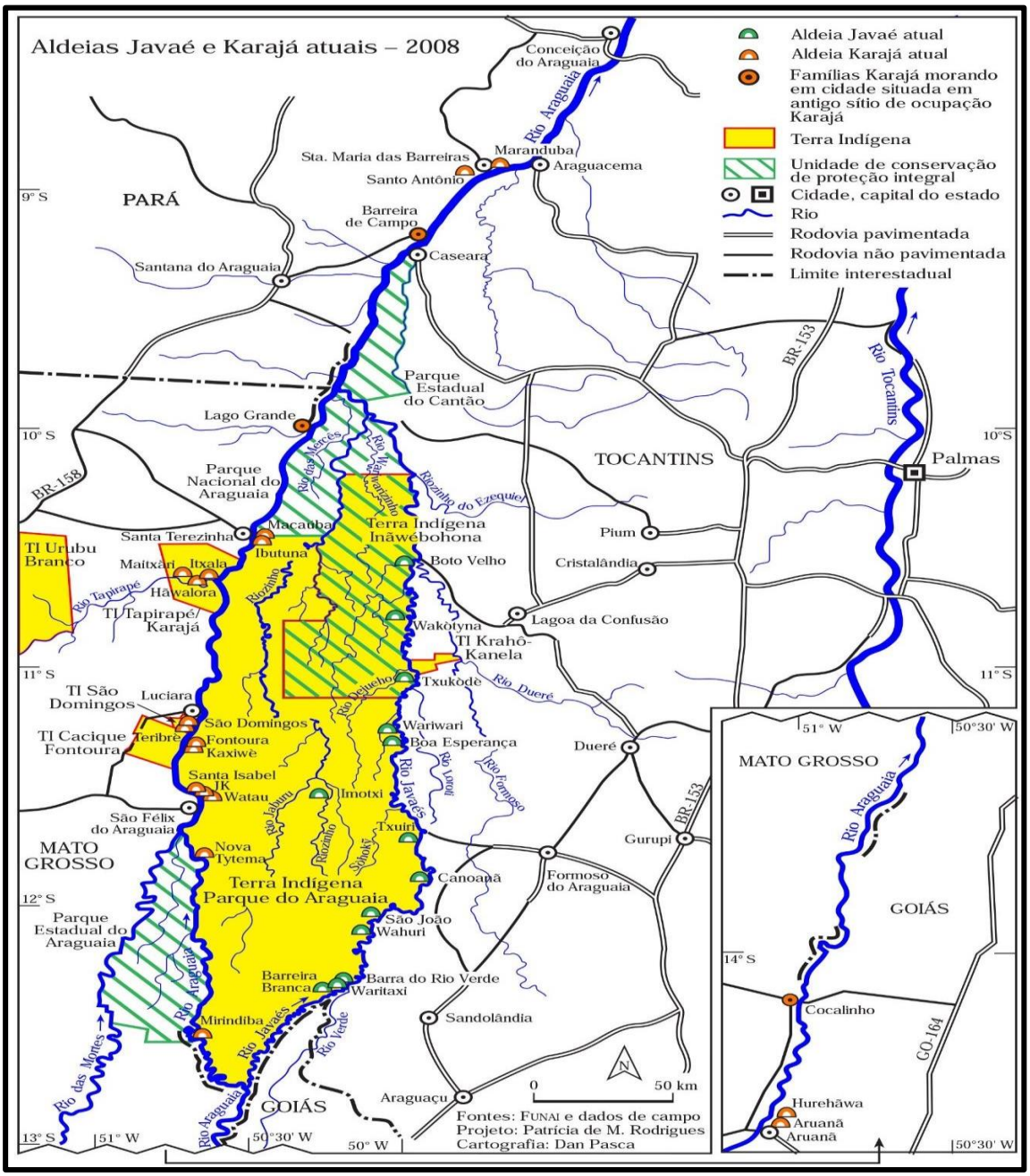
Os *Inỹ*, estão localizados em uma extensa área que vai de Santana do Araguaia, no Pará, até Aruanã, em Goiás; os Javaé, próximo ao rio Javaé, braço direito do rio Araguaia; e os Xambioá, no extremo norte do Rio Araguaia, na Ilha do Bananal, Estado do Tocantins. A

[1] Ancestral Inỹ

maior parte desse povo vive no parque Indígena do Araguaia, na Ilha do Bananal, Estado do Tocantins (TORAL, 1992).

Esse povo, segundo Toral (1994), é conhecido como ocupante da Região Centro-Oeste do Brasil, região que margeia o rio Araguaia, em uma área de abrangência entre os Estados de Goiás, Mato Grosso, Pará e Tocantins, supostamente antes da invasão dos exploradores, como assinalam Ehrenreich (1948), Krause (1940-1943), Fénelon Costa (1978), Taveira (1982), Toral (1994) e Lima Filho (2001), com ampla centralização na ilha do Bananal, conforme Mapa 01.

Mapa 1: Localização das aldeias *Inỹ*



Fonte: Rodrigues, 2008**.**

São divididos em três grupos, os Karajá, os Javaé e os Xambioá, também são renomeados como Karajá do Norte. Nas margens do rio Javaé, vivem os Javaé na área indígena Boto Velho; Os Xambioá no extremo norte do Tocantins, também às margens do rio Araguaia; e os Karajá ao longo do Araguaia, distribuídos em 23 aldeias, especialmente na Ilha do Bananal, no parque indígena do Araguaia, no Tocantins.

No Mato Grosso, também vivem nas aldeias de *Krehawã,* conhecida como São Domingos, no município de Luciara; nas aldeias *Itxala, Hawalòra e Majtyritãwa*, na Terra Indígena Tapirapé-Karajá, no município de Santa Terezinha; e no Pará, na Terra Indígena Karajá aldeia Santo Antônio, no município de Santa Maria das Barreiras do Araguaia. (PIMENTEL DA SILVA, 2001a). As maiores aldeias são: Santa Isabel do Morro, *Hãwalò* e Fontoura (*Btõiry)*. O maior número de população do povo *Inỹ* vive nas aldeias localizadas na Ilha do Bananal - TO, que são as aldeias Santa Isabel do Morro, *Hãwalò e Fontoura* (*Btõiry).*

Alguns costumes do povo *Inỹ* com os demais do grupo Jê são comuns na perspectiva etnológica, como por exemplo, a uxorilocalidade[2] e o espaço do ritual masculino. No entanto, se distanciam deles ao levantarem suas casas em linhas retas e não de forma circular e, de modo especial, por viverem às margens do rio Araguaia e possuírem uma mitologia e rituais de intensa inspiração no mundo das águas. Desse modo, se aproximam dos grupos amazônicos (LIMA FILHO, 1994).

Nos dias atuais, as residências não seguem mais a organização em linhas retas, na aldeia Kerehawã podemos afirmar que são vários fatores que impedem a continuidade dessa organização, um dos fatores que podemos destacar é o cemitério da comunidade ter sido descoberto às margens do rio, impedindo o seguimento em linha reta.

Pertencentes a uma mesma família linguística, os Karajá pertencem ao troco linguístico Macro-Jê, estão localizados, como dito anteriormente, em grande maioria ao longo do rio Araguaia. A seguir, o quadro 1 ilustra a localização de grande parte das aldeias *Inỹ*.

O povo *Inỹ* tem alta mobilidade territorial. Baseando em elementos dados pelos próprios *Inỹ* durante as observações e vivências junto a esse povo, afirmamos que, por vários fatores, se mudam constantemente. Dessa forma, cria-se novas aldeias, porém sempre acompanhando o curso do rio Araguaia. Pimentel da Silva (2009) apresentou uma lista das aldeias Karajá e suas localizações no ano de 2009.

No ano de 2009, estimava-se que o total populacional dos *Inỹ* era em torno de 3000 pessoas.

[2]Costume institucionalizado segundo o qual, após o matrimônio, os cônjuges vão morar na casa da mulher, ou na mesma povoação.

Quadro 1: Relação das aldeias *Inỹ* e suas localizações e número de populações

Nº	Aldeia	Localização	Estado	Nº de população estimada
01	*Hãwalò* - Santa Isabel do Morro	Formoso do Araguaia	TO	700 pessoas
02	*Wataú* – aldeia vizinha de Santa Isabel do Morro	Formoso do Araguaia	TO	60 pessoas
03	JK – Vizinha a Santa Isabel do Morro e *Wataú*	Formoso do Araguaia	TO	80 pessoas
04	*Btõiry* – Fontoura	Formoso do Araguaia	TO	600 pessoas
05	*Kanasiwè* – Fontoura	Formoso do Araguaia	TO	400 pessoas
06	*Krehawã* – São Domingos	Luciara	MT	230 Pessoas
07	*Itxala*	Santa Terezinha	MT	90 pessoas
08	*Hãwalòra*	Santa Terezinha	MT	120 Pessoas
09	Macaubá	Cristalândia	TO	300 pessoas
10	Nova *Tytema*	Ao sul da Ilha do Bananal	TO	80 pessoas
11	Mirindiba	Ao sul da Ilha do Bananal	TO	30 pessoas
12	*Buridina*	Aruanã	GO	150 pessoas
13	*Maranduba*	Araguacema[3]	TO	35 pessoas
14	Santo Antônio	Sata Maria das Barreirs	PA	30 pessoas
15	Lago Grande	Santa Terezinha	MT	30 pessoas
16	*Kurehe, Xambioá e Wary Lyty* - Conhecidos como Xambioá	Santa Fé do Araguaia	TO	220 pessoas

Fonte: Pimentel da Silva, 2009.

Várias outras aldeias foram criadas ao longo dos anos, e o número de população foi alterado conforme informações obtidas junto à comunidade da aldeia *Krehawã.* Ao entrar em contato com a Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI em São Félix do Araguaia – MT, fomos informados que esses dados populacionais ainda não foram atualizados em relação ao número de aldeias novas cadastradas. Segundo o nosso informante na SESAI, as aldeias só são cadastradas quando são reconhecidas pela FUNAI.

Grandes plantadores de roças os *Inỹ* cultivavam arroz, feijão, milho, mandioca e batata doce. Esses cultivares faziam parte de sua alimentação juntamente com o peixe, que era pescado em abundância. Com isso, a alimentação desse povo era mais saudável do que é na atualidade. Nos dias atuais, poucas roças são cultivadas nas aldeias. Nos rituais tradicionais,

[3] Terra Indígena *Maranduba* tem seu território divido entre dois municípios, sendo 179,57(ha) na área de Araguacema -To e 166,91(ha) na área do município de Santa Maria das Barreiras – PA.

esses alimentos também foram substituídos por alguns alimentos dos não indígenas, os *tori* como são denominados pelos *Inỹ.*

2.2. O mito do povo

Para o substantivo "mito" são várias as definições. De acordo com Silva (2013, p. 36), "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".

O mito é a história do que já aconteceu, a narração daquilo que os deuses ou os seres dotados de competência realizaram no começo (SILVA, 2013). Para o povo *Inỹ*, os relatos míticos possuem caráter real, indiscutível. Para esse povo, o mito explica acontecimentos que aconteceram no início dos tempos. Com isso, ele revela como determinada coisa foi criada e como começou a ser. Sendo assim, o mito tem uma grande relevância para o povo, pois expressam saberes e conhecimentos que eles têm de si e do mundo que os rodeia. Há variados temas, como por exemplo: a origem do povo, as duas linhagens do povo que, segundo eles, uns descendem do pássaro periquito e o demais descendente do povo *Inỹ*.

De acordo com observações realizadas na comunidade *Krehawã*, percebe-se que os mitos têm muitos temas, como a origem do povo Inỹ, o extermínio de uma aldeia *Inỹ*, agricultura, o veado e a origem da chuva, do sol, da lua, a origem dos *aruanã*, das mulheres guerreiras, a origem do não indígena, das mulheres e do jacaré, a origem do arco-íris, do dilúvio, dos pirarucus, da façanha de dois irmãos, entre muitos outros (LIMA FILHO, 1989).

Célio Kawinã, que é considerado uma liderança dentro da comunidade, que já foi cacique e é professor na escola indígena que está localizada dentro da terra indígena narrou o mito que segue abaixo.

O povo Inỹ, surgiu do fundo do rio Araguaia, segundo relatos vieram das profundezas do rio Araguaia para habitar a superfície da Terra. Contam que, naquele tempo, o povo inỹ[4] *morava no fundo do rio Araguaia. Lá não existia a beleza deste mundo; era frio e sombrio, não tinha sol e nem lua; viviam eternamente, pois não existia morte. Certo dia, um rapaz, chamado Woubedu, saiu para procurar mel, como era de costume, quando a mulher tinha criança. Porém, o rapaz jovem e esperto descobriu um raio de luz que vinha do alto, da superfície. Sem medo, viajou por ele e terminou chegando à superfície do rio. Ficou deslumbrado com o ambiente que encontrou, cheio de luz e calor, tudo era colorido e alegre. Ficou admirado: – Como é lindo este mundo! Havia chegado a um lugar atapetado de flores, rodeado de verde*

[4]*Inỹ* – Significa Karajá na língua materna.

e florestas repletas de frutas. Os céus azuis, enfeitados de nuvens brancas; uma diversidade de animais, o que tornava o lugar ainda melhor; e pensou ter chegado ao Paraíso. Nadando alegremente, nem percebeu que chegara às praias do rio Araguaia. O jovem Woubedu sentiu vontade de sair à praia e pediu a Kanâxiwé (Deus) que o deixasse participar da vida na terra. E aconteceu a magia que o transformou em Inỹ– sõwera (gente verdadeira). Com nova forma, libertou-se das águas e seu desejo foi atendido e passou a fazer parte das belezas do novo mundo. Saiu a dançar nas areias mornas da praia, correndo nos campos. Seguindo os animais, saboreando as frutas. De repente, lembrou-se dos parentes, o seu povo Inỹ, que viviam naquele lugar sombrio, no fundo do rio Araguaia. Resolveu 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, o velho sábio e gordo pajé, Kyboi, que conhecia e guardava consigo os segredos daquele mundo exterior, tentando convencer o seu povo a não partir para o novo mundo e que o mundo em que viviam era 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 Wabedu: - 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 sábio Pajé e todos partiram para conhecer o novo mundo. Kyboi, sem opção os acompanhou com sua família e todos passaram pelo orifício, para o novo mundo. Entretanto, o sábio pajé por estar muito gordo não conseguiu atravessar e retornou com sua família para o velho mundo.

Os mais velhos da aldeia afirmam que esse povo, quando saiu à superfície da terra, ocorreu na região norte. Essa versão do local de onde surgiram os *Inỹ*, também é confirmada em Toral (1992, p. 16):

> Todos os grupos Karajá vieram do Norte. O seu movimento na superfície em que vivem, desde que miticamente saíram das profundezas, é descrito como sendo continuamente orientado para o "alto", ibòò-ò, para o alto curso do rio (...).

O autor também relata que, em datas muito anterior a 1.500, parte dessa população Karajá do baixo Araguaia passou, aos poucos, a se dirigir para o sul, separando-se dos demais e estabeleceu-se no médio curso do Rio Araguaia, na altura da ilha do Bananal.

De acordo com o mito de origem do povo *Inỹ*, que a seguir será apresentado sua síntese, no princípio eles viviam no mundo subaquático, ou seja, nas profundezas do Rio Araguaia (*Berohokỹ*). Existia uma aldeia na qual seus habitantes tinham comida em abundância. Eles viviam eternamente, pois não havia morte. Mas em um determinado momento, um rapaz corajoso avistou uma "flecha" de luz e a seguiu e, chegando na superfície, avistou muitas coisas belas, um novo mundo, devidamente encantado com tantas belezas. Ele pediu ao senhor superior *Kanasywè* para deixá-lo participar daquele mundo. E assim foi permitido. *Kanasywè*, para esse povo, é o seu criador, de acordo *Kobiheti Beinaré* Karajá. O mito completo será descrito no próximo texto.

Xiburè é uma entidade mitológica geradora de quase tudo o que existe na superfície

da terra e em outros planos cosmológicos, *Kanasywè* que também é uma entidade mitológica, é uma das formas assumidas por *Xiburè*.

Segundo Rodrigues (2008), quem saiu do fundo do rio foi o povo *Inỹ*. No entanto, outros grupos como *Wèrè*, que é um grupo mitológico mencionado pelos Javaé, também se moveram do fundo do rio para a superfície terrestre. O primeiro plano cosmológico para o povo *Inỹ* é o subaquático. Esse mundo ainda é um lugar e espaço de referência para esse povo, no plano terrestre, devido guardar distintos seres que ainda têm contato durante diversos momentos, um deles, que é muito importante, é o momento do ritual *Hetohokỹ*.

A terra, de acordo com a cosmologia *Inỹ*, é o segundo plano habitado pelo povo *Inỹ* e que também é considerado um espaço cosmológico. Para Toral (1992), esse segundo plano do cosmo é a superfície, *wasureny* – onde atualmente estão os *Inỹ*. Esse cosmo também é ocupado pelos animais e por distintas formas de vida, como os não indígenas, e todos convivem com os *Inỹ*, ou seja, todos coabitam o mesmo espaço.

O ser superior entre o povo *Inỹ* é *Kanysywè*. De acordo com a fala do ex-cacique, liderança e professor na comunidade, *Célio Kawina Ijhavari Karajá*, ele foi quem desacelerou o sol, pois, segundo eles, o sol girava muito rápido e tornava o dia bem mais curto; deu capacidades aos animais. Levou diversos instrumentos para esse povo e, dessa forma, facilitou a vida em alguns pontos, em outros nem tanto. Por exemplo, deu a alguns animais que são caçados por esse povo para serem utilizados na alimentação, habilidades traiçoeiras. Ao encerrar sua passagem pela terra, *Kanasywè* transformou-se em um pássaro, o *Biri*, e assim passou a viver no céu.

Toral (1992) afirma que, de acordo com os movimentos do universo, os cosmos *Inỹ* foram constituídos por:

> Uma região conhecida como *Berahatxi webarò lara* (“as profundezas por detrás das águas”) onde viviam e onde vivem os *inyroko* (“o resto de *inỹ*”, gente que fala Karajá), ou os *ijasò*. A terra em que vivem os Karajá, *wasureny* (“a terra de nós todos”). 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* (TORAL1992, p. 146).

O autor ainda relata que os *Inỹ*, muitas vezes, se referem à posição em que eles ocupam como *itymahãdu* (o pessoal do meio/metade) e isso é devido eles ficarem no meio dos planos cosmológicos, profundezas/terrestre/celestes.

O universo do povo *Inỹ* é povoado por vários personagens cosmológicos, além dos primeiros participantes do cosmos. Há vários seres como os *aõni*, e os *Inỹ* diferenciam como

moradores do céu *(biuludu*), da terra (*suuludu*) e da água (*beeludu*).

> "'A maioria desses seres, basicamente os celestes, igualmente aos pássaros que voam ou inúmeros *ijasò*, são "pessoal" do *Xiburè, imahãdu*, ou "criação dele", *inohõ*, ou seja, são suas "extensões", seres animados por *Xiburè*. São formas diferentes que *Xiburè* assume; todas elas "são" *Xiburè*". (TORAL, 1992, 146).

De acordo com *Célio Kawina*, os primeiros seres cosmológicos a chegarem à aldeia durante o ritual do *Hetohokỹ* são os *biuludu*, ou seja, os habitantes celestes. Em seguida, chegam os *suuludu*, habitantes da terra, e por fim, os *bèèludu*, habitantes da água.

De acordo com Toral (1992), nem todos os seres cosmológicos participam do ritual, mas ele afirma que, de acordo com as suas observações, um universo de seres são convocados para participar da cerimônia.

Nessa mesma perspectiva, o ex-cacique da aldeia *Krehawã* nos informou que alguns seres que descrevemos no quadro 2, fazem parte do ritual. Sendo esses divididos pelas dimensões cosmológicas - céu, terra e água. Esses seres cosmológicos chegam antes da construção da casa do *Hetohokỹ*. Outros seres cosmológicos chegam após a casa grande ser construída, esses não nos foram relatados.

Quadro 2: Alguns Seres cosmológicos que se reúnem para o ritual *Hetohokỹ*.

Seres Cosmológicos	Tradução
Harabòbò	*aõni* que não tem características animais
Ohõre	*aõni* do jacu
Lokò	*aõni* de muriçoca pequena
Kuritxi	*aõni* do mutum
Warure	*aõni* do jaburu
Ijorò	*aõni* da raposa
Ahula	*aõni* do lobo guará
Hatana	*aõni* do pássaro cigana
Asy	*aõni* do macaco guariba
Aròbi	*aõni* do macaco prego
Kue	*aõni* da capivara
Hãlòe	*aõni* da onça pintada
Harisa	*aõni* do pacu
Turè	*aõni* da pirarara
Kynahyky	*aõni* de crumatá
Bàdolèè	*aõni* de pirarucu
Buhã	*aõni* de boto
Ahadura	*aõni* de peixe bicudo
Huiri	*aõni* de traíra

Fonte: Elaboração da própria autora, abril de 2019

Alguns seres vivos, como podemos conferir nominalmente na tabela acima, cedem seus nomes aos *aõni*. De acordo com Toral (1992),

> Os *aõni* tem algumas características semelhantes aos seres vivos que lhes emprestam seus nomes. Muitos de seus atributos, no entanto, tem muito pouco a ver com os do animal que lhe empresta o nome. Eles conversam, dançam e são representados como que "humanizados" em sua aparência. Grande parte das espécies animais da região possuem um *aõni* correspondente, desde uma espécie de formiga e muriçoca até uma raposa, onça ou pirarucu. Também os membros de grupos indígenas vizinhos ou não indígenas servem de referência para a constituição de outra série de *aõni*. (TORAL, 1992, p. 172).

Traduzindo a palavra *aõni*, de acordo com o povo, quer dizer "bicho". Eles assimilam a animais, mas não somente a eles. Os *aõni* têm a competência de transformar-se em vários seres, essencialmente animais, constituindo relações ou adentrando o corpo deles. Eles se deslocam entre os diferentes níveis cosmológicos (TORAL, 1992).

Conforme o cosmo desse povo, o *Ijasó* - aruanã vive no plano subterrâneo. De acordo com leituras e conversas com o povo, a maioria desses seres (*ijasó*) vive no plano subaquático. Eles vivem no cotidiano das comunidades e se apresentam na forma de dançarinos, os quais se enfeitam com máscaras de palhas e algumas plumas de aves. As máscaras fazem parte do enigma que só é revelado aos homens e aos meninos que estão passando pelo ritual de iniciação masculina na casa dos homens.

Figura 01: Ijasó dançando durante o ritual *Hetohokỹ*



Fonte: Arquivo pessoal da autora, março de 2020

Ao observar e vivenciar o ritual *Hetohokỹ* (iniciação masculina), percebemos o quão complexa é a categoria do *Ijasó* (figura 01), é muito difícil de ser definida. Toral (1992) e

Rodrigues (1993) defendem a ideia de que os *ijasós* são os *Inỹ* que não subiram para a superfície, que ficaram no universo subterrâneo. Os que ficaram lá se transformaram nos *ijasó*. Eles não vivem só no mundo subaquático, há, por exemplo, *ijasó* do céu, como é relatado nos trabalhos de Toral (1992) e Rodrigues (2008), e também *ijasó* do mato (LIMA FILHO, 1994).

Os *ijasó* aparecem sempre em duplas, há algumas exceções, como a do *lateni* que é um *ijasó* que dança sozinho. Eles dançam sempre em dupla, e as danças são sincronizadas, as máscaras são iguais, em alguns adereços há diferenças que são poucas. Durante as danças, eles são acompanhados por mulheres. Na literatura eles são acompanhados por jovens solteiras - *Ijadokoma*. De acordo com as observações realizadas durante a imersão, mulheres solteiras e com filhos e também casadas dançaram durante a dança do *ijasó*. Rodrigues (2008) relata que os *ijasós* são conhecidos também por serem os donos de alguns animais.

Toral (1992) afirma que a dança dos *ijasó* assegura permanentes ofertas de alimentos vindos das famílias donas do *ijasó*, sendo a chegada desses visitantes marcada pela fartura de alimentos que circulam ao longo de todas as fases do período que ocorre o ritual.

Ainda, segundo o autor, a distribuição dos *ijasó* entre as famílias da aldeia garante certo controle social sobre o acúmulo de bens, já que as entidades são oferecidas, normalmente, às famílias com melhores condições para arcar com as despesas e manter o *ijasó*.

Durante o período que ficamos imersos na aldeia *Krehawã*, participamos de vários momentos, nos quais as mulheres dirigiam-se ao pátio da casa dos homens para ofertar alimentos. Dessa forma, as mulheres deveriam entregar alimentos para que fossem consumidos e partilhados na casa dos homens. Esse processo se dava devido a família ter recebido um *ijasó*. Quando uma família recebe um *ijasó*, ele passa a pertencer a ela, é comum sempre esse estar ligado a uma criança. Ter um *ijasó* é importante, pois ele garante o crescimento saudável da criança e o sucesso da sua família. Observei que, em muitas das danças dos *ijasó*, os alimentos que mais eram ofertados eram oriundos dos não indígenas, como por exemplo, bolachas doces e de sal, salgadinhos, refrigerantes, balas, pirulitos.

De acordo com as conversas realizadas nas residências, em momentos não planejados, nos foi revelado que antigamente os alimentos ofertados aos *ijasó* eram cultivados na própria aldeia, ou seja, os responsáveis pela cerimônia plantavam roças para que durante a culminação do ritual houvesse abundância de alimentos culturais.

Em relação ao segundo plano, que é a superfície terrestre, onde residem os *Inỹ*, é habitado por *Worosy* e os *Kuni*, conhecido como almas. Os *Worosy* são os avós dos *Inỹ*, ou

seja, os antepassados dos *Inỹ* que já faleceram. Segundo eles, os antepassados (mortos) vivem no cemitério, e sendo assim ainda vivem entre os vivos. Já os *Kuni* são as almas dos "*tori*" (não-indígena) e dos *Inỹ.* Estes espíritos exercem sobre esse povo um certo pudor. Esse povo não é de circular pela aldeia no período noturno e um dos motivos apontado por eles é o "medo" dos *Kuni*. Esse receio que eles têm sobre esses espíritos não exercem o mesmo respeito como a um tempo atrás. Hoje os mais jovens já transitam na aldeia no período noturno, esse respeito ainda hoje é seguido pelos mais velhos da aldeia. Segundo eles, os *Kuni* não são espíritos bons e podem fazer mal.

Ao observar e participar dos rituais com outro olhar, com olhar de pesquisadores, percebemos o quão encantadora e complexa é a cosmologia do povo *Inỹ*. Mas para compreendermos e entendermos como se dá a Etnociência no ritual *Hetohokỹ* se faz necessário conhecer um pouco mais desse vasto universo.

Há vários seres cosmológicos que ajudam compreender o mundo do cosmo desses seres. Como já mencionamos anteriormente, há seres nos 3 planos: água, terra e céu. Este último ainda é dividido em mais três planos (próximo às nuvens, próximo às estrelas, e além desses).

2.3. Organização Sócio-Política

A organização sócio-política do povo *Inỹ* da aldeia *Krehawã* é um dos principais elementos estruturante da produção e sistematização da Etnociência do povo. Um dos principais aspectos dessa organização que influencia socialmente a Etnociencia desse povo é divisão de trabalho por gênero e idade, pois todos processos de confecção/elaboração e de uso dos artefatos e mentefatos respeitam esse aspecto.

Outro elemento que também muito influencia na Etnociência do povo é o aspecto político. Como por exemplo a designação do cacique; funções/lideranças (Pajé, chefe tradicional, Ioló) também impacta nesse processo, pois os ritos e cerimônias possuem uma relação direta com esses aspectos por membros da comunidade.

A organização sócio-política do povo *Inỹ* tem aspecto próprio. Desde o primeiro contato dos "*tori*" (não indígena) com esse povo, sua forma de organização passa de geração a geração, desde as escolhas de seus líderes até mesmo a respeito dos rituais.

Uma das principais fontes da organização desse povo é o trabalho coletivo. A divisão de trabalho é bem definida como em qualquer outra comunidade em que todos os membros

têm bem claro seu papel. Na nossa sociedade ocidental, também há divisões de trabalho, em que o trabalho tido como mais pesado, ou seja, árduo e que necessita de trabalho braçal é de responsabilidade dos homens. Em alguns povos indígenas, a divisão de trabalho não segue essa regra, havendo outras configurações para a divisão de trabalho.

Ao plantar uma roça, por exemplo, tanto as mulheres quanto as crianças trabalham nela. De acordo com relatos, "os antigos[5]" contam que, ao iniciarem a plantação de uma roça, os homens fazem a limpeza do local, retirando toda a vegetação, ou seja, fazendo derrubadas das árvores que existem no local escolhido para fazer a plantação da roça, eles também são responsáveis por retirar as folhas secas e queimá-las. As mulheres eram responsáveis pela limpeza final da roça. Elas, com auxílio das crianças, fazem "coivaras" que são aqueles troncos de árvores que não queimaram totalmente, ou seja, restaram na roça. Assim as mulheres e crianças juntam novamente o que restou na roça e, dessa forma, se encerra a limpeza da roça de toco. Após essa limpeza, iniciada pelos homens, as mulheres e as crianças também são responsáveis pela plantação de alguns produtos que eram cultivados nessa roça, como: mandioca, melancia, milho, batata, abóbora. Os produtos de responsabilidade dos homens plantarem são: arroz, feijão, mandioca e banana.

Esse povo é grande plantador de roças de toco. Conforme relatos, era das roças, pescas e coletas de frutos que retiravam todos os seus alimentos. As roças eram coletivas, toda a comunidade trabalhava junto e fazia o roçado. Nos dias atuais, as plantações de roças não são com a mesma proporção de antes, mas ainda é comum na comunidade essa prática, como também é praticada com frequência a coleta de frutos, caça e pesca.

Percebe-se grandes mudanças no sistema de produção do povo *Inỹ* devido poucos ainda plantarem e fazerem suas roças. Há pequenas plantações no fundo dos quintais. Um dos motivos por não plantarem maiores roças, de acordo com uma anciã, é o solo que não é bom, não garante uma plantação farta. De acordo com ela, a terra ficou "pobre", não tem mais terra boa. Portanto, fazer roça e plantar não constitui mais uma boa colheita. Dando a entender que cada um procura o melhor terreno.

Outro fator que impacta negativamente na produção de roças é que, nos dias atuais, as roças necessitam ser feitas próximas às aldeias para poderem cuidar, porém esses locais já estão com o solo cansado. Com isso, são obrigados a procurarem lugares mais afastados da aldeia onde o solo é mais propício. Entretanto, correm o risco de perder toda a plantação para os animais silvestres que se alimentam nas roças. Observa-se também que as mudanças de

[5] Forma respeitosa que os Inỹ se referem aos seus familiares mais velhos (tios, avós, pais)

conduta dentro da comunidade, segundo alguns relatos, incidem no convívio econômico local.

Dentro da comunidade, há uma divisão de trabalhos masculinos e femininos que fazem parte da realidade sociocultural do povo *Inỹ*, conforme apresentamos a seguir.

Quadro 3: Artefatos confeccionados exclusivamente pelos homens *Inỹ*

Artefatos	Versão na língua materna
Canoa	*Hãwòkò*
Lança	*Tõnori*
Arco	*Waxiwahatè*
Tipo de espada	*Makyrè*
Flecha	*Wyhy*
Borduna	*Kòhòtè*
Cocar	*Raheto*
Banco	*Korixà*
Remo	*Narihi*
Cocar pequeno	*Kòji*
Tipo de Cesta	*Lala*
Boneca de madeira	*Kawakawa*
Utensílio de carregar mantimento da roça.	*Bèhyra*

Fonte: Elaboração da autora, abril de 2019

Quadro 4: Artefatos confeccionados exclusivamente pelas mulheres *Inỹ*

Artefatos	Verção na língua materna
Maracá	*Wèru*
Esteira	*Bkyrè*
Cesta	*Wèririsõmõ*
Cocar para crianças	*Lòrilòri*
Boneca de barro	*Ritxoko*
Pulseira	*Dekorutà*
Cinto	*Wètkana*
Esteira pequena	*Bkyrèritxòre*
Colar (tipo cordão)	*Nõhõ*
Pulseira feita de algodão	*Dexi*
Brinco	*Kuè*
Pote	*Butxi*
Pente	*Hèdè-sihò*
Bolsa	*Myxi*
Pulseira com franjas de algodão	*Loru*
Colar de miçanga	*Myrani*
Prendedor de cabelo	*Radètkana*

Fonte: Elaborado pela autora, abril de 2019

A divisão social, segundo o sexo e a idade em relação à educação das crianças entre os *Inỹ*, é apresentada por Pimentel da Silva (2001) em um quadro que esquematiza a organização de divisão por categorias e grupos de idade.

Quadro 5: Categorias e Grupos de Idade *Inỹ*

Idade	**Categorias de idade masculina**	**Categorias de idade feminina**
0 a 3 Anos	*Kuladu* (criança pequena)	*Hiriri* (criança pequena)
4 a 7 Anos	*Weryry* (menino)	*Hirari* (menina)
8 a 11 Anos	*Weryryhykỹ* (menino grande)	*Hirarihikỹ* (menina grande)
12 a 13 Anos	*Jyrè*	*Ijhadòkòma* (moça solteira)
14 a 15 Anos	*Bodu* (rapaz)	*Hawyky* (mulher)
16 a 17 Anos	*Weyybò*	*Hawyky* (mulher)
18 a 19 Anos	*Haretoju* (rapaz)	*Hawyky* (mulher)
20 a 25 Anos	*Hãbu* (homem jovem casado)	*Hawyky* (mulher)
26 a 50 Anos	*Hábu* (pais e/ou avós)	*Hawyky* (mulher)
50 ou mais	*Matuari* (velho)	*Senadu* (velha)

Fonte: Adaptada da Pimentel da Silva (2001)

Ainda segundo Pimentel da Silva (2001a), as meninas, desde cedo, aprendem com suas mães e avós os saberes que estão relacionados aos artefatos. Mas atualmente, como pudemos perceber em momentos da imersão, dentro das comunidades do povo *Inỹ* muitos desempenham atividades remuneradas nas instituições que estão instaladas nas comunidades. Na aldeia *Krehawã*, por exemplo, há muitos funcionários públicos, municipais, estaduais. Essas atividades remuneradas podem ser um fator que distancia o indígena do seu modo de produção tradicional, já que têm que cumprir horário diário nessas instituições.

Uma liderança da comunidade da aldeia *Krehawã* relata que sua tia, a qual ele considera como mãe sempre lhe dava conselhos quando era mais jovem para plantar roças para assim ter muitos alimentos. Nos dias de hoje, os conselhos são outros, que é necessário estudar para se formar e ter um bom emprego. Podendo ser um fator que devemos ponderar,

pois o trabalho coletivo vem perdendo força, assim, cada um cuida do seu próprio trabalho.

Hoje ocupar cargos que antes eram ocupados somente por não indígenas é sinônimo de fortalecimento do povo. Na atualidade, eles ocupam atividades remuneradas dentro das comunidades, sendo elas: professores, técnicos de enfermagem, auxiliares de serviços gerais, guardas, agente de saúde. Observamos que outros cargos logo serão ocupados, pois na comunidade pesquisada há indígenas estudando psicologia, administração, assistência social e nutrição.

Percebe-se que, ocupando esses cargos, há um melhor diálogo dentro da comunidade. Mas pode ser também um fator de impasse em que os indígenas que exercem esses cargos remunerados dentro da comunidade se afastam do trabalho coletivo dentro da comunidade em função do compromisso para desenvolver as atividades relacionadas ao trabalho.

O povo *Inỹ* sempre foi conduzido por um de seus personagens principais, que é o cacique da aldeia. Ele é responsável pelos encaminhamentos e decisões coletivas dentro da comunidade, encaminhamentos e decisões de cunho social e político.

A escolha do cacique ou *abitão* antes também era feita pela comunidade, mas era restrita ao grupo dominante. Esse grupo era constituído por um ou mais grupos de descendentes dos ancestrais fundadores da aldeia. Em aldeias pequenas, o cacique era o chefe do grupo dominante que se abrigou no local. A liderança das aldeias tinha a tendência de ficar restrita aos descendentes masculinos dos fundadores.

Nos dias atuais, a escolha do cacique acontece através de votação na comunidade. Convoca-se uma reunião, geralmente essa reunião é convocada pelo atual cacique, por uma liderança ou até mesmo por um morador insatisfeito. Nesse evento, eles expõem o motivo da reunião e avisam que será eleito o novo cacique, sendo que pode se candidatar quantas pessoas quiserem concorrer ao cargo, o que for mais votado será o cacique. Respeitando esse processo na aldeia *Krehawã,* uma mulher foi eleita cacique para conduzir a aldeia. Segundo *Sandra Hawkui,* professora e liderança da comunidade, nunca na história desse povo aconteceu de mulheres ocuparem esse cargo. A seguir, ela explicita o tamanho do desafio encontrado como cacica da aldeia.

EXCERTO 2 - *Está sendo uma tarefa difícil, mais que preciso continuar para honrar a confiança da minha comunidade*. Depoimento da senhora *Sandra Hawkui Kuady, Aldeia Krehawã*. Fevereiro de 2020).

Por volta dos anos 80, os caciques eram os mais atuantes dentro das comunidades.

Eles encaravam diretamente as dificuldades e eram os “homens da frente” pra qualquer circunstância.

Segundo *Célio Kawinã*, antigamente as coisas se resolviam com mais facilidade, a FUNAI era mais atuante, ajudava mais as comunidades, resolviam as questões diretamente com o cacique.

Na comunidade da aldeia *Krehawã*, a cacique e o vice-cacique foram escolhidos pelo povo dessa comunidade por meio de votação. Eles são os responsáveis por convocar as reuniões. Na comunidade *Inỹ*, as reuniões são feitas no pátio da escola ou no ginásio de esportes. Este último é mais usado quando as reuniões são grandes, assim as pessoas conseguem se acomodar melhor e participam mais pessoas.

Os pátios da aldeia são espaços importantes na comunidade. Nesses espaços, são desenvolvidas atividades culturais. O cacique tem um papel fundamental nessas atividades, que é de garantir a ordem no local, assim como estimular o bem viver e o bem estar de todos.

Na comunidade onde essa pesquisa foi desenvolvida, a cacique é mulher como já informamos anteriormente, mas devido a isso, segundo informações que tivemos, dificultou um pouco a organização do ritual *Hetohokỹ* no que diz respeito à casa dos homens e à organização do espaço dessa casa, pois por ser mulher, a cacique fica impossibilitada de chegar muito perto do espaço, tomando algumas decisões de longe.

Atualmente a comunidade *Krehawã* compõe-se de Conselho de Saúde, membros do Conselho Estadual de Educação e associações indígenas. Cada uma delas com o presidente e demais membros, o que contribui ainda mais na atuação do cacique frente às decisões.

Nessa perspectiva do aspecto político, vale ressaltar que a comunidade já teve três representantes no legislativo municipal de Luciara-MT:

- 1990 - 1994 - Carlos Waiximahuri;
- 1994 - 1998 - Dilma Berixá Karajá;
- 2016 – 2020 - Cláudio Warikina Karajá.

Os vereadores eleitos, nos anos de 1990 e 1994, eram residentes da comunidade *Krehawã*. O último a se eleger não residia nessa comunidade, mas tem família que reside nessa aldeia. Com a inserção de membro da comunidade na política da cidade, a comunidade torna-se espaço de campanha eleitoral em época de eleições por ser um importante colégio eleitoral no município.

Nesse contexto, foi possível perceber no período de imersão da pesquisa que essa nova organização social, no novo momento de organização dos povos indígenas é muito

importante. As negociações com os não indígenas perpassam a barreira cultural, enfrentam uma nova licença de organização, e novas questões políticas aparecem no povo indígena *Inỹ*, a política partidária.

Há também, na comunidade, um outro chefe que é conhecido como *Wedu* (chefe tradicional). Ele é o chefe da aldeia. Ele é responsável pela organização do ritual *Hetohokỹ* (ritualde iniciação). Ele é considerado pelos demais membros da comunidade como cacique geral que comanda os rituais culturais e só ele pode liberar o *Hetohokỹ*. Caso ele venha a falecer, quem assume é um familiar, filhos ou netos.

O *Ioló* é considerado como um suplente do chefe tradicional. Essa função não pode ser ocupada por qualquer pessoa. Ela vem sendo passada de geração a geração. Desde criança, o membro é escolhido para essa função. Ao ficar adulto, ele acompanha todo o processo do ritual *Hetohokỹ*. O *Ioló* só pode ser substituído por algum parente, sobrinho ou neto. Ele faz parte da política interna da comunidade e é considerado uma figura importante na preservação e fortalecimento da cultura.

De acordo com Célio Kawina, uma outra função importante é a do pajé (*hari*). Ele/ela é uma pessoa respeitada na cultura e é reverenciada porque existe pajé do mal e do bem. Ele/ela cura doentes à base de raízes, isso quando ele é considerado do bem. Quando é um pajé considerado do mal, ele faz feitiços que podem matar as pessoas, assim acredita o povo dessa comunidade.

O pajé, diferente do *Wedu* e *Ioló*, não é passado de geração a geração. Ele se forma em pajé. Há três formas de uma pessoa se formar/transformar em pajé, uma quando o espírito de *aruanã* acha a pessoa bonita, a outra é quando joga uma fecha (feitiço) ou quando a pessoa tem o dom para ser *hari*.

Na comunidade *Krehawã*, durante as observações, presenciamos uma moradora que estava há dias com a saúde debilitada, sua família preocupada buscou ajuda médica, mas não havendo melhoras, os familiares realizaram um ritual para que ela melhorasse. Assunto este que trataremos mais adiante com mais detalhes.

Os casamentos entre os povos *Inỹ* eram realizados antigamente entre pessoas da mesma aldeia. Isso se dava devido ao fato que os homens, quando casavam, saiam da residência de sua família e residiam na casa da família da esposa, ou seja, na casa da sogra. A responsabilidade do casamento era tarefa das tias e mães das moças. Estas procuravam o marido ideal, e o casamento era realizado com o consentimento das famílias. A mãe da noiva e o pai do noivo eram os responsáveis para organizar a realização da cerimônia. A confecção

da *Bkiri* era de responsabilidade da mãe da noiva. Ela também ficava encarregada de levar uma vasilha de cerâmica com água, para lavar o rosto da filha durante a cerimônia de casamento. O *ówóu* (pilão grande) era também levado para o centro da aldeia, onde acontecia a cerimônia. Nesse espaço, é colocada a *Bkiri* e sobre ela a vasilha com água e um pouco de algodão ao lado e o *ówóu*.

O noivo, no dia da cerimônia, saía para pescar com seu avô e, ao chegar da pescaria, ele era recebido na beira do rio por seus familiares e familiares da noiva. Os familiares de ambos auxiliavam o noivo a carregar o remo, flecha e os peixes pescados. Após esse momento, o tio do noivo levava-o sobre os ombros até o local onde aconteceria a cerimônia. Ao chegar no local onde aconteceria o casamento, ele era sentado no *ówóu* e seu rosto era lavado por sua sogra. A noiva também era carregada por um de seus tios e era apresentada aos familiares do noivo. Depois desse momento, ela era levada para o interior da casa para aguardar seu noivo. Ao entrar na casa, o noivo sentava ao lado de sua futura esposa na *Bkiri* e ouviam os conselhos dos mais velhos em relação ao matrimônio, e assim se encerrava a cerimônia de *harabie* (casamento tradicional).

Na comunidade não há registros de casamentos arranjados pelas famílias nos últimos anos. Na atualidade, os jovens escolhem suas esposas e maridos. Na cultura desse povo, eles não têm o costume de se relacionar amorosamente antes casamento. Eles manifestam interesse um pelo outro e já passam a morar juntos.

Na comunidade, há uma diversidade de casais, pois hoje já existe vários casais formados com outras etnias como, por exemplo, tapirapé e também com não indígenas.

Em 2005, quando iniciamos a convivência com essa comunidade, havia apenas dois casais de *Inỹ* casados com não indígenas, conhecidos por eles como *tori*. Em 2020, esse número aumentou, totalizando sete casais. Há *Inỹ* casado com Tapirapé e também com *Inỹ* de outras aldeias *Inỹ*.

2.4. Arte, Técnica e Trama da Cultura *Inỹ*

Segundo Silva (2013, p.33), 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 também específico”. O autor ainda afirma que “cultura é teia, é trama que se tece no cotidiano das relações sociais dos indivíduos e dos grupos”. De acordo com as afirmações do autor, há teias e tramas que são cheias de

orientações, de procedimentos e das afinidades em meio aos homens e à natureza e entre eles.

Uma das maneiras que podemos entender o outro e, consequentemente, o seu procedimento de geração, sistematização e difusão de saberes do grupo é observando os artefatos e mentefatos (D'AMBRÓSIO, 1990) usados por este grupo para tecer a própria malha cultural.

Nessa perspectiva, podemos dizer que a cultura (material e imaterial) do povo *Inỹ* é uma malha tecida por uma trama rica e complexa, mas o suficiente para sustentar cada ser (verbo) *Inỹ* no convívio coletivo e cotidiano. É também preso a essa teia a arte e a técnica responsável de elaborar e colocar em uso todos os artefatos necessários no cotidiano desse povo. Ou seja, é a partir da arte e da técnica que elaboram seus utensílios e recipientes que servem para guardar seus mantimentos, deitar, transportar alimentos das roças, caçar, pescar, fazer adornos para os rituais tradicionais ou para usar em dias que não há festividades culturais.

Desse modo, o povo *Inỹ* confecciona seus artefatos com matéria prima extraída da natureza como a fibra do *atehõ* que é utilizada para confeccionar boa parte dos seus artefatos, como por exemplo a esteira (*Bkiri*), as cestarias, as roupas dos *aruanã*. Há também artefatos confeccionados com barro, como os potes, bonecas (*Ritxokó*). Os adornos confeccionados com linha de algodão e tingidos com a tinta do urucum ou jenipapo, colares feitos com miçangas, adornos usados na cabeça que são confeccionados com penas de arara, jaburu (cocar, *hareto*) e brincos.

Segundo Taveira (1982), as cestarias podem ser feitas pelos homens ou por mulheres. Essas cestas expõem explicações que apresentam os trançados movidos na fauna, como partes do corpo dos animais.

Já as cerâmicas são de exclusividade feminina e apresentam variados tipos e também motivos, desde potes e pratos, até utensílios domésticos. As bonecas de barro (*Ritxokó*) têm temas mitológicos, rituais da vida cotidiana e da fauna. As *Ritxokós* são procuradas por visitantes que vão às aldeias *Inỹ,* especialmente nas temporadas de praias do Rio Araguaia. Essas bonecas são um meio com o qual as mulheres procuram ajudar nas suas despesas, pois têm grande procura pelos turistas que visitam a região.

Em relação aos adornos (enfeites) que utilizam penas de araras, são muito usados nos rituais, mas devido à captura das araras, está cada vez mais difícil obter a matéria prima. Conforme relata a avó de um *Jyré*, uma pena de arara vermelha chega a custar até setenta reais ou até mesmo cem reais. Pode ser um fator do desmatamento na região, ou até mesmo uma

diminuição da população das araras na região. Devido à grande dificuldade de encontrar a pena vermelha, alguns enfeites não se encontram com frequência. Um exemplo que podemos citar é o *Lori Lori*, uma espécie de toca, cheia de plumas de araras vermelhas, enfeite usado na primeira alimentação das crianças. No entanto, nem todos usam mais por esse motivo. O *Haheto* é considerado de alto valor pelo fato de nele conter penas de *Woreheky* ou de *Wrare* e de *adedùra* ou *bisa*. Esse artefato é muito usado no ritual de iniciação dos meninos.

A escola tem um papel importante dentro das comunidades, pois a partir dela se trabalha o fortalecimento da língua e as práticas culturais do povo *Inỹ*. Os professores da Escola Estadual Indígena Hadori vêm explorando os conhecimentos do povo ao longo dos anos para assim contribuir com o fortalecimento da língua. Não podemos deixar de destacar que os saberes tradicionais estão intrinsecamente ligados às práticas culturais do povo.

De acordo com a cultura *Inỹ*, a educação das meninas é marcada por um ritual tradicional em que uma entidade mitológica desse povo é recebida pela família, ou seja, pelos pais da menina que vai passar pelo ritual, para que essa a proteja e a aponte para os demais membros da comunidade. Respeitar a distinção da educação entre o sexo masculino e feminino necessita, assim, fazer parte do ensino formal escolar (PIMENTEL DA SILVA, 2001a). Há ensinamentos que só podem ser passados para os meninos e outros que só são repassados para as meninas.

As tintas que são usadas nos rituais são extraídas de vegetais como *bdina* que, misturado ao carvão, apresenta a cor preta, já a cor vermelha é fornecida pela semente do fruto do urucum. Esta cor também pode ser extraída do barro vermelho retirado das margens do Rio Araguaia. Já a cor amarela é extraída do tubérculo do açafrão.

A tinta à base de *bdina* está presente em todos os rituais, principalmente nas duas grandes cerimônias: o rito de iniciação masculina, conhecido na língua materna desse povo como *Hetohokỹ* e um ritual de *Aruanã* que apresentam ciclos anuais, fundados na subida e descida das águas do Rio Araguaia. Há também outros pequenos ritos, a pescaria coletiva de timbó, o ritual do mel, esses dois ritos na aldeia *Krehawã* já não acontecem mais. Segundo Célio Kawinã, o ritual do mel já não é mais realizado em várias comunidades do povo. Há cerimônias menores como a de passagem feita pela menina conhecida como *ijadokoma*, primeira alimentação da criança (*Kuladubyrena*) e há outros dentro dos grandes rituais dos *aruanãs* e do *Hetohokỹ*. Há três níveis cosmológicos (o céu, a terra e a água) que necessitam estar equilibrados para que a vida da sociedade *Inỹ* seja mantida em segurança.

Esse povo conserva o meio em que vive utilizando recursos naturais necessários para

sua sobrevivência, com um solo propício para a agricultura de subsistência, utilizando o sistema de roça de toco, a coleta de frutos e a caça e pesca, que são atividades essenciais para a alimentação do povo.

As técnicas de construção de casas, adornos (enfeites) com plumários e penas de aves, artefatos de palha, madeira, cabaça, cerâmicas, entre outros fazem parte da cultura material do povo *Inỹ.*

2.5. Conhecendo a Aldeia *Krehawã*

A Aldeia *Krehawã* está situada na terra indígena São Domingos, no município de Luciara – MT, nordeste do estado de Mato Grosso e na região do Norte Araguaia, à margem esquerda do Rio Araguaia, fazendo limites ao leste com o Rio Araguaia; ao sul com o município de São Félix do Araguaia; ao norte com Canabrava do Norte. A aldeia fica a 1.200 km da capital do estado (Cuiabá) e 3 km, aproximadamente, do município de Luciara. Abaixo apresentamos o croqui da área que pertence a T.I São Domingos.

O clima é equatorial quente úmido, com quatro meses de seca. Temperatura média anual de 24° C, sua vegetação é típica de cerrado, com presença de matas de galeria, às margens do Rio Araguaia, há concentração de árvores de médio e alto porte, com vários capões de mata de cerradão.

Segundo *Célio Kawinã,* os *Inỹ* viviam antigamente nas praias do Rio Araguaia e, nas cheias do rio, eles se mudavam para terra firme.

Conforme relatos do senhor *Célio Kawinã,* no local onde se encontra o território do município de Luciara atualmente, não havia não indígenas residindo nesse lugar, mas com o passar do tempo, apareceu o senhor Lúcio Pereira Luz. Logo fez amizade com o cacique do povo *Inỹ* e ficou um tempo convivendo com esse povo. Após esse tempo, retornou para o norte com sua família. Senhor Lúcio plantava, em sua roça, cana de açúcar, mandioca, melancia, abóbora, na época da colheita sempre partilhava com o cacique e esse distribuía aos demais. Depois de um tempo, quando já havia conquistado a confiança, propôs ficar com a terra dos *Inỹ*.

Assim foi formando o povoado de Mato Verde, atual município de Luciara, e cada vez mais invadindo o espaço e expulsando os indígenas de suas terras. Segundo *Kawinã,* foi uma luta para eles conseguirem adquirir um pedaço de terra para ser habitado pelo seu povo. Mas mesmo assim, o povo foi se organizando e constituindo suas aldeias, uma delas situada

na parte de baixo do município de Luciara - MT, que se chamava Mato Verde, local de terra plana, mais elevada que as praias, porém, na época da cheia, alagava e a comunidade se refugiava no morrinho que hoje é conhecido como morro do “Chico Exator”. Esse local, segundo ele, é do povo *Inỹ*, pois todos os moradores do município sabem que a área da cidade de Luciara - MT pertence aos *Inỹ*, por terem sido os primeiros habitantes dessa área. A comunidade não possuía conhecimento das leis na época, por isso naquele tempo, eles não brigaram por essa área.

O senhor Carlos Waximaùri Karajá, no período de 1970 a 1990, ficou como cacique dessa comunidade e batalhou pela demarcação de terra. A aldeia foi prevista, ou seja, declarada pela Portaria nº 1.464/E de 25/11/1982 e, no ano de 1991, foi homologada a demarcação da terra indígena São Domingos, com uma área de 5.706 hectares de acordo com Decreto nº 383 - 26/12/199. Com o esforço e luta do então cacique e de toda a comunidade, conseguiram a demarcação da terra indígena para essa comunidade. Abaixo segue um croqui da T.I. São Domingos (Mapa 2 – sem escala).

Mapa 2: Croqui da T.I. São Domingos



Fonte: Arquivo pessoal da autora, outubro de 2006.

No ano de 1982, os habitantes dessa comunidade saíram da aldeia *Hawarehe*, que era localizada onde hoje é o lago dos veados. A aldeia *Sauratere* (nome de um dos anciãos da aldeia), a primeira fundada, ficava distante do rio e da cidade, por isso residiram ali por pouco tempo e, mais uma vez, se mudaram, dessa vez para a atual aldeia *Krehawã*, que é conhecida popularmente pelo nome da Terra Indígena São Domingos, que foi atribuído devido ao primeiro morador dessa localidade a construir sua residência chamar-se Domingos.

Já *Werehawã* era o antigo nome da aldeia *Krehawã*. Este nome significa na língua materna "lugar de *were*", um povo que vivia às margens do rio Araguaia, porém esse povo sumiu, segundo relatos do professor Célio Kawinã. O nome da aldeia foi alterado devido no local conter uma barreira de pedra que é chamada *Kre-hawã*, que significa na língua *Inỹ* o nome do pássaro Martim Pescador, existente em grande quantidade no local.

Segundo o IBGE (2010), a comunidade da aldeia *Krehawã* é composta por 165 pessoas que se distribuíram em 33 residências. Mas, de acordo com entrevistas realizadas com agente de saúde da comunidade no ano de 2020, esses dados sofreram alterações, atualizando para 180 pessoas e 32 residências. O mapa da aldeia apresenta mais residências do que informado pelo agente de saúde, mas verificamos que, em algumas, não há famílias residindo, outras são utilizadas para outros fins, como igreja Adventista, sala anexa da creche municipal. A aldeia é constituída de três tipos de residências: cobertura de palha e paredes de palhas; cobertura de palha e paredes de tijolos; cobertura de telhas e paredes de tijolos, conforme as imagens abaixo.

Figura 02: a – b- c Tipos de residência que há na aldeia

Figura 02: a) Residência coberta de telhas e paredes de tijolos.



Figura 02: b) Residência coberta de palhas e paredes palhas



Figura 02: c) Residência coberta de palhas e paredes de tijolos.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, setembro de 2019.

Os sanitários são de tijolos e estão presentes em todas as residências, foram construídos pela FUNASA no ano de 2004, sendo que muitos já não são mais utilizados, pois não funcionam.

As residências são dispostas ao longo do *Berohokỹ* (rio Araguaia). Esse alinhamento das residências nas aldeias poderia ser chamado de "tradicional", por se manter sem alterações desde o século XX, que é de quando se tem as primeiras informações. Essa disposição das residências se dá desde as aldeias de grande porte até as de pequeno porte. Todas seguem a mesma disposição descrita.

Na aldeia *Krehawã*, esse alinhamento vem tomando outra organização e forma espacial, pois, de um lado da aldeia está situado um dos primeiros cemitérios dessa comunidade, descoberto quando foram construir uma sala da escola Estadual Indígena Hadori, construção esta que está inacabada devido à existência do cemitério do povo *Inỹ*. Do outro lado, há a presença de um laguinho. Devido a esses fatores as casas estão sendo construídas em filas atrás da fila de casas que fica às margens do rio Araguaia, conforme croqui 03.

Mapa 3: Croqui da Aldeia Krehawã, Luciara -MT.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, dezembro de 2019.

De acordo com o croqui, podemos observar a organização da comunidade, levando em consideração o curso do rio Araguaia, que tem uma relação muito importante com o povo, uma vez que esse povo tem o rio como o eixo central da sua existência. Sendo assim as comunidades *Inỹ* organizam suas aldeias partindo desse princípio. No croqui acima, percebemos que a organização teve pequenas alterações devido a especificidades do local.

3. DA CIÊNCIA A SAPIÊNCIA DO POVO INỸ

O povo *Inỹ* dispõe de um vasto conjunto de saberes e conhecimentos que constituem uma Etnociência rica em detalhes e explicações/concepções que anunciam uma vivência e convivência harmônica com a natureza, consigo mesmo, com o outro, com o sagrado e, assim, vem mantendo sua identidade cultural e, dessa forma, o processo de geração e sistematização de saberes e conhecimentos desse povo é mantido vivo dentro da comunidade.

A constituição, sistematização e celebração dos saberes e conhecimento desse povo nos revelam um conjunto de conhecimentos necessários para que assim o povo viva e conviva em harmonia, ao mesmo tempo que sedimenta uma ciência específica e é a partir dessa sedimentação que buscamos traçar nossas discussões e reflexões. Dessa forma, Geertz (1989) vai nos alertar 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 (p. 15).

As questões que iremos discutir/refletir nesse texto é resultado das observações realizadas durante a convivência com o povo *Inỹ* da aldeia *Krehawã*. Será apresentado um conjunto de saberes, fazeres concebidos, sistematizados e difundidos com base nas atividades relacionadas ao ritual *Hetorokỹ* e nas cerimônias relacionadas a esse ritual.

A convivência com o povo *Inỹ* há mais de quinze anos nos levou a observações que, por inúmeras vezes, nos provocou estranhamentos, dúvidas e muitos desafios, mas também nos proporcionou familiaridade com muitos conhecimentos e saberes *Inỹ*. Uma convivência em que sempre procurávamos rever nossas ações e atitudes quando nos deparávamos com as barreiras e limites culturais que nos eram colocados devido a esse ritual, como já mencionamos anteriormente de ser exclusivamente masculino. Sendo assim, tudo isso nos permitiu perceber e compreender diversos saberes essenciais do povo. Saber este "que possibilita 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" (D'AMBROSIO, 1999, p. 99).

De certa maneira, o que buscamos apresentar e considerar, neste texto, são alguns dos aspectos culturais dos *Inỹ* que, durante nossa imersão cultural e convivência foram possíveis de serem identificados, compreendidos e que poderão fortalecer a educação escolar

do povo quando colocados em circulação nesse contexto.

Os saberes e conhecimentos abordados são construídos e interligados ao ambiente local em que os sujeitos que residem na aldeia *Krehawã* vivem/convivem com o ambiente aquático, terrestre e celeste, convivem e vivem com o cosmo. Dessa forma, trabalhamos com a perspectiva dos artefatos e mentefatos gerados, sistematizados e difundidos durante o ritual *Hetohokỹ*, procurando compreender a etnociência presente nesse ritual.

3.1. Etnociência

Segundo D'Ambrosio (1998), a Ciência é como um corpus de conhecimentos organizados e hierarquizados de acordo com uma graduação de complexidade e de generalidade, organizados pelo homem no seu anseio de descobrir a ordem cósmica e natural e de entender o comportamento físico, emocional e psíquico do indivíduo e de outros, ou seja, conhecer-me e conhecer-te.

Nessa perspectiva, os estudos dos saberes das populações tradicionais no campo científico têm ganhado força e relevância a partir da Etnociência em que está "é parte da linguística para estudar o conhecimento das populações humanas sobre os processos naturais de forma a descobrir a lógica subjacente ao conhecimento humano do mundo natural, as taxonomias e classificações totais" (DIEGUES, 2001, p. 78).

A Etnociência ainda é uma tendência acadêmica recente. Ela surge a partir da década de 50 entre estudos naturais e sociais. Pode ser considerada parte das ciências que nasceram da junção entre a Sociolinguística, a Antropologia Cognitiva e as Ciências Naturais e trabalha com o estudo dos sistemas culturais (MARQUES, 2001).

Etnociência foi uma denominação formulada em 1960, mas, ao verificar relatos no ano de 1980, observa-se que já realizava, naquela época, pesquisas ligadas às disciplinas de antropologia e botânica. Essa prática é analisada como primórdios da etnobotânica e tem origens acadêmicas na botânica aplicada de Candolle do início do século XIX. No ano de 1943, o agrônomo e botânico André-George Haudricout sugere, na França, o desenvolvimento de uma pesquisa nomeada etnobotânica (MARQUES, 2002).

Nesse sentido, Cardona (1985, p.10) afirma que a etnobotânica trata-se de uma área de pesquisa transdisciplinar que estuda "[...] todas as formas de classificação que o homem escolheu para dar ordem e nome àquilo que ele vê em torno de si [...]".

A junção de disciplinas de História, Psicologia Social, Sociologia, Geografia,

Matemática, Psicologia, Linguística e Ecologia, entre outras, ampliam o modo de cruzamento de saberes que provocam novos campos de investigação que encontram espaço na Etnociência (MARQUES, 2002; BEGOSSI *et. al*., 2002).

Para Alves e Souto (2010), a Etnociência é um campo de diálogo entre sujeitos com distintos cosmos, corpus e práxis e, de acordo com a história, sempre empregou seus estudos em povos indígenas e outras comunidades consideradas "tradicionais", ou povos ditos "primitivos" a partir de uma ótica "moderna".

Corroborando com esse processo conceitual da Etnociência, D'Ole Campos (2000, p. 6) vai nos alertar dizendo que "poderíamos considerar uma definição para a etnociência se a percebermos como uma etnografia da ciência do outro, construída a partir da academia".

Sendo assim, podemos dizer que a Etnociência pressupõe avaliações do conhecimento local de modo a partilhar as distintas formas de saberes, procurando observar as relações e conhecimentos de uma determinada região, gerados por determinados grupos de pessoas relacionados aos conhecimentos científicos.

Segundo Martin (1995), constantemente, o prefixo ethno tem sido empregado por significar, de modo resumido, as maneiras que as sociedades entendem o mundo.

Já para Alves (2007) o prefixo "etno",

> [...] adquiriu, com a etnociência, um sentido diferente, passando a referir-se ao sistema de conhecimento e cognição característico de uma determinada cultura. Para ele, "uma cultura congrega todas as classificações populares características de uma sociedade, ou seja, toda a etnociência daquela sociedade, seus modos particulares de classificar seu universo material e social" (ALVES, 2007, p. 1) - Grifo do autor.

A etnociência é considerada como multidisciplinar, dessa forma é tida como um fator importante que contribui para o crescimento e reconhecimento de pesquisas nessa área.

De acordo com D'Ole Campos (2002), o termo etnociência ('ethnoscience') está entre as 'etno-x' que aparece desde 1957, e foi criado por French. Mas o prefixo 'etno' vem sendo associado às ciências naturais muito tempo antes, como podemos observar no quadro abaixo.

Quadro 6: Datações das 'etno-x'

Etnoconquiliologia	1889
Etnobotânica	1896
Etnozoologia	1914
Etnogeografia	1916
Etnobiologia	1935
Etnoherpetologia	1946

Etnociência	1957
Etnomicologia	1960
Etnoictiologia	1967
Etnoornitologia	1969
Etnomineralogia	1971

Fonte: Cordona, 1985

Como podermos observar no quadro acima, não consta o termo etnomatemática que é consolidado por D'Ambrósio desde 1990, como "a arte e a técnica de explicar, de conhecer, de entender nos diversos contextos culturais" (D'AMBROSIO, 1998, p.5).

São vários os conceitos para definir a Etnociência, mas compreendemos ela como o estudo do saber reunido, das análises desenvolvidas e dos usos dos recursos naturais por parte das várias sociedades.

Podemos afirmar que as etnociências têm o mesmo princípio que é o de estudar, documentar e valorizar o acervo de conhecimentos, saberes e práticas dos povos tradicionais, sendo estes povos, os indígenas, campesinos, caboclos, caiçaras, quilombolas, ribeirinhos, extrativistas, pescadores artesanais. A partir desta perspectiva é que pretendendo focar a pesquisa.

Em busca de acervo bibliográfico para sustentação da pesquisa, buscamos em bancos de dados algumas pesquisas relacionadas a temática como apresentamos abaixo:

Quadro 7: Bibliografias pesquisadas relacionadas a Etnociência com povos tradicionais

Autor	**Título**	**Objetivo**	**Titulação**	**Ano**
Adailton Alves da Silva	Os artefatos e mentefatos nos ritos e cerimônias do Danhono	o processo de geração, sistematização e difusão dos saberes e fazeres dos A'uwẽ/Xavante, a partir da celebração de um dos principais rituais do povo, o Danhono.	Tese	2013
Elani Dos Anjos Lobato	A Etnomatemática como elo entre a Pedagogia Rikbaktsa e o espaço escolar	Identificar e compreender os processos socioeducativos (geração, sistematização e difusão) do povo	Dissertação	2020

		Rikbaktsa a partir dos eventos culturais celebrados nos distintos espaços socioeducativos da aldeia		
Mônica Tafarel	Sistema de contagem e os marcadores de tempo do povo Rikbaktsa	Identificar e compreender o sistema tradicional de contagem e os modos próprios de marcar o tempo do povo Rikbaktsa, buscando ressaltar os saberes/fazeres matemáticos do povo.	Dissertação	2018
Madalena Santana de Sales	Os fazeres e os saberes etnomatemáticos praticados pelos habitantes do território quilombola Vão Grande	Compreender os processos de produção, organização e difusão dos saberes e fazeres desse povo	Dissertação	2020
João Severino Filho	MARCADORES DE TEMPO APYÃWA A solidariedade entre os povos e o ambiente que habitam.	Constituir um conjunto de estudos e reflexões sobre os conhecimentos de povos indígenas e suas epistemologias, interpretados a partir do fluxo do discurso social *Apyãwa*, na perspectiva do Programa Etnomatemática	Tese	2015

A etnociência busca estudar as relações e conhecimentos de povos tradicionais. Dessa forma ela é uma importante ferramenta na investigação mais constituída da ciência.

Com base nas pesquisas realizadas, as respostas obtidas para as questões evidenciaram que o conceito Etnociência, não está muito claro na maioria dos trabalhos pesquisados, mas percebemos que a etnociência estava presente em todos.

Embora não aparecesse nos títulos a palavra Etonociência, mas ficou evidente que o objetivo dos trabalhos eram pesquisar os saberes de povos tradicionais que tem conexões muito forte com os saberes da ciência ocidental.

3.2. Mitologia

Os mitos explicam a gênese do universo e dos seres humanos. Eles são narrativas que se encontram em quase todas as culturas. Muitos pensam que os mitos são histórias imaginárias, mas cada comunidade os considera como narrativas sagradas que transmitem uma absoluta verdade.

Eles fazem parte da forma com que cada povo compreende o mundo e estão presentes no cotidiano. As antigas sociedades já revelavam a origem da vida em seus mitos e lendas, antes mesmo da ciência iniciar seus questionamentos sobre a origem da vida.

De acordo com Ribeiro (1986, p. 43), o mito pode ser um "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". Sendo assim, o mito pode ser considerado como a primeira tentativa de controlar e explicar a realidade.

Para Silva (2013, p. 35), o mito relata uma história sagrada, ou seja, algo que aconteceu primordialmente no início de tudo, pois o "mito é a história do que se passou no início, a narração daquilo que os deuses ou os seres dotados de poderes fizeram no começo. Revelar um mito é proclamar o que se passou na origem". O autor ainda relata que contar uma história sagrada significa apresentar um mistério, devido às personalidades que fazem parte do mito serem heróis ou deuses. Por esse motivo, seus feitos constituem mistérios e, assim não poderia conhecê-los se não lhes fossem reveladas.

A mitologia para o povo *Inỹ* é compreendida como uma âncora que dá sustentação à sapiência do povo e, partindo dessa perspectiva, compreendemos como uma parte importante que deu suporte para entendermos os saberes do povo. Há diversos mitos de criação, em diferentes culturas, que possuem distintas menções em comum. Como a do povo *Inỹ*, que no mito de criação houve a "separação entre dois mundos" o da água e da terra. De acordo com o mito, eles habitavam um mundo subaquático e viviam felizes como peixes – *aruanãs*, não possuíam conhecimento de nenhum outro mundo que não fosse esse. Ao descobrir o mundo terrestre, resolveram que aqui seria seu novo lar. Esses mitos são difundidos pela oralidade, cada um possui sua versão, que pode haver alterações dependendo da localidade. Em todas as versões, esse povo teve sua origem nas águas do rio Araguaia.

O povo *Inỹ* possui diversos mitos que abordam variados temas como: a origem do povo, a origem do sol, a origem dos *aruanãs*, a origem do não indígena, entre tantos outros. Para esse povo, os mitos são uma das formas de saber interpretar e seguir o sentido da vida.

Ao questionar o povo *Inỹ* sobre as narrativas e suas crenças, as respostas foram: *Porque sim! Meu avô que disse! Porque é assim.* Desse modo, eles tentam justificar a veracidade de suas crenças.

Segundo a autora Eliade (1992),

> 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 (1992, p. 85).

Na vertente da Etnomatemática, o mito pode ser considerado como um dos principais apoios ao processo de geração, sistematização e difusão dos saberes e conhecimentos. Nesse aspecto, Eliade (1992) corrobora nos dizendo 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. (1992 p. 87).

Para Silva (2013), os ritos também são importantes, pois eles são manifestações culturais que, de certa forma, estão ligados diretamente ao mito, e é por meio deles que o sujeito se comunica com ele mesmo, com os outros, com a sociedade, com a natureza e com o sobrenatural.

4. PERCURSOS DA DESCONSTRUÇÃO E RECONSTRUÇÃO DOS CAMINHOS

4.1. A imersão no cotidiano da Comunidade São Domingos Aldeia *Krehawã*

Figura 03: Imagem aérea da Aldeia Krehawã, Luciara -MT



Fonte: Arquivo pessoal da autora, setembro de 2019.

Sou privilegiada por ingressar no Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências e Matemática após 15 anos de convívio profissional com o povo *Inỹ* e assim pude entender parte dos conhecimentos em relação aos seus saberes e fazeres e compreender a dinâmica local desse povo.

Mesmo com uma trajetória já percorrida com o povo *Inỹ* e cumprindo o protocolo da universidade, foram atendidas todas as exigências do CEP - Comitê de Ética em Pesquisa - da UNEMAT, todos os documentos solicitados foram postados na Plataforma Brasil, cumprindo todas as exigências e depois da aprovação do projeto, foi dado início à pesquisa. Ou seja, me organizei para estudar na aldeia *Krehawã* e não estudar a aldeia *Krehawã* (Geertz (2008).

Ao iniciar as observações e participação no cotidiano da comunidade e principalmente nos momentos que faziam parte do processo dos rituais, me recordei de uma fala do professor Adailton Alves da Silva, em que ele parafraseando um autor me disse: "*estranhe o que é familiar e familiarize com o que lhe é estranho"*

Fiquei pensativa com essa orientação do professor, mas só compreendi melhor quando adentrei na comunidade com outro objetivo que não o de lecionar ou apenas apreciar

os rituais que ali acontecia.

Somente pelo convívio com o povo *Inỹ* da aldeia *Krehawã* que podemos compreender melhor a grandeza dos saberes que eles possuem e só podemos compreender tais saberes participando dos preparativos e dos rituais. Uma facilidade encontrada para desenvolver a pesquisa foi o fato de trabalhar na escola indígena e no período da manhã estar disponível para realizar as visitas e observações. O período da tarde, após as aulas, também era utilizado pela pesquisadora para observações e visitas. Sempre que ia acontecer algum ritual na aldeia, a escola era avisada com antecedência para que as aulas dentro das salas, fossem suspensas, e todos da escola e da comunidade pudessem participar. Dessa forma, eu sempre era informada pelas famílias que estavam realizando algum ritual, pois sabiam da pesquisa e com muito entusiasmo me informavam quando e como ia acontecer.

De certo modo, trabalhar como professora na escola e permanecer a semana toda em constante convívio com a comunidade dificulta observar alguns aspectos que passavam despercebidos. Nesse sentido, Amoroso (2002) destaca que, para a efetivação de uma pesquisa etnográfica faz-se necessário entender o "outro", o "diferente" familiarizando-se com as consecutivas modificações. É necessário também estranhar o que é familiar e se familiarizar com o que é estranho, segundo orienta Eckert e Rocha (2008, p.2). Com intenção de garantir o rigor do caráter etnográfico, fizemos uma imersão ao contexto *Inỹ*, adentrando-se sobre os modos de ver, ouvir, sentir e na participação efetiva na vida do povo.

Vale destacar que, durante minhas participações e observações no processo e na celebração dos rituais, por várias vezes contei com a colaboração de alguma mulher da comunidade, ora estavam comigo a tia ou avó materna do menino que estava passando pela cerimônia de iniciação masculina - *Hetohokỹ*, avó e tias da menina que estava passando pela cerimônia de passagem da menina para moça - *Idjadokoma*, ou até mesmo algumas alunas da escola na qual leciono, que faziam questão de informar o que estava acontecendo. Vale lembrar que, em muitos momentos, a mestranda Maria Nazaré Souza Nascimento esteve presente, devido estar desenvolvendo sua pesquisa na mesma comunidade, fato este que contribuiu muito, pois tinha com quem dividir as angústias que, em alguns momentos, eram inevitáveis.

Durante esse período que fiquei imersa na cultura do povo *Inỹ*, vivenciei os rituais de *Idjadokoma*. Esse ritual não tem uma data definida para acontecer, devido ser uma cerimônia que ocorre quando a menina tem o primeiro sangramento, ou seja, quando a menina menstrua pela primeira vez e a partir daí torna-se moça.

Outro ritual que presenciei e participei foi a cerimônia de uma mulher passando pelo ritual de pajé. Ela estava há vários dias doente, sua família a levou no hospital, realizou todos os exames e a mesma não melhorava, muito fraca e não se alimentava direito. Dessa forma, sua mãe, juntamente com sua avó materna resolveram procurar um pajé para que o mesmo cuidasse da saúde de sua filha. Ao levá-la em um pajé, que era do sexo feminino, logo ao consultá-la afirmou que ela estava com espírito de *aruanã*, pois a tinha achado muito bonita. Para que esse espírito fosse embora era necessário fazer o ritual de *aruanã.* A família logo iniciou os preparativos, pois segundo a pajé, só melhoraria se passasse por esse ritual. Após o ritual, se ela não quisesse ser pajé, deveria após o ato sexual com seu esposo, passar a mão em suas partes íntimas e passar em seus olhos. Com isso, não iria mais ver e nem ouvir os *aruanãs.* Ao encerrar o ritual a moradora restabeleceu sua saúde.

Durante todo esse tempo que trabalho com o povo *Inỹ*, não tinha presenciado nenhuma cerimônia como essa. Foi algo novo, surpreendente e que me deixou tensa, por não saber o que ia acontecer e por presenciar a família nervosa e sempre emocionada. Esse ritual aconteceu durante a realização do ritual *Hetohokỹ*, ou seja, durante o período que fiquei imersa na cultura desse povo.

Observei e participei, também, do ritual da primeira alimentação – *Kuladubyrena*. Essa cerimônia é realizada quando a criança passa a receber outro alimento além do leite materno, que acontece entre o quarto ao sexto mês de vida da criança e é a família que decide quando irá acontecer. Esse ritual é celebrado somente com o primeiro filho do casal, independente do sexo.

Todos os rituais que apresentei são realizados em um curto tempo. O ritual em que se celebra a passagem da menina para a moça, acontece quando o período menstrual encerra. Nesse ritual é a avó materna que acompanha a menina para assim decidir quando ocorrerá a cerimônia que tem duração de um dia. A parte do ritual que leva mais tempo é a preparação, pois a família organiza a comida e os enfeites da menina.

O ritual da primeira alimentação também acontece em um único dia, e também o que leva mais tempo é a preparação para a realização do ritual. Segundo relatos, quando a mulher descobre que espera um filho, ou seja, que está grávida do primeiro filho, ela já inicia a preparação da cerimônia, confeccionando a esteira, os adornos que são colocados na criança. Se a mãe ou avó da criança não tiver habilidade para confeccionar a esteira e os adornos outra pessoa pode fazer e dar para a família como *broturé*, sendo assim essa pessoa pode pedir algo de valor da família.

O ritual que mais leva tempo para ser realizado é o *Hetohokỹ*, devido ele ser celebrado durante mais ou menos oito meses, sendo que toda semana tem programação. Esse ritual será apresentado detalhadamente mais adiante, pois é a partir dele que iremos fazer as nossas análises referentes à etnociência presente no ritual.

Vale ressaltar que, ao vivenciar os rituais no cotidiano do povo *Inỹ*, foi possível conhecer e compreender muitos aspectos da cultura desse povo com mais profundidade, como suas crenças, seu passado, suas vivências etc. Mas não foi, e nem seria possível, compreender todos os aspectos da cultua *Inỹ* e é por este fato que optamos por analisar somente o ritual do *Hetohokỹ*.

4.2. Procedimentos Metodológicos

A pesquisa foi desenvolvida na Aldeia *Krehawã*, situada na Comunidade São Domingos, no município de Luciara – MT, nordeste do Mato Grosso e na microrregião do norte Araguaia, à margem esquerda do Rio Araguaia. O município fica distante da capital do estado (Cuiabá) 1.200 km e do município de Luciara aproximadamente três km.

Compreende-se que, para realização de uma pesquisa, é necessário escolher a metodologia que melhor se adequa para alcançar nossos objetivos. Portanto, a relação com os objetivos propostos deve ser avaliada, assim, desenvolvendo ligação com o ambiente que a pesquisa será desenvolvida, para isso, estabelecemos caminhos a serem percorridos no decorrer da investigação da pesquisa.

Para realização da pesquisa, seguimos por caminhos que nos levaram a uma abordagem qualitativa de cunho etnográfico, devido aos elementos teóricos que dão suporte à pesquisa. A Etnomatemática na perspectiva d'ambrosiana foi de fundamental importância para compreendermos o povo *Inỹ* (organizações culturais, sociais e políticas) e perceber como são organizadas e dispostas as informações e o comportamento dos indivíduos no decorrer dos anos, para atender ao processo de vivência, sobrevivência e transcendência.

A pesquisa etnográfica, constituindo-se no exercício do olhar (ver) e do escutar (ouvir), impõe à pesquisadora um deslocamento de sua própria cultura para se situar no interior do fenômeno por ela observado através da sua participação efetiva nas formas de sociabilidade que, por meio das quais, a realidade investigada se apresenta. Nessa ótica, a etnografia aponta uma direção para que tenhamos conhecimento da cultura do povo *Inỹ*, ou seja, participamos efetivamente da realidade desse povo, sendo capaz de conhecer as

experiências no momento em que elas acontecem.

A abordagem qualitativa permitiu descrever com ênfase os conhecimentos, saberes e fazeres em diversas realidades, permitiu apresentar e registrar fatos que estão impercebíveis, silenciados e, assim, deixando melhor avaliar e ouvir o grupo e indivíduos.

Nesse sentido, para auxiliar na produção dos dados essa pesquisa buscou fundamentos nas rodas de conversas, saberes, fazeres e nas ciências do povo *Inỹ*. Além disso, realizamos observações, registros em áudios, fotografias, caderno de campo no qual constam informações registradas no decorrer das observações que foram realizadas com a imersão na cultura. Registramos e analisamos o que observamos e o que sentimos a respeito da experiência que vivenciamos. Ao final do dia, sempre fizemos uma narração detalhada e específica do que foi observado, como bem nos alerta Fantinato (2004):

> Para que se busque um certo rigor na etnografia, alguns cuidados devem ser tomados. Um deles é procurar registrar o máximo que se pode, sobretudo no início da investigação, quando estamos ainda muito influenciados por nossas próprias concepções prévias. Esses registros podem ser feitos por meio de diário de campo, gravação de entrevistas, filmagem, documentação fotográfica, entre outras técnicas de coleta de dados (FANTINATO, 2004; p. 44).

Ainda com o intuito de melhor compreender a realidade e enredos culturais do povo, organizamos rodas de conversas com os anciãos e lideranças da comunidade para obtermos informações referentes aos saberes e fazeres idealizados pelos *Inỹ* no que se refere à função social, aspectos rituais e culturais.

Pois, como nos ensinou Freire (1980),

> [...] o diálogo é o encontro entre os homens, mediatizados pelo mundo, para designá-lo. Se ao dizer suas palavras, ao chamar ao mundo, os homens o transformam, o diálogo impõe-se como caminho pelo qual os homens encontram seu significado enquanto homens; o diálogo é, pois, uma necessidade existencial (FREIRE, 1980, p. 42).

Esses diálogos serviram de mola propulsora para a interação entre o sujeito de ontem com o aprendiz de hoje, ressignificando seus saberes, reorganizando seus pensamentos à medida que se transformam mutuamente (SANTOS, 2002).

Observação sistemática e minuciosa foi outro instrumento muito utilizado durante todos os rituais, desde sua preparação até a sua celebração *in loco,* e isso foi uma característica importante para a realização da pesquisa, pois assim nos possibilitou percebermos os detalhes das diversas formas de visualizar e sentir que são anunciadas e difundidas nas declarações e

nos acontecimentos da realidade desse grupo.

Durante a participação nos rituais *Hetohokỹ, Idjadokoma, Kuladubyrena* e pajé, procuramos sempre tomar cuidado para não excedermos as fronteiras pré-determinadas culturalmente. Pois, em alguns rituais, as mulheres devem manter certa distância em alguns momentos.

Um exemplo é a retirada do *Tòò* (mastro), pois esse processo é de exclusividade dos homens e somente eles podem participar. As mulheres têm a função de preparar os alimentos para servir aos homens que estão realizando essa tarefa. Como eu não pude acompanhar esse processo que também é importante para compreender a Etnociência presente na celebração do ritual *Hetohokỹ*, contei com a colaboração de não indígenas que são amigos em comum e auxiliaram na retirada do *Tòò* de dentro da mata.

Somente os homens fazem a retirada do *Tòò*. Muitas dúvidas foram sanadas com os amigos em comum que participaram desse momento e acompanhando e descrevendo como foi a realização desse processo. Nas rodas de conversa na residência dos responsáveis pelo ritual, eu pude direcionar as conversas para as questões que eu não pude compreender ou o que ainda não estava claro nesse processo devido às limitações culturais que me impediam de acompanhar o processo por completo.

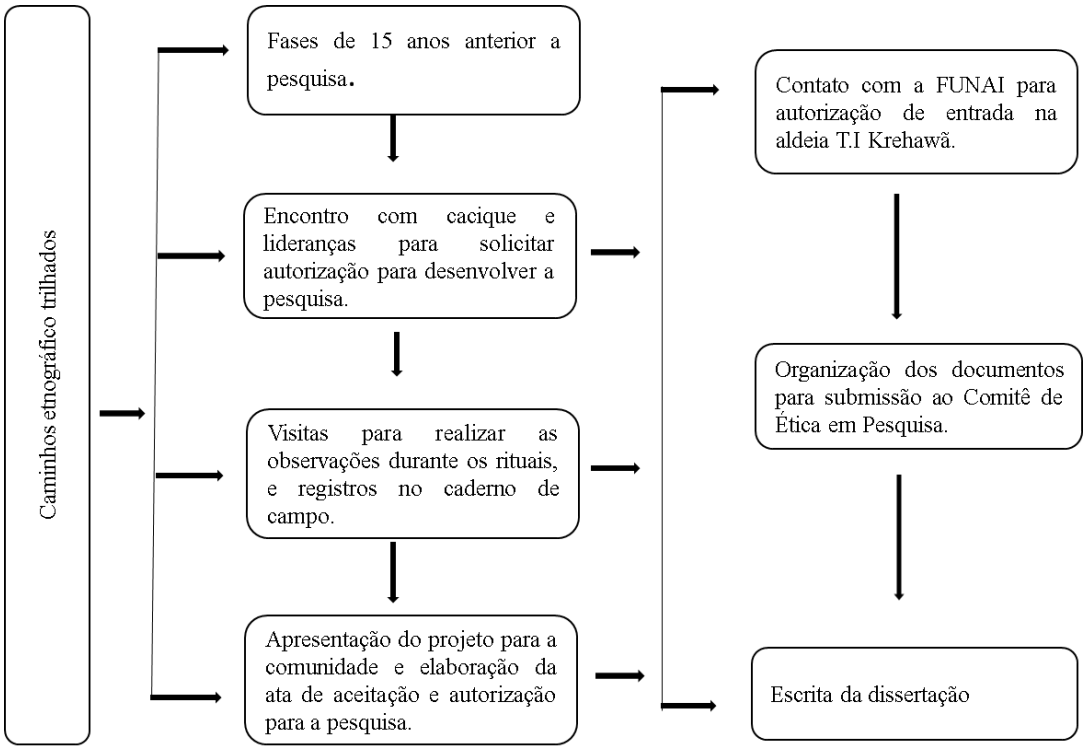
As participações nos rituais foram realizadas respeitando o dia a dia do grupo e tudo foi feito a partir de discussões com as lideranças e anciãos da comunidade. Como já foi mencionado, o ritual que iremos analisar na perspectiva da etnociência é o *Hetohokỹ*.

Os dados produzidos no processo de interação, nos diálogos, na troca, na observação foram registrados no caderno de campo e foram discutidos e analisados para verificar se atendem aos objetivos propostos no início desta pesquisa. Dessa forma, o enfoque do estudo ultrapassa o a compreensão do processo de constituição, sistematização e difusão da Etnociência nas celebrações dos rituais do povo *Inỹ*. Nessa perspectiva, buscamos na cultura do povo *Inỹ* da comunidade *Krehawã,* os princípios da Etnociência que é constituída e que fortalece os saberes e conhecimentos do povo.

Traçando o caminho trilhado durante a produção de dados para alcançar o objetivo da pesquisa, ou seja, percurso etnográfico, o novo olhar para a investigação nos levou a traçar a "rota" para percorrer o caminho que alicerçaria o processo de busca em que a chegada significasse a materialização do objetivo da pesquisa. Nesse pensamento, formatamos o percurso etnográfico, tendo em vista os quinze anos de convivência, porém a partir do momento que iniciou a pesquisa, assumimos uma nova postura ao realizar produções, análises

e reflexões diferentes das anteriores, na qual eu participava como expectadora convidada nos rituais. De acordo com a figura 04, podemos demonstrar o percurso que nos possibilitou ver, ouvir, sentir, perceber e registrar as observações realizadas.

Figura 04: Estrutura organizacional do caminho trilhado.



Fonte: Adaptado da estrutura de Lobato, 2020.

As entrevistas e rodas de conversa foram realizadas em momentos diferentes, pois, durante as observações que aconteciam os rituais, tentávamos nos conter em relação às dúvidas para que nossa presença não interferisse a ponto de atrapalhar os andamentos das cerimônias. Muitas vezes, as indagações e as curiosidades eram muitas, mas sempre procuramos nos controlar.

A nossa presença já fazia parte do cotidiano das pessoas dessa comunidade. Muitas vezes quando chegávamos na residência da família que era considerada responsável pelo *Hetohokỹ* logo nos informavam que precisavam de ajuda para preparar as refeições. Muitas vezes ficamos aflitas e preocupadas com o tempo. Mas sempre esperávamos os comandos da avó do menino que estava passando pelo ritual de passagem, pois ela é quem sempre determinava o que era para ser cozido e o que era para ser guardado para outro momento. Foi difícil em alguns momentos controlar a ansiedade, por sempre estar pensando no que poderia

acontecer se as refeições não estivessem prontas no horário estipulado.

Mas sempre me reportava à filha mais velha, relatando a minha angústia e ela bem calma só pedia que eu esperasse a sua mãe, pois ela é quem dava as ordens. Nesses momentos, sempre me recordava a fala do meu orientador, professor Adailton, que alertava para não interferir na dinâmica da comunidade, mesmo convivendo há muito tempo com a comunidade, foi difícil desempenhar esse outro papel, de pesquisadora que não interfere e sim observa.

Vale ressaltar que a escola foi uma parceira no processo de produção de dados. Ao iniciar as aulas no ano letivo de 2020, fiz uma proposta aos colegas docentes para que pudéssemos trabalhar a partir do ritual *Hetohokỹ*, pois os preparativos já estavam intensos no mês de fevereiro. A proposta foi aceita e nas duas primeiras semanas trabalhamos interdisciplinarmente com todos os alunos do período vespertino. As ações foram levar até a escola os anciãos para falar da importância da cultura, do ritual do *Hetohokỹ.* Todos os alunos participaram (ver figura 05). Foram também elaborados desenhos pelos alunos e uma maquete a qual simbolizava o pátio onde acontecem as principais cerimônias do ritual.

Figura 05: Atividades desenvolvidas na E.E.I. Hadori referente ao *Hetohokỹ.*



Fonte: Arquivo pessoal da autora, fevereiro de 2020.

Ao trabalhar na escola, a partir do ritual que toda a comunidade vivenciava naquele momento, percebemos que todos os alunos e professores indígenas realizaram as atividades propostas com entusiasmo, e esse momento foi ímpar para a pesquisa, pois observamos que os mais jovens compreendem e têm interesse em saber mais sobre sua cultua. Um exemplo claro é na fala do chefe tradicional que afirmou aos alunos a importância do *Hetohokỹ* ser

celebrado na comunidade. Todos da escola ficaram atentos à fala do chefe tradicional.

Durante as visitas realizadas, fomos surpreendidas com alguns depoimentos em relação aos benefícios que a pesquisa traria para o povo e, em especial, à comunidade da aldeia *Krehawã*. O primeiro depoimento do jovem liderança João Paulo Kuady, conhecido como Mairu, que enfatizou de maneira positiva a nossa pesquisa, como podemos conferir a seguir:

> ***EXCERTO* 3** *A professora Andreia tem um laço afetivo com toda nossa comunidade, trabalha como educadora na nossa escola Hadori por muitos anos. E com base nessa relação de respeito que confiamos na pesquisa que está desenvolvendo sobre nós Inỹ e sobre sua importância, pois compreendemos que não é apenas uma pesquisa limitada ao meio acadêmico, mas sim, para obter resultados práticos que será desenvolvido na nossa comunidade e principalmente para a escola, reconhecendo e fortalecendo os valores das tradições Inỹ* (Depoimento do jovem liderança *João Paulo Kuady (Mairu)*, em março de2020, durante observações realizadas no ritual *Hetohokỹ*)

Os depoimentos acima serviram de ânimo, pois os consideramos uma verdadeira anuência para continuar a pesquisa, já que a proposta foi apresentar os dados a partir do meu olhar enquanto pesquisadora, ou seja, não um olhar de professora que conhece a comunidade, e sendo assim passo a observar o ritual *Hetohokỹ* como pesquisadora e levando em consideração os dados, informações e observações realizadas e produzidas.

> ***EXCERTO* 4** *A pesquisa de professores não indígenas que convivem com nós na aldeia é importante, pois eles relatam a história e a vida real da comunidade indígena. Dessa forma, conhece melhor nossa história, nossas crenças e a cultura. Com isso, professores não indígenas levam a nossa história para os não indígenas, por meio de suas pesquisas. Dessa forma, sensibiliza e minimiza os estereótipos do nosso povo. Vivemos em harmonia com a natureza e ela faz parte do nosso cotidiano e dos nossos rituais, portanto a pesquisa será boa para divulgar as ciências que está nos nossos rituais e poderemos usar essa pesquisa na escola* (Depoimento de *Sandra Hakuwi Kuady* em fevereiro de 2020, durante conversas no pátio da escola)

No quadro 7, apresentamos os períodos de imersão na aldeia e as principais atividades que foram realizadas nesse período.

Quadro 8: Demonstrativos das atividades desenvolvidas na aldeia *Krehawã* no período de julho de 2019 a março de 2020.

Período	Atividades	Dias
Julho / 2019	Visitas e observações no cotidiano da comunidade.	18
Agosto / 2019	Visitas e observações na casa das famílias	23

	que eram donos *Hetohokỹ*	
Setembro / 2019	Observações e participações no ritual *Hetohokỹ* e ritual da primeira alimentação.	25
Outubro / 2019	Observações e participações no ritual *Hetohokỹ*	15
Novembro / 2019	Observações e participações no ritual de formação em pajé e *Hetohokỹ*	27
Dezembro / 2019	Observações e participações no ritual *Hetohokỹ e ritual ijadokoma*.	21
Janeiro / 2020	Observações e participações no ritual *Hetohokỹ*	24
Fevereiro / 2020	Observações e participações no ritual *Hetohokỹ* (fase de preparação para encerramento)	29
Março / 2020	Observações e participações no ritual *Hetohokỹ* - fase de preparação para encerramento do ritual e observações das atividades realizadas após o "encerramento" (09/03).	21
Total		**203 dias**

Fonte: Elaborado pela autora, maio de 2020.

As observações e participações nos rituais citados anteriormente foram realizadas durante oito meses, mas dependendo da dinâmica, como no ritual do pajé, em que passamos o dia, permanecemos os períodos noturnos, pois, após a dança dos *aruanãs* (espíritos), presenciamos a brincadeira do *bdina*. Essa brincadeira é uma competição entre homens e mulheres. As mulheres enterram o *bdina.* Para isso, elas cavam um buraco, não muito fundo, com auxílio de um facão. Após cavar, o fruto é colocado dentro do buraco e coberto com terra. Entramos nessa brincadeira e acabamos tendo o rosto todo pintado de tinta preta à base de jenipapo. Essa brincadeira não tem nenhuma ligação com o ritual, ela somente acontece para distração dos membros da comunidade.

Foi muita adrenalina participar dessa brincadeira, pois, por ser a primeira vez que participávamos, não sabíamos o que aconteceria após um dos grupos ganhar; fomos pintadas pelos homens que participavam. No entanto, das outras vezes que participamos já conhecíamos as dinâmicas e, antes de determinar um vencedor, já mapeamos para onde correr e se esconder. Pois os homens sempre queriam que participássemos das brincadeiras e, consequentemente, éramos sempre avisadas quando as brincadeiras iam ocorrer, pois eles tinham o intuito de conseguir nos pintar novamente.

Já as rodas de conversas aconteciam, muitas vezes, sem planejamento, pois durante as visitas e observações sempre aconteciam momentos que auxiliavam muito para a produção de dados. Ao chegarmos nas residências para realizar visitas rotineiras, algumas crianças e

mulheres se aproximavam e as conversas aconteciam. Muitas vezes, eu não interrompia nenhuma delas, pois, para elas, era um momento importante. Elas compartilhavam os conhecimentos em relação aos rituais. Ao chegar em casa, eu relatava o que tinha acontecido no dia no caderno de campo. Eu não escrevia durante as conversas para não as deixar constrangidas ou para não interromper o momento que era de suma importância.

Figura 06: Rodas de conversas com mulheres *Inỹ* no pátio das residências



Fonte: Arquivo pessoal da autora, outubro de 2019.

As rodas de conversa aconteciam, espontaneamente, nos quintais das residências, como podemos observar na figura 06. Sempre que aconteciam esses momentos, éramos cercados por crianças, mulheres, anciãs que compartilhavam suas histórias de ontem e de hoje do povo *Inỹ*. Esses momentos foram de suma importância para compreender o saber e o fazer desse povo.

Durante os momentos de observações e participações nas atividades na comunidade *Inỹ*, participei de alguns rituais e de momentos em que os convidados poderiam pedir *broturé* (“presente”, numa definição simples de *broturé*), ou seja, os convidados e os participantes dos rituais, sendo eles indígenas e não indígenas podem participar desse momento.

Mais à frente, aprofundamos melhor como se dá o processo do *broturé* nos rituais, pois ele está presente em todos os rituais. É uma forma das famílias que realizam os rituais agradecerem a presença de quem participou. Diferente da cultura dos não indígenas que, ao participar de uma comemoração, ao invés de dar, eles recebem os presentes, como por exemplo em festa de aniversário.

O processo de pintura corporal realizado pelas mulheres é uma forma também de agradecer a presença nos rituais. Percebemos que os saberes e fazeres relacionados às pinturas indígenas estão sendo repassados de geração a geração. Essa técnica não é exclusividade das mulheres, porém é mais praticada por elas**.**

As observações também foram realizadas durante as atividades desenvolvidas no período noturno. Uma delas foi as danças dos *aruanã,* seres cosmológicos, que dançavam à noite e as mulheres dançam junto. As demais mulheres *Inỹ* participam desse momento sentadas na esteira (*bkiri*), que é colocada no pátio do *ijoina*, algumas delas fica todo o período noturno acompanhando as danças que duram a noite toda, fomos convidadas a participar. Foi um momento ímpar, pois pudemos partilhar com elas o café, o bolo que elas preparam para ficar bastante tempo presenciando esse momento. A noite estava bem escura, somente a luz das estrelas clareava a aldeia. Para mim, foi importante, pois ouvir a música dos *aruanã* e a felicidade das mulheres em compartilhar as histórias de outros *Hetohok*ỹ vivenciados me fez sentir, ouvir e ver a cultura desse povo com outro olhar.

Após acompanhar observando, relatando e registrando com imagens e vídeos os rituais que aconteceram, realizamos também entrevistas com algumas lideranças e anciãos para compreender melhor o que não foi compreendido durante o processo, pois, às vezes, aconteciam muitas coisas e não conseguíamos captar direito por estarmos envolvidas ajudando na organização do ritual, uma vez que a nossa presença já havia se tornado familiar e já fazíamos parte do processo.

Essas entrevistas aconteceram, em sua maioria, com duas lideranças, Célio Kawina Ijhavari Karajá e Sandra Hawkui Kuady que relatavam alguns pontos não compreendidos durante as observações. Durante essas entrevistas que, na maioria das vezes, tinham um roteiro de indagações a ser resolvido, seguiam por outros caminhos que nos levavam às histórias do povo, a forma carinhosa com que os *Inỹ* se referem aos anciãos. Essas entrevistas nos deram apoio para compreender o processo de constituição, sistematização e difusão da Etnociência *Inỹ* a partir da celebração do ritual *Hetohokỹ* do povo da Aldeia *Krehawã*, no município de Luciara-MT.

Dessa forma, foi produzido os enxertos que compõem a pesquisa, eles foram produzidos a partir do caderno de campo, o que ouvimos foi contextualizado e assim utilizados na produção dos excertos.

Durante a imersão, fomos realizando anotações em relação às observações, rodas de conversas e entrevistas realizadas com lideranças da comunidade, nos deparamos com uma

imensidão de informações. Devido à grandeza de dados produzidos durante as observações e vivências dentro da comunidade acompanhando o ritual *Hetohokỹ,* resolvemos analisar os aspectos que ao nosso ver tem maior importância para entendermos os sabes e conhecimentos desse povo.

Elencamos esses aspectos e, a partir desse momento, retomamos as anotações no caderno de campo, filmagens, gravações de áudio e imagens e iniciamos as análises desses dados. As demais informações coletadas servirão para futuras produções, pois pretendemos dar continuidade às pesquisas com essa comunidade.

Os dados foram analisados e pautados na ótica da Etnomatemática na perspectiva de D'Ambrósio que considera o respeito ao outro que possui a sua própria cultura e sua própria ciência. Analisamos também na perspectiva da Etnociência na qual D'Olne Campos afirma que a etnociência é "uma etnografia da prática da ciência do outro", o outro produz conhecimentos distintos do que conhecemos. Conhecer a ciência do outro é importante para conhecer a teia de saberes. Não há ciência melhor ou pior, elas são importantes uma para a outra. Pois consideramos que os diálogos da ciência do outro é necessária para a academia.

Partindo dessa perspectiva, buscamos uma aproximação possível a partir do que vivenciamos nesse período de imersão, procuramos "ler por sobre os ombros daqueles a quem eles pertencem" (GEERTZ, 2008, p. 212). Ou seja, a partir de um olhar que seja o mais próximo possível do povo. Assim procuramos discutir/refletir a respeito dos saberes que são elaborados por meio da arte e técnica desenvolvidas no ritual *Hetohokỹ.*

5. RITUAL *HETOROKỸ*

5.1. Da preparação à celebração da grande cerimônia

Muito importante para esse povo *Inỹ* é o ritual *Hetohokỹ.* Ele é grande, desse modo é recomendado ser realizado por famílias que tenham planejamento alimentar, organização em acomodar todos os participantes das outras aldeias, boas relações sociais com os visitantes e grande dedicação em realizar o ritual. É também recomendado que esse ritual seja realizado em aldeias grandes, devido à necessidade de muita mão de obra masculina.

Cerimônia aqui será compreendida como:

> o 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).

Na perspectiva de Silva (2013), as cerimônias são:

> Modalidades de ajustamento psicossocial que resulta numa forma de controle social, com base na organização social e no horizonte cultural partilhado pelo grupo. Nesse sentido, podemos considerar as cerimônias como uma estratégia social de manipulação da consciência, da vontade e da ação dos indivíduos, com a finalidade de modelar as personalidades humanas dos membros do grupo social (SILVA, 2013, p.39).

Percebe-se que, para o povo *Inỹ*, são esses elementos da comunicação vertical (mitos, ritos e cerimônias), de acordo com Silva (2013, p. 39), "repensáveis pelo equilíbrio das relações entre os humanos; entre os humanos e a natureza; entre os humanos e o sagrado; e entre o sagrado e a natureza". Dando forma e sentido na atitude de "ver o mundo" e de "estar no mundo".

De acordo com Toral (1992), essa é um ritual de grandes aldeias, com um grupo numeroso de homens. Ele relata, em sua dissertação, que não viu ou soube que o *Hetohokỹ* tivesse acontecido em aldeias com população inferior a 200 pessoas. Ao vivenciar o ritual *Hetohokỹ* na aldeia *Krehawã*, percebemos que o grande número de homens em uma aldeia é importante para a organização do ritual, mas observamos que, mesmo com número reduzido e com auxílio de homens de outra aldeia, atualmente é possível realizar esse ritual em aldeias com um número da população inferior ao informado pelo autor.

O *Hetohokỹ* é um ritual de iniciação masculina, é quando o menino entra na adolescência. A partir desse momento, ele será separado do universo feminino e das crianças.

Nesse momento, tem início o ingresso do menino na casa grande (*Hetokrè*) e no mundo dos homens. Ele passará a ser chamado de *jyrè*, ou seja, os meninos que estão passando por esse ritual recebem o nome de *jyrè*, ariranha, devido às características desse animal que é calmo, de pequeno porte, sendo assim o menino deve permanecer calmo e obediente aos demais homens dentro do *hetokrè*. O corpo do *jyrè* é todo pintado de preto com tinta à base de *bdina*. Essa cor é devido a cor da pele do animal. A pintura só é realizada no final da cerimônia.

De acordo com o ex-cacique da aldeia *Krehawã, Célio Kawiny Ijhavari Karajá*, o ritual de iniciação masculina é o *Hetohokỹ* (*Heto* - casa; *hokỹ* - grande). Como já foi mencionado é o maior conjunto de cerimônias do povo *Inỹ*. Há também a cerimônia do *Ijasò/Aruanã* que também tem grandes proporções. A admissão do menino na casa dos *Ijasò/Aruanã* dá-se por meio do contato com distintas categorias de seres cosmológicos. Esses seres incluem relações de *aôniaõni* e *worosy* (mortos), sendo os dois de várias linhagens.

Os vários seres cosmológicos são convocados para o ritual. Eles começam a chegar na aldeia nos meses de agosto ou setembro. Esse ritual se completa quando o último dos *aõni*, que é específico dos meninos que estão passando pelo ritual de iniciação masculina, chega na aldeia.

O ritual chega ao seu auge quando os *wrosy* de outras aldeias convidadas chegam até a aldeia que sedia o ritual, sendo que esses disputam a derrubada do *tòò*, que é levantado no centro do *ijoina.* Eles permanecem apenas uma noite na aldeia, do final da tarde até a manhã do dia seguinte. Eles vão embora após os ritos da introdução dos iniciados na casa grande. Após um mês, os ritos de encerramento são realizados.

A chegada dos habitantes do interior do *hetokrè* na aldeia que sedia o ritual são organizados, segundo relato do *Célio Kawina Ijhavari Karajá*, da seguinte forma:

- Primeiro: Os *biuludu* – "habitantes celestes";
- Segundo: Os *suuludu* – "habitantes da terra";
- Terceiro: Os *bèèludu* – "habitantes da água".

Os seres cosmológicos que compõem o *Hetohokỹ* estão divididos entre: céu, terra e água. No quadro 8, apresentamos alguns desses seres.

Quadro 8: Seres cosmológicos

Seres Cosmológicos	Tradução
Harabòbò	*aõni* que não tem características animais
Ohõre	*aõni* do jacu

Lokò	*aõni* de muriçoca pequena
Kuritxi	*aõni* do mutum
Warure	*aõni* do jaburu
Ijorò	*aõni* da raposa
Ahula	*aõni* do lobo guará
Hatana	*aõni* do pássaro cigana
Asy	*aõni* do macaco guariba
Aròbi	*aõni* do macaco prego
Kue	*aõni* da capivara
Hãlòe	*aõni* da onça pintada
Harisa	*aõni* do pacu
Turè	*aõni* da pirarara
Kynahyky	*aõni* de crumatá
Bàdolèè	*aõni* de pirarucu
Buhã	*aõni* de boto
Ahadura	*aõni* de peixe bicudo
Huiri	*aõni* de traíra

Fonte: Elaboração da própria autora, abril de 2019

O início do ritual se dá a partir do momento em que uma das famílias presenteia o chefe tradicional. No ritual que acompanhamos, esse momento se deu no mês de julho, do ano de 2019 e foi finalizado o ciclo no mês de março de 2020. Totalizando, assim, oito meses de festa.

O ritual *Hetohokỹ* é composto por diversas cerimônias. Os principais eventos que apontam para a etapa culminante e final do ritual descreverei abaixo. Essa fase final é quando a aldeia recepciona os habitantes do interior da casa grande.

- A busca do *tòòhoky*, o grande *tòò*, geralmente é um mastro *teriò*, que é levantado e instalado no centro do *ijoina*;
- Chegada e recepção aos *worosy*, "mortos". Estes são de outras aldeias que tem ligação de parentesco com a aldeia que sedia a festa. Nesse evento, acontecem danças de *aõni* no porto da aldeia e lutas (rituais) dos mortos, *worosy*, *ijesu*, no *ijoina*;
- Construção da estrutura que será utilizada pelos homens. Casa pequena e grande, *Hetoriorè* e *Hetohokỹ*, simultaneamente construída pelos grupos de *ijoi* considerados "de baixo", *iraru* e "do alto", *ibòò*;

As cerimônias, descritos acima, levam de duas a três semanas para serem construídos. Após essas semanas, acontecem os preparativos da festa. Essa parte acontece de um a dois dias, com a chegada dos visitantes de outras aldeias, que também acontece no final do ritual.

Eles ficam na aldeia apenas uma noite e, logo ao amanhecer, voltam para as suas respectivas aldeias. Esse momento marca o ápice do ritual que descrevo e apresento a seguir.

Um momento importante durante o ritual é quando o chefe tradicional oferece uma substância considerada mágica pelos *Inỹ*, para que essa proteja os *worosy*, mortos do local. No seu encontro com os mortos de outras localidades, ou melhor, de outras aldeias. Após tomarem essa bebida, eles sempre despedaçam o recipiente que a bebida está armazenada, essa bebida respinga sobre eles. Essa bebida é consumida somente pelos homens.

Ijoi é o grupo de praça ou grupos cerimoniais, ele pode indicar a coletividade masculina e a divisão de tarefas dentro do ritual *Hetohokỹ*, de acordo com a faixa etária.

A distribuição dos grupos de praça entre as casas grandes e pequenas é feita pelo "pai da casa grande". Ele é o chefe tradicional da aldeia. Segundo Toral (1992), boa parte da vida do povo *Inỹ* é constituída entre sujeitos da mesma idade, assim passam por várias fases do processo de socialização. À medida que os meninos e meninas vão se aproximando da maturidade sexual, vão deixando de ser considerados crianças. Dessa forma, os grupos de diferentes idades vão adquirindo mais membros.

> "Os grupos de idades, no caso masculino, apresentam-se como subdivisões dos grupos de praça, mais especificamente do conjunto dos *ijoi* junto ou então quando atuam divididos com os "do alto" e os "de baixo", *ibòò* ou *iraru mahãdu.* Definem grupos cerimoniais que, no caso masculino, atuam basicamente como grupos de comer, de trabalho e de diversas outras formas" (TORAL, 1992, p. 120).

O chefe tradicional conhecido também como pai da casa grande, divide os grupos de praça, entre a casa grande e a pequena, apontando a localização de cada um por meio de espécies vegetais, colocando-as em filas entre as casas. Esses galhos de espécies vegetais constituem apoios de uma extensa construção. Eles são postos um do lado do outro, formando um corredor coberto que dá ligação entre as duas casas. Na figura 07, podemos observar a disposição das casas e o corredor.

Figura 07: Croqui do espaço que acontece o *Hetohokỹ*



Fonte: Arquivo pessoal da autora, março de 2020.

O "corredor" tem a denominação de *Hererawo* ("o que vai por dentro de *herera*"). O "pai da casa" grande atribui atividades específicas para os grupos, como: conseguir comida, cozinhá-la, preparar artefatos para o ritual, etc.

Ao cair da tarde, os visitantes das outras aldeias chegam são recepcionados pelos homens da aldeia que está sediando o ritual. Esta recepção é com danças dos *aõni* no porto da aldeia e luta corporal "luta dos mortos" no *ijoina*. Com cânticos e gritos que intimidam, os visitantes são recebidos. As vozes tem um tom mais forte para assim deixá-los intimidados.

O evento para derrubada do *tòò* ou a luta do grande *tòò, "Tòòhòky ijesu*", ou luta da "casa grande", começa na mesma noite que os visitantes chegam na aldeia. Essa luta é realizada entre os "de baixo" e os "do alto". Os homens da aldeia que está sediando o ritual tentam manter o *tòò* em pé e os outros tentam derrubar. O objetivo dessa disputa é derrubar e jogar o *tòò* no rio. Para isso, eles utilizam forquilhas (*hojuju*) para auxiliar a derrubar. Os casos em que os visitantes conseguiram derrubar o *tòò* são bem poucos. A disputa dura a noite toda, encerrando-se poucas horas antes do dia amanhecer.

A luta do "*tòòzino*" ocorre quando os meninos, devidamente ornamentados, ou seja, enfeitados, são levados até o *ijoina* e colocados na *bkiri*, confeccionada especialmente para essa cerimônia e sentam no banquinho que também é essencial e confeccionado somente para esse momento.

Os *brotyrè* (tias, avós, tias-avós ou outras mulheres) sentam-se ao redor do menino.

O menino fica no meio da *bkiri*. Os *Wabe* e demais seres cosmológicos constituídos pelos homens, nesse momento, importunam os iniciandos, mas os *brotyrè* impendem e defendem, fazendo uma espécie de bloqueio, utilizando seu próprio corpo como barreira.

Entre os meninos é colocada uma espécie de cerca que deve ser construída com apoio somente dos braços. Os paus devem ser enfiados no chão sem auxílio de nenhuma ferramenta. Essa disputa acontece entre os *worosy* do local e os de fora. Quando ambos pretendem passar para o outro lado da cerca, eles comprimem seus corpos entre os paus e, dessa forma, força sua abertura. A concepção desse momento é de que os *worosy* da aldeia protejam seus iniciandos das possíveis agressões dos *worosy* de outras aldeias. Se caso os *worosy* de outras aldeias conseguirem passar pelo "*tòòzinho*", todos os parentes dos meninos que são iniciandos podem apanhar com galhos de *hederubò*. Se os *worosy* da aldeia que sedia o ritual conseguirem passar para o outro lado, a disputa é cessada e pode ser reiniciada depois. Essa disputa termina ao amanhecer do dia.

Ao amanhecer, acontece a última fase da festa. Encerradas as provações ao longo da noite, os *ijasò* aparecem, abraçam as crianças firmemente pelas costas e as apertam ao seu peito. Dessa forma, eles fazem as crianças soltar um ar e que quase sai um grito. Os *ijasò* também pisam no pé da criança e puxa para cima. Dessa forma, eles estão esticando o corpo e assim, beneficiando o crescimento. As tias, avós e tias-avós também são abraçadas pelos *ijasò*. Todos esses momentos são considerados importantes.

Os meninos são colocados nos ombros de seus tios (*brotyrè*) e levados para dar uma volta ao redor da casa grande, pequena e o *hetokrè*. Juntamente com seus *brotyrè* que pode ser homens e mulheres, os meninos adentram a Casa Grande e sentam-se em seus banquinhos. Dessa forma, a sua aceitação ao universo dos homens é iniciada.

Após esse momento, miniaturas de arcos e flechas e de *bàrorè* (veado) é flechado pelos homens que se fazem presentes no *Hetohokỹ*. As mulheres retornam para suas residências após o flechamento, e os visitantes também retornam para suas aldeias.

No dia seguinte, o cabelo do *jyrè* é cortado, seu corpo pintado, pois agora ele é um *jyrè* (ariranha) *aõni*. Os *brotyrè* dos meninos também cortam o cabelo.

Durante vários dias, os meninos caçam e pescam. Eles dormem e fazem suas alimentações dentro da casa grande. A maior parte do dia dos meninos é passada na casa dos homens junto a eles e só voltam para as suas residências para dormir.

O ciclo do cerimonial de encerramento, acontece um mês após a disputa do *tòò*. Os ritos de finalização do ritual se dão no sepultamento do *Worosylabié*, "o avô dos mortos". Um

hàri ou um líder de *ijoi* é quem, geralmente, representa o avô dos mortos. Enormes quantidades de *aãn*i interferem nesse momento. O *aõni Ãjiwèsa* é dispensado e, dessa forma, encerra-se o ciclo do *Hetohokỹ*.

5.2. O Conviver e o Sentir o Ritual do *Hetohokỹ*

O ritual *Hetohokỹ* pode ser realizado de várias maneiras. Uma, quando a família tem condições de faz o ritual da casa grande a qual dura, aproximadamente, oito meses, e outra, u m ritual menor que o pai realiza quando não há necessidade de muita alimentação, acomodar muitos visitantes, planejamento a longo prazo, ou seja, uma pequena celebração, na qual o *Aruanã* vai dar as boas vindas para criança que está sentada na *bkire* (esteira). Ela vai passar da fase de criança para a fase de adolescente. Durante essa cerimônia, que é menor, são improvisadas lutas corporais. Após essas lutas, seguem para a fase em que o menino fica recluso por sete dias e recebe todos os ensinamentos na casa dos homens, ou também conhecida como casa do *Aruanã* ou casa grande. Lá ele é ensinado a pescar, caçar e trabalhar, passando a ter uma ótica da vida adulta. O *jyrè* só retorna à casa dos pais para dormir, porém as suas refeições são feitas na casa dos homens com os demais.

Em várias residências, ouvimos relatos de que esse ritual tem um alto custo financeiro, de que ela só é realizada por famílias que têm condições financeiras. Mas fazendo uma análise do que foi observado e vivenciado por nós nesse período de imersão na cultura, pudemos afirmar que condição financeira não é o fator mais importante para a realização da cerimônia, como observamos em alguns relatos e também em algumas leituras. Pelo fato de a organização desse ritual ser de médio prazo, as famílias se preparam financeiramente muito antes de realizar o ritual. Podemos, então, relatar que há necessidade de planejamento a médio prazo.

Antigamente as famílias responsáveis pelo ritual plantavam grandes roças para que, durante a realização do ritual, ou seja, no auge dele o que foi plantado há meses anteriores fosse colhido e servido aos participantes do ritual.

Havia e há até hoje troca de trabalhos, cooperação entre as famílias que fazem parte da comunidade que sedia a cerimônia. Essa cerimônia não acontece todos os anos na aldeia *Krehawâ* por ser necessária uma organização prévia. Mas nos anos de 2012, 2013, 2015, 2016, 2020, foram realizadas cerimônias de *Hetohokỹ* nessa comunidade. Lembrando que, atualmente, algumas famílias optam por realizar uma cerimônia menor.

Na cerimônia, que podemos dizer que é completa que dura em torno de oito meses, são construídas duas casas onde ficam os homens da aldeia que está sediando a festa. Ali serão realizadas as comemorações para as crianças que passaram pelo ritual, e uma outra casa pequena que servirá de apoio aos dançarinos e depois aos visitantes.

A preparação desse ritual é feita em partes e todas as partes devem receber a autorização do chefe tradicional, conhecido, também, como cacique tradicional, para que ela aconteça e seja executada.

Ao vivenciar esse ritual, tive o privilégio de observar cada um dos passos da preparação e a finalização deste, pois são muitos dias de muito trabalho para todos os membros da aldeia.

De acordo com os *Inỹ*, a "liberação" do ritual *Hetohokỹ* é realizada quando um dos membros das famílias que irão participar do ritual, ou seja, que terão seus filhos passando pela cerimônia de iniciação masculina, presenteia o chefe tradicional, sendo assim, considerado uma forma de pagamento. Esse pagamento deve ser algo de valor. Na atualidade, são considerados como valiosos: geladeira, sofá, cama box, cadeira de fio, ventilador, celular entre outros. Eles relatam que, "no tempo antigo", o que era considerado valioso era: canoa esteira, pilão fabricado com madeira.

Os mais velhos afirmam que antes, os bens considerados como valiosos para o povo eram extraídos da natureza e confeccionados por eles mesmos, como por exemplo, uma canoa. Pois o processo de confecção de uma canoa de madeira é considerado uma arte que poucos homens dominam e que é essencial em uma família, devido essa canoa servir para a realização da pesca e tudo isso a torna um objeto de muito valor.

De acordo com as observações realizadas no período de julho de 2019 a março de 2020, a liberação do *Hetohokỹ* da aldeia *Krehawã* se deu quando a tia de um dos "*jyrè*" presenteou o chefe tradicional com uma cama box, pois esse objeto é usado por alguns *Inỹ* nos dias atuais. Segundo ela, esse presente foi dado a ele no mês de julho de 2019, sendo assim a família dela foi considerada os responsáveis pela festa.

Os responsáveis do *Hetohokỹ* ou a família responsável pelo ritual são os que, juntamente com o chefe tradicional, determinam quando os *aruanã* vão sair, ou seja, dançar, quando será realizada a limpeza do pátio da casa dos homens. Isso se dá sempre que os *Aruanã* dançam, as famílias dos *jyrè* devem encaminhar alimentos para a casa grande. Os alimentos encaminhados são: arroz, feijão, macarrão, farofa, frango, pão, bolo, bolachas doces e salgadas e bebidas são (sucos, refrigerantes e cachaça). Esses alimentos são acondicionados

em bacias de plástico grande (Ver figura 08). Observamos que, na maioria das vezes, ocupavam em média oito bacias para armazenarem esses alimentos. Lembrando que são três meninos que passaram por esse ritual na aldeia, portanto as três famílias responsáveis de encaminharem alimentos para os homens que estão na casa de Aruanã, como podemos conferir na figura 08, a seguir.

Figura 08: Alimentos preparados pelas mulheres, para ser enviado aos homens na casa de *aruanã.*



Fonte: Arquivo pessoal da autora, fevereiro de 2020.

Uma das avós do *jyrè* nos informou que antes os alimentos culturais eram ofertados aos homens na casa grande, devido à família responsável pela cerimônia plantar grandes roças, realizar caças e pescas para, assim, celebrar o *Hetohokỹ*. As comidas eram a base de alimentos extraídos das roças, como: milho, abobora, mandioca, havia também peixes, tartarugas e algumas caças.

Os *Aruanã,* durante o ritual, saiam a público para dançar toda semana. Geralmente, eles dançavam de cinco em cinco dias. Os dias quem decide são a avó materna do *jyrè* e o chefe tradicional.

Figura 09: Aruanã dançando no pátio do Ijoina



Fonte: Aquivo pessoal da autora, novembro de 2019.

Esses momentos aconteceram de julho de 2019 a janeiro de 2020. As danças do *Aruanã* são mais tranquilas, ou seja, as famílias do *jyrè* e os demais membros da comunidade ofertam o *tudù*, que é uma forma de agradecer os espíritos que dançam. Geralmente, são bolachas, balas, chocolates, refrigerantes, salgadinhos.

Figura 10: Mulheres e crianças, aguardando o momento da entrega dos *tudù* que estão acondicionados em sacolas plásticas.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, janeiro de 2020

Após esse momento, que, geralmente ocorre no final da tarde, acontecem as

brincadeiras. A realização dessas brincadeiras quem decide é a avó materna, ou seja, ela decide qual será a brincadeira a ser realizada. Durante o período de imersão, presenciamos a brincadeira do *bdina*. Essa brincadeira é uma competição entre homens e mulheres. As mulheres enterram o jenipapo. Para isso, elas cavam um buraco, não muito fundo, com o auxílio de um facão. Após cavar, o fruto é colocado dentro do buraco e coberto com terra.

Algumas sentam em cima do buraco e as demais fazem um círculo protegendo o *bdina* (figura 11). Os homens devem conseguir retirar o *bdina* do buraco. Após conseguir retirar, eles ficam jogando um para o outro, e as mulheres tentando tomar. Ao conseguirem, elas também jogam umas para as autoras. Ficam jogando uns para os outros na tentativa de conseguir chegar às margens do rio. As mulheres devem correr em direção ao rio. Se chegarem às margens sem perder o jenipapo para os homens, são vencedoras e os homens devem correr em direção à casa grande. Se eles conseguirem chegar à casa sem perder o *bdina* para as mulheres, eles que são considerados os vencedores.

Figura 11: Momento em que a brincadeira se inicia. Mulheres defendendo o fruto *bdina* que está enterrado.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, janeiro de 2020

É uma competição prazerosa de assistir, pois eles sorriem muito. As quedas são inevitáveis e produzem muita diversão para toda a comunidade. Em nenhum momento, presenciamos brigas, discórdias, somente muitos sorrisos. Os filhos e as moças ficam torcendo pelas mães, pois, de acordo com as regras, só podem brincar meninos que já passaram pelo

ritual de iniciação masculina e as mulheres casadas ou que já são mães.

Quando um dos grupos vence, inicia-se um corre-corre em busca de tinta para pintar uns aos outros. É uma adrenalina sem igual, pois todos correm para se esconder e também para "lambuzar" de tintas uns aos outros. Nesse momento, há uma interação de toda a comunidade devido os participantes da brincadeira correrem para as residências para se esconderem e não serem pintados. Todos correm para se esconder. Ao retornarem para suas residências, a grande maioria pintada de preto é uma festa, pois as famílias vibram com os seus familiares que não conseguiram se proteger e foram pintados. Foi uma diversão maravilhosa que presenciamos.

Durante as vivências nas residências, presenciamos a confecção dos adornos (enfeites) que são confeccionados pelas mulheres para serem utilizados no grande dia (o encerramento da cerimônia) quando a aldeia recebe vários visitantes para participar e prestigiar a cerimônia. Foi unânime em todas as casas, as mulheres sempre estavam produzindo alguns dos adornos, pois a confecção da maioria deles é de responsabilidade das mulheres. No entanto, os homens também têm responsabilidade de confeccionar alguns adornos como já relatado.

No mês de fevereiro, iniciou-se a preparação para receber as aldeias que iriam participar do ritual e as mulheres que iriam fazer *broturè*. A primeira atividade que o chefe tradicional liberou foi a limpeza do pátio da casa grande. Todos os homens da aldeia, principalmente os rapazes, que nesse processo vão adquirindo habilidade e conhecimento para quando se casarem já terem esse saber e poderem plantar suas roças. Geralmente essa limpeza acontece no período da tarde. Todos vão para a casa grande e fazem, manualmente, a limpeza do pátio. Esse processo dura dias e só se encerra quando o pátio está totalmente limpo.

Outro momento que é muito importante para a realização do ritual, é a retirada do *Tòò* (mastro) que é fixado no centro do pátio da casa grande. Geralmente é utilizada para a retirada do mastro a árvore conhecida popularmente na região como *teriorè*. Essa árvore pode atingir 30 metros de altura e o tronco com diâmetro entre 40 e 60 centímetros. Ela produz uma madeira bonita, considerada resistente, imputrescível e, por ser de grande porte, é o ideal.

Figura 12: *Tòò* (mastro), fixado no centro do pátio da casa grande



Fonte: Arquivo pessoal da autora, fevereiro de 2020

Quanto maior for o mastro, mais prestígio tem a festa. Ouvíamos durante as observações que, até aquele momento, o t*òò* maior era o da aldeia *Krehawã* que mediu 19 metros de altura.

Para esse momento, alguns homens procuram a árvore ideal, ou seja, a maior que encontrarem, e depois marcam o dia de irem cortar, retirar de dentro do mato, trazer para aldeia pelo rio e depois retirar do rio e fixar no centro do pátio. São muitos passos até finalizar esse processo, necessitando de muita força física dos homens.

O chefe tradicional libera a retirada das palhas, madeiras e cipós[6] para a construção das casas do *Hetohokỹ*. Há dois tipos de cipó que são utilizados durante o ritual, um para fazer a amarração da armação das casas do *Hetohokỹ* e outro com a espessura maior que servirá para sustentar o *tòò* de pé, ou seja, enquanto um grupo sustenta, o outro busca derrubar o tronco. A forma de derrubar é colocando um cipó bem grande e puxando para baixo a fim de levar o *tòò* ao chão. O cipó, para ser utilizado na sustentação do *tòò*, é trazido do mato juntamente com o *tòò*, quando vão tirar o tronco.

Quando as palhas são trazidas para a aldeia, o chefe tradicional vai de casa em casa solicitando ajuda das famílias, ou seja, a ajuda das mulheres para preparar as palhas, para que essas fiquem na forma correta de construir as casas do *Hetohokỹ*. A tia do *jyrè* nos informou

[6] Nome comum das plantas trepadeiras e lenhosas, de ramos longos e flexíveis, que se enrolam nos troncos das árvores como se fossem cordas

que:

> ***EXCERTO 5*** *Sempre ajudei a "bater" palhas, pois gosto muito da cultura e de ajudar, só que nesse ritual estou muita envolvida, devido ser tia do jyrè da família que é responsável pela festa. (*Depoimento de *Txiberu Karajá, Aldeia Krehawã.* Fevereiro de 2020).

Dessa forma, ela afirma ter ficado impossibilitada de ajudar, pois ela tem muitas atribuições na casa de sua família. Segundo ela, as pessoas podem se negar a ajudar, mas é difícil acontecer porque, se não ajudar, será conhecida na aldeia por não gostar da cultura.

Em todas as residências, as moças e as mulheres concentram-se na confecção da tinta de jenipapo para pintar os homens que irão dançar e os visitantes *Inỹ* e não indígenas.

Um fato curioso que nos chamou muito a atenção foi em várias residências visualizar umas varetas verdes bem vivas, juntas. Questionamos onde utilizariam as varetas. A resposta foi que era para retirar a fibra e confeccionar a *wetkana* (saia) que os homens utilizam para dançarem. Fiquei surpresa e curiosa para entender o processo, pois, em todos esses anos de convívio com o povo, sempre pensávamos que a *wetkana* (saia) era confeccionada com a fibra do buriti, devido a grande maioria dos artefatos dos *Inỹ* ter como matéria prima essa fibra. Imaginávamos que a *wetkana*, também era confeccionada com essa matéria prima. Mais à frente, relataremos como é o processo de fabricação da *wetkana* (saia).

Ao continuar as observações, nos dirigimos para a casa da família que é considerada a responsável pela cerimônia. Ao chegar à residência, a tia nos informou que sua mãe e seu irmão iriam às aldeias vizinhas buscar as mulheres para *broturé*. Essas mulheres ficam hospedadas nas residências de parentes conhecidos, ou, até mesmo, da família dona da festa. Vale lembrar que toda a despesa de combustível para abastecer as voadeiras para buscar e levar as mulheres é custeada pela família responsável pelo ritual. A alimentação das mulheres e crianças que acompanham suas mães e avós é oferecida pelas famílias que as estão hospedando. Por isso, o ritual *Hetohokỹ* é considerado um dos maiores e mais importantes na cultura do povo *Inỹ*, pois toda comunidade, direta ou indiretamente, tem uma parcela de participação.

É comum nas comunidades, quando acontece o ritual *Hetohokỹ*, que o cacique autorize matar um gado da comunidade, para que esse seja partilhado entre as famílias e, assim, ajudar na alimentação das pessoas que vieram de outras aldeias. Há relatos que nas grandes aldeias já chegaram a matar oito cabeças de gado para alimentar o grande quantitativo de *Inỹ* que estavam presentes. O cacique também solicita apoio à prefeitura e à SESAI, pois o ritual tem um alto custo financeiro.

Qualquer mulher da aldeia que está sediando o ritual ou de outras aldeias pode participar e solicitar *broturé*, mas é mais comum que as mulheres que têm algum parentesco com a família participem.

A casa da família estava cheia, movimentada, bastante mulheres e crianças. A tia nos convidou para assistir *aruanã* dançar, pois seria o último dia que eles iriam dançar, depois só dançaria os outros espíritos. Acompanhamos na noite escura pelas ruas da aldeia, os cachorros latiam e o som dos *aruanã* dançando era algo que ouvia em todos os cantos da aldeia. Chegando ao local, presenciamos uma cena que, durante esses quase oito meses de observações e convivência, já havíamos presenciado: mulheres dançando junto com os *aruanã*.

Ao chegarmos no local, observamos que tinha duas esteiras e algumas mulheres sentadas, nos juntamos a elas, e logo nos foi oferecido café, bolo, bolachas e água. Elas participam desse momento preparadas para permanecer ali a noite toda. Na esteira (*Bkiri*), estava uma senhora que narrou que, quando ela era jovem, sempre dançava, que gostava de amanhecer o dia dançando com os *aruanã*. Sempre quem dança são as mulheres casadas, solteiras que já são mães. As moças (*idjadokomã*) só dançam com a permissão dos pais. É um momento mágico, pois a escuridão deixa esse momento assim, céu estrelado e somente as estrelas se encarregam de abrilhantar essa ocasião. Os cânticos dos *aruanã* são sincronizados e as mulheres dançam somente com um "rabixo", uma espécie de tapa sexo, seios à mostra, cabeça baixa, sempre indo ao encontro do *aruanã*, retornando de costas e fazendo os movimentos de vai e vem com as mãos. Essa dança dura até o dia amanhecer.

O "*rabixo*" é produzido da fibra de uma árvore. Mais uma desconstrução, pois sempre imaginei que esse "*rabixo*" era confeccionado com um pedaço de couro, pois a cor e a textura lembram um couro. As horas foram passando e algumas mulheres foram se recolhendo às suas residências, ficando somente as que iam amanhecer o dia dançando com os *aruanã*. E, juntamente com as demais mulheres, fomos nos recolher na casa de uma professora que nos convidou para dormir em sua residência.

Durante as observações, presenciamos várias mulheres pedindo *broturé*. Elas chegam à casa da família do *jyrè*, estendem a mão para avó materna e essa passa a *Kowoji* com plumas do pássaro *wyka*, como podemos observar na figura 13. Ao encerrar esse processo, pergunta o que a pessoa quer. Os pedidos são variados, desde alimentos, vasilhas, utensílios domésticos, móveis da residência. A esteira (Bkiri) é algo que, nos rituais, é considerado culturalmente de muito valor. Para ganhá-la, deve-se cortar o cabelo curto, pintar

o corpo e o rosto de preto com tinta de jenipapo. Assim, consegue adquirir esse objeto, mas, para isso, deve ser avisado com antecedência.

Figura 13: Mãos das mulheres com plumas do *wyka,* simbolizando o *broturè*.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, março de 2020

A casa da família nesse dia foi bastante movimentada. Muitas mulheres, crianças, homens, hora ou outra, aparecia um. Os homens ficavam mais na casa grande, organizando o que era de sua responsabilidade. A todo o momento, chegavam compras de alimentos, feitas pela tia materna do *jyrè*.

No período da tarde, os tios do *Ioló* dançavam na aldeia, representando o menino que, na aldeia *Krehawã,* ainda é uma criança. As mulheres vão atrás desses homens dançando. Principalmente, as mulheres que estão fazendo *broturé* ou as tias e avós dos jyrè. Nesse momento, participamos com as mulheres acompanhando as demais que corriam na aldeia para alcançar os homens que deram uma volta ao redor das casas do *Hetohokỹ.*

Um dos homens busca o chefe na casa do *Hetohokỹ* e carregam ele no pescoço em uma parte da aldeia próximo às margens do rio, estendem uma esteira (*Bkiri*), coloca o "banquinho", o chefe senta, e em uma das mãos segura sua varinha considerada mágica pelos *Inỹ* (figura 13) e na outra uma vasilha que contém um líquido com um cheiro muito agradável. Esse líquido é à base de uma fruta, porém não foi nos revelado que fruta é. Esse momento é uma ação simbólica em que ele joga para o alto esse líquido. Dessa forma o chefe tradicional agradece os seres cosmológicos e com esse liquido oferecido a eles pede proteção para a comunidade durante o ritual.

Figura 14: Chefe tradicional (*Wedù*) pronto para abençoar a cerimônia



Fonte: Arquivo pessoal da autora, março de 2020.

Ao dançarem nas ruas da aldeia, todos saem de casa e ficam paradas na frente das residências apreciando esse momento. As crianças são repreendidas quando chamam os homens que estão dançando pelo nome. Ao questionar o porquê de as crianças não poderem pronunciar o nome dos conhecidos, a resposta foi imediata,

> ***EXCERTO 6*** *Nesse momento, não é eles que estão dançando e sim os espíritos. (*Depoimento do senhor *Célio Kawinã, Aldeia Krehawã.* Março de 2020).

Célio Kawinã nos relatou que antigamente as mulheres e as crianças não poderiam falar o nome de nenhum homem que estava dançando, se acontecesse de alguém quebrar essa regra, seria levado para a casa dos homens. Se fosse mulher, todos os homens poderiam ter relações sexuais com ela e se fosse menino, este seria encaminhado para a casa dos homens e passaria a ser *jyrè* sem ritual, o que causaria muita vergonha para a família do menino, em relação à menina, ele não relatou o que aconteceria.

Podemos observar que o respeito pelos seres cosmológicos presentes nos rituais, faz com que a cultura desse povo seja fortalecida e difundida entre seus membros.

Figura 15: Homens dançando nas ruas da aldeia.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, março de 2020

Podemos observar, na imagem, que algumas mulheres também dançam ou apenas acompanham. Elas estão fazendo *broturé*, umas pertencem às famílias dos meninos que estão passando pelo ritual, outras são mulheres que solicitaram algo de valor às famílias.

Ao acompanharmos os homens se aproximando das residências, percebemos que mulheres e crianças se afastaram para os quintais das casas, se afastando das proximidades das ruas. Ficamos observando esse momento, pois todos os homens em um mesmo movimento dançavam e cantavam e, ao sermos advertidas por uma moradora, que é tia avó dos meninos *jyrè*, nos disse:

> ***EXCERTO 7:*** *Saiam daí porque se não eles vão falar do "priquito" de vocês, vai falar "ob, ob, ob*. (Depoimento da senhora *Diná Hakuiru Karajá, Aldeia Krehawã*. Março de 2020).

Ficamos paradas ouvindo o conselho da senhora e permanecemos o mesmo lugar. Alguns homens que estavam dançando começaram a gritar "*Ob, ob*". No mesmo momento, nos recordamos dos conselhos da senhora que tinha nos alertado. "*Ob*" é um espírito da sexualidade. Segundo uma moradora, ele é conhecido pelas mulheres como "tarado", pois no espaço que é restrito aos homens, quando as mulheres vão até esse espaço, esse espírito pega algum objeto como: garrafa pet, madeira ou palha e coloca na sua frente na altura do órgão genital e começa a fazer movimentos de vai e vem, atrás das mulheres que estão no espaço masculino. Essa é uma forma de demonstrar que, no território que eles estão, não são bem vindas. Ou seja, uma forma de afastar as mulheres do espaço que é restrito dos homens, onde

eles guardam os segredos desse grupo.

Nas residências, os homens da aldeia que estão sediando o ritual se pintam e colocam plumas do pássaro mergulhão. É uma forma de se preparar para receber os visitantes. As pinturas são realizadas pelas esposas. Se caso não for casado, quem faz esse papel são as irmãs, tias ou mães.

Figura 16: Mãe pintando o filho e irmã colocando os adornos no sobrinho.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, março de 2020

Após o momento em que ocorre a pintura e colocam plumas do pássaro *Wakà* os homens da aldeia Fontoura se juntaram com os homens da aldeia *Krehawã*, por esta última ser considerada de pequeno porte e ter o número de homens reduzido. Os homens da aldeia Santa Isabel do Morro vieram para participar como aldeia visitante.

A chegada desses visitantes é muito esperada, é um momento sublime. Já participamos em outras festas como espectadores, mas esse ritual foi distinto, pois a emoção de presenciar todo o processo desde a sua gênese foi totalmente diferente.

A espera por esse momento é cheia de expectativa. O porto da aldeia fica repleto de mulheres, crianças e visitantes não indígenas à espera da chegada dos visitantes da outra aldeia. Os homens da aldeia *Krehawã* dançam na aldeia à espera dos visitantes. Eles cantam, dançam, todos pintados, ornamentados, com seus cocares, *haretô*, colares, *marany*, *wetkana* (saia), literalmente preparados para uma festa. A alegria deles dançando e cantando é contagiante. As danças acontecem em toda a aldeia e quando aproxima da hora dos visitantes chegarem, eles passam a dançar na frente do porto onde o barco ou voadeiras irão parar.

Segundo *Célio Kawina,* antigamente os homens chegavam para participar de canoas. Para os mais velhos, seria o certo, mas como os *Inỹ* ao longo do tempo estão sempre se adaptando ao tempo, nos dias atuais, estão chegando às aldeias de barco que trazem todos juntos.

Nesse ritual em que acompanhamos realizando as observações, os homens visitantes chegaram ao porto da aldeia *Krehawã* de voadeiras. É um momento marcante. São muitos homens cantando e dançando dentro das voadeiras que ficam fazendo voltas na frente da aldeia. Esse processo acontece no final da tarde, ao entardecer, abrilhantando ainda mais esse momento.

Ao descerem das voadeiras, os visitantes também dançam, estes de um lado, e os homens da aldeia que está sediando o ritual do outro, e ali se inicia uma espécie de provocação, em que eles falam coisas do tipo: vamos ganhar, somos melhores lutadores. Após esse momento, eles seguem dançando para o pátio da casa grande. Lá os visitantes vão para um lado e os demais para o outro. As mulheres ficam aglomeradas de um lado. Os homens da aldeia que está sediando a cerimônia fazem tipo um cordão de isolamento em frente às mulheres, pois as lutas constituem um momento de competições acirradas e, para que essas mulheres não cheguem muito perto desse espaço, é feito esse isolamento. Esse cordão é feito com auxílio de um cipó com o qual alguns homens, nesse caso, quatro seguram e, sempre que necessário, advertem alguma mulher ou crianças que queiram ultrapassar o limite estabelecido.

As lutas vão acontecendo e todos muito atentos, enquanto uns lutam, outros ficam dançando, dançam próximo ao grupo rival, como uma forma de provocação. Um fato curioso e interessante é quando a tia de um dos "perdedores" ultrapassa o isolamento e se joga no chão com as pernas para cima em solidariedade ao sobrinho que acabou de ser "derrotado". Esse ato demonstra que a tia não deixa seu sobrinho passar vergonha sozinho.

As lutas terminam quando o chefe do *Hetohokỹ* grita "*ixaweixawe*" – parou ou acabou. As mulheres saem rápido, algumas até correndo, pois esse é espaço exclusivamente masculino e, após esse momento, os *adjuesani* (visitantes de outra aldeia), saem na aldeia com algumas varas, gritando e batendo em objetos que estão em seu caminho (lixeiras, bicicletas, carro, moto, etc.). Dessa forma, eles estão demonstrando que vieram de outra aldeia e irão ganhar todas as competições. Foi um momento de grande tensão, pois presenciamos esse momento sem entender, e todos da aldeia estavam em suas casas reclusos, respeitando aquele momento. Em uma das casas, a família apagou as luzes e, com isso, eles entenderam que foi

uma forma de desrespeito e começaram a bater forte nos objetos próximos a essa residência.

Segundo relatos, em outras aldeias já aconteceu dos *adjuesani* quebrarem parabólicas, portas das residências, carros. Percebemos que esse momento, mesmo sendo cultural, é tenso, ainda que os moradores da aldeia que sedia o ritual demonstrem respeito. Após esse momento, eles continuam a dançar e cantar durante toda a noite.

Na madrugada, acontece a competição para tentar derrubar o *tòò*. Esse momento é mais prestigiado pelos homens devido ao pátio da casa do *Hetohokỹ* ser um espaço exclusivo dos homens.

Fomos informadas de que os visitantes não conseguiram derrubar o *tòò*. Um fato curioso de grande valia para a comunidade *Krehawã* é dizer que os visitantes não conseguiram nem mexer o *tòò*. Isso é visto como algo bom, pois é sinal de que os homens da *Krehawã* conseguiram realizar um serviço bem feito. Segundo o tio do *jyrè*, já houve caso de os visitantes conseguirem derrubar, como já mencionado, como também não conseguirem derrubar, apenas moveram o *tòò*, deixando-o torto. Essa história, segundo ele, sempre é comentada quando acontece o ritual.

Na noite em que os visitantes chegaram não dormimos, pois a família estava aflita e, com isso, a inquietação da nossa parte era inevitável por não sabermos o que estava prestes a acontecer. Segundo avó materna, por volta das quatro horas da manhã, o *asy* vem buscar o *jyrè* para levar para a casa dos homens e a avó relata que tem medo, por ele ter somente sete anos e ainda não saber fazer o seu próprio leite. Em outros relatos na aldeia, ouvimos dizer que a idade ideal para passar pelo ritual é de onze a doze anos, que, muitas vezes, a idade não é o que mais influência e, sim, a desenvoltura física da criança. A avó materna relatou que:

> ***EXCERTO 8*** *Meu neto é pequeno, mais esse é desejo do seu pai, antes de morrer ele falou para todos, que seus filhos e netos deveriam passar pelo ritual com 7 a 8 anos, pois ele disse que assim as crianças não ficavam curiosa em saber os segredos da casa grande. (*Depoimento da senhora, Nilva W*erikó Karajá, Aldeia Krehawã*. Março de 2020).

Se as crianças adentrarem a casa sem passar pelo ritual, elas, além de quebrarem as regras dos homens e da casa grande, serão motivo de muita vergonha para a família. Esse ritual foi realizado por membros de uma mesma família, ou seja, eram duas irmãs, em que seus netos passaram pela cerimônia. Ao todo eram três *jyrè* nesse ritual.

Por volta de cinco horas da manhã, ouvimos os cânticos próximos à casa e reconhecemos que era o cântico do *asy*. Reconhecemos esse som porque os familiares, em outro momento, nos narraram esse fato e disse qual som iríamos ouvir, antes de ele chegar

acompanhado dos demais homens. A avó materna acordou seu neto, trouxe-o para o interior de uma casa que fica no meio de duas casas de alvenaria. Essa casa é coberta de palhas com suas laterais sem paredes onde várias mulheres dormiam em redes. Essas levantaram e acompanharam esse momento de pé e afastadas.

As mulheres da família da mãe, avó e tia começam a trazer os enfeites do *jyrè* de dentro da casa e iniciaram a preparação dele. Durante esse momento, as bisavós choraram. Esse choro é um ritual, demonstrando amor pelo neto. A avó, ao colocar os enfeites (*dexi*, *decubute*, *marany*, resinas, plumas de *wyka*), também chora. É um momento de muita emoção para a família. Não tem como não chorar, pois percebemos que estão felizes por esse momento do ritual que está caminhando para o fim, em que o menino vai ficar recluso aprendendo os ensinamentos na casa grande. É algo muito prazeroso para a família, mas também de extrema preocupação, pois o *jyrè* é uma criança e vai ficar longe da família, retornando para casa somente para dormir. O menino que acompanhamos naquele momento não disse nenhuma palavra e também não demonstrou recusa em ir para a casa dos homens.

O *asy* pega o *jyrè* e o leva no pescoço. O tio acompanha esse momento. Segundo a avó materna do *jyrè*, durante os sete dias de reclusão do menino na casa grande, ele contará com um homem que é considerado como um padrinho, é uma espécie de protetor. Ele que irá acompanhar o menino em todas as atividades desenvolvidas durante o período de reclusão.

A pessoa escolhida para acompanhar o *jyrè*, durante o período de reclusão na casa dos homens, deve ser um homem com boas atitudes dentro da comunidade, ou seja, deve ser calmo, honesto, responsável, sábio, que dá bons conselhos, bom pai, entre outros. Dessa forma, essa pessoa acompanhará e cuidará do *jyrè* no período em que ele estiver sendo orientado na casa grande. Essa pessoa deve ser da confiança da família.

Ao saírem da casa da avó materna com o *jyrè* no pescoço, o *asy* se dirigiu ao pátio da casa do *Hetohokỹ*. Ainda escuro, as mulheres da família acompanharam, sempre atrás e o *jyrè* na frente, levavam a esteira, banquinho, *latenirà*, objetos que ao sentar na esteira, o *jyrè* precisará para compor o que é necessário nesse ritual.

Acompanhamos as demais mulheres que o caminhava a passos largos e todas em silêncio. Ao chegarmos ao pátio, avistamos os outros dois *jyrès* já sentados nas esteiras. A esteira foi colocada no chão, lado a lado dos demais. As tias, avós, mulheres que estavam fazendo *broturé* sentaram-se na esteira à frente, ao lado e atrás do *jyrè* que ficou no meio da esteira, sentado no banquinho. Esse momento aconteceu quando ainda estava escuro, por volta de cinco e meia da manhã. Percebemos um silêncio total entre as pessoas que estavam nas

esteiras ou próximos a ela. Os homens dançavam e cantavam afastados.

Ficamos próximo às esteiras, para ser mais exata estávamos atrás, em pé, observando os momentos. O dia foi nascendo e, assim, aquele momento ficava cada vez mais emocionante e angustiante por acompanhar aquelas famílias felizes e tristes ao mesmo tempo. Feliz, pois esse ritual é um dos mais importantes para a comunidade e triste por ter que ficar distante dos filhos por um período de sete dias e só voltar a vê-los no período noturno. Por não saberem o que acontece dentro da casa dos homens, as mães, avós e tias ficam mais apreensivas. Não registramos esse momento em fotografias para não interferir em um momento tão sublime para as pessoas ali presentes. Quando o dia nasceu por completo, solicitamos autorização de algumas tias e mães próximas a nós para registrar o momento.

Figura 17: *Jyrè* e familiares sentados na esteira aguardando o momento para entrar na casa dos homens pela primeira vez.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, março de 2020.

Os homens se aproximavam dos *jyrè* e, na língua deles, davam conselhos para os meninos que estavam ali passando por aquele ritual. Depois desse momento, eles poderiam frequentar a casa dos homens e saber de tudo que acontece naquele espaço.

Os conselhos dados eram os seguintes: não pode beber bebidas alcoólicas, pois não faz bem para a saúde e que devem ser homens honestos. Antes dos conselhos, fazem algumas perguntas como: ainda vão brincar de bolitas? Vão brincar de carrinhos? Brincadeiras de crianças? E todas as respostas são negativas, respondendo somente com o movimento da cabeça. Alguns homens solicitam que eles levantem a cabeça, porém, em sinal de respeito,

continuam cabisbaixos.

Próximo às esteiras há, aproximadamente, uns cinco metros, os homens começam uma disputa na qual os homens da aldeia *Krehawã,* que está sediando a festa, deve fixar alguns pedaços de madeira no chão. Uma forma de construir uma barreira protegendo os *jyrè* dos demais homens. Enquanto os homens visitantes dificultam essa construção, eles tentam fixar a madeira no chão. É um momento em que mulheres e crianças, assistem em silêncio. Ouvi de uma mulher que assistia esse momento que poderiam chamar esse momento de "tòòzinho"[7], por repetir as regras do *tòò*, ou seja, uns protegem o mastro e outros tentando derrubar (figura 18). Nesse momento, uns tentam fixar e outros não deixam, derrubando quando há algum pau em pé.

Figura 18: Brincadeira para não construir uma barreira de proteção com paus na frente de onde estão os jyrè nas esteiras.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, março de 2020.

Os ânimos, nesse momento, ficam bastante aflorados, pois alguns homens queriam continuar essa disputa e um deles avisou que já poderiam parar. Ficamos apreensivas, por não saber o certo o que estava por vir.

Alguns homens ficaram à frente das esteiras com um cipó (figura 19), que era para proteger as pessoas que ali estavam, pois todos os homens vinham dançando em filas e passando na frente dos *jyrè* dando conselhos.

[7] Referência à competição da derrubada do tòò, sendo um momento de menor expressão, usou-se o diminutivo tòòzinho.

Figura 19: Momento em frente a casa dos homens, para receber conselhos de todos os homens.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, março de 2020.

Assim que se encerrou esse momento, as tias dos *jyrè* tiraram os adornos e aguardaram o momento de eles serem levados para bem próximo da casa grande. Os tios colocam os *jyrè* no pescoço e ficam aguardando os *aruanã*, como mostra a figura 20.

Figura 20: *Jyrè* no pescoço de seus tios recebendo as “bençãs” dos *aruanã*.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, março de 2020.

Nesse momento, tias e avós também são abraçadas pelos *aruanã*, pois elas passam pelos mesmos momentos que os meninos passam, somente os que são permitidos.

Ao encerrar esse momento, os tios com os *jyrè* no pescoço e as demais mulheres atrás dão uma volta ao redor das duas casas do *Hetohokỹ*, param na frente da casa maior, conhecida como do Sul (*Iraru Mahadu*). Novamente, as *bkiri* são postas no chão, os *jyrè* sentam nos banquinhos (*Korixà*), como podemos conferir na figura 21.

Figura 21: a) *Korixà* **b)** *Jyrè* na esteira se alimentando.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, março de 2020.

Nesse momento, são levadas comidas nas bacias menores para os *jyrè*, que se alimentaram de pães, farofas e beberam refrigerantes ou sucos. Os demais homens que estão participando desse ritual também receberam bacias com alimentos.

Após os *jyrè* se alimentarem, o chefe *wedù* senta na esteira juntamente com eles e inicia outro momento. Ele apresenta um arco e uma flecha bem pequena e um veado confeccionado com cera de abelha. Os homens que estão próximos devem tentar acertar o veado de cera, utilizando o arco e a flecha. Aqueles que se habilitam a tentar acertar o alvo que o *wedù* está segurando (figura 22), ao acertá-lo é um simbolismo, ou seja, uma forma de desejar aos *jyrè* que eles sejam bons caçadores.

Figura 22: Momento que simboliza uma caça com arco e flecha



Fonte: Arquivo pessoal da autora, março de 2020.

Além do veado, há também uma roda com um buraco ao meio que o *wedù* segura com uma varetinha para que um dos homens acerte o centro dessa roda.

Durante esse momento, alguns homens importunam as mulheres, como já citamos por ser um espaço restrito aos homens. As mulheres não são bem vindas, o espírito "*Ob*" ficava tentando afastá-las daquele espaço. Fomos persistentes, pois várias vezes, ele ficou nos procurando no meio das demais mulheres, por sermos as únicas "*tori*" que ali estavam acompanhando de perto o processo. Portanto, ficava com uma garrafa pet fazendo movimento obscenos. Em certo momento, ele perguntou quem mandava naquele espaço. Prontamente, respondemos: - Você. Ele questionou: - "Eu quem"? Prontamente respondemos: - Espírito "*Ob*", sem querer perder nenhum momento do que acontecia na esteira. Ele se afastou e foi atrás de outras mulheres, as *Inỹ*.

Um fato que deve ser relatado é que a outra mulher *tori* que estava acompanhando a cerimônia, não conseguiu lidar com o espírito "*Ob*" importunando-a e acabou se afastando. Ela e várias mulheres *Inỹ*. A forma como eles se dirigem às mulheres é amedrontando-as. Dessa forma, o medo prevalece. Mas, mesmo assim, com receio persistimos em conhecer e observar aquele momento.

Diante daquilo, me veio à lembrança as palavras do nosso orientador Adailton Alves da Silva, citando Eckert e Rocha (2008, p.2), que deveríamos nos familiarizar com o que é estranho e estranhar o que era familiar.

Ao encerrar essa cerimônia que é simbólica na questão do aprendizado da caça, as mulheres retornam para suas residências. Algumas correndo, outras se deslocam com rapidez,

demonstrando respeito e saindo o mais rápido possível do espaço que não lhes é permitido.

Acompanhamos as famílias dos *jyrè* e era visível o cansaço por não ter dormido a noite anterior e também por estarem preocupadas em deixar seus filhos ou netos na casa do *Hetohokỹ* e poder voltar a vê-los somente no período noturno quando eles voltam para suas casas para dormir.

Algumas pessoas das famílias se recolhem para dormir, muitos dos que participaram do ritual e que são de outras aldeias retornaram aos seus lares. A aldeia foi ficando calma, o movimento foi diminuindo e as pessoas se direcionando para suas residências para descansar. Aproveitamos para descansar também, pois foram muitos sentimentos naquelas vinte e quatro horas. Observar o desconhecido foi uma adrenalina imensa, por também presenciar a angústia das famílias.

Mas foi prazeroso presenciar a felicidade das famílias, principalmente de uma tia materna que foi uma das pessoas da família "responsável do *Hetohokỹ*" que ficava à frente das decisões relacionadas à alimentação para enviar a casa dos homens, o combustível para realizar as tarefas do ritual e buscar as mulheres que iriam participar do ritual e fazer *broturè*. Ela, após descansar, relatou com felicidade: "*acabou e conseguimos*". Para nós também foi um sentimento de vitória, por termos vivido momentos em que nos sentíamos impotentes por não poder ajudar. É um ritual que tem gastos imensos e não poder ajudar a todo o momento era algo que nos deixava sem chão.

No momento em que as pessoas retornavam para suas residências, a avó materna ia perguntando o que a pessoa queria de *broturè* (presente) e um fato curioso e interessante é que uma das irmãs da avó materna informou que não queria nada, sendo que ela tinha sentado na esteira, dançado na frente dos homens, pintado o corpo de preto, realizado várias atividades que dariam a ela permissão para pedir algo de valor. Ou seja, um gesto de amor e solidariedade, por abrir mão de ganhar algo de valor.

No período de reclusão, há várias tarefas desenvolvidas pelos *jyrè*, mas, antes de desenvolver essas tarefas, os *jyrè* têm que passar por alguns momentos distintos. No primeiro dia de reclusão, no período da tarde, os *jyrè* tomam banho com ervas que são preparadas pelo *wedù*. Esse banho é um momento sagrado, é acompanhado por toda a comunidade. O uso das ervas é para a limpeza do jyrè, ou seja, para purificar o menino para essa nova fase da sua vida.

No dia seguinte, os *jyrè* são levados a praticar a pesca. Os ensinamentos dessa habilidade podem durar um dia inteiro. As mulheres preparam comidas para serem levadas

com os homens que também levam farinha para se alimentarem junto com os pescados. Os *jyrè* sempre trazem alguns pescados para suas residências. Essa prática também é um momento de importante ensinamento, com o qual eles aprendem que os homens são responsáveis por trazerem a "mistura" para complementar a alimentação da família. O acesso aos demais moradores da comunidade ao rio fica fechado, ou seja, não podem transitar no rio, somente os homens que estão acompanhando os *jyrè*.

Nesse mesmo dia, no período da tarde, acontece um momento em que os *jyrè* são pintados com tinta à base de jenipapo. Os familiares dos *jyrè* levam as esteiras para frente da casa do *Hetohokỹ* e colocam-nas no chão. Os *jyrè* sentam em seus banquinhos (figura 23).

Figura 23: Momento em que acontece a cerimônia de cortar o cabelo e pintar o *jyrè* com tinta de jenipapo.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, março de 2020.

A avó materna de um dos *jyrè* disse que a tesoura para realizar o corte do cabelo deve ser nova. Corta primeiro o cabelo dos *jyrè*, pois eles estavam sem cortar o cabelo a aproximadamente oito meses. Assim que se inicia o ritual, o menino deixa de cortar o cabelo. Pois, a partir do momento que eles cortam o cabelo, deixa a fase de criança para trás e assim passa a pertencer à fase de homem adulto e também participar das atividades que são desenvolvidas dentro da casa grande.

As mulheres que estão fazendo *broturé*, as tias, as avós dos *jyrè* também cortam os cabelos e pintam o corpo de preto (Figura 24). As avós cortam o cabelo bem curtinho. Esse gesto é uma forma de demonstrar amor pelo neto. A tia cortou também na altura do ombro. É

um momento extremamente importante em que a maioria das mulheres da aldeia cortam o cabelo. Umas por *broturé*, para ganhar algo de valor, outras demonstrando seu carinho. Também cortamos o cabelo, pois foi um momento de importância para a família, para demonstrar carinho por aquele momento. Ao perguntar o que íamos pedir de *broturè*, respondemos que nada, a avó ficou muito feliz e agradecida.

Pudemos observar que, na cultura do povo *Inỹ*, os ensinamentos são realizados pelo o exemplo, pois as mulheres da família passam por alguns momentos em que o *jyrè* passa. Isso é para demonstrar amor e solidariedade. Elas, além de cortarem o cabelo, também pintam o corpo da mesma forma que acontece com o menino. Dessa forma, elas estão ensinando os demais. Segundo a fala da avó materna:

EXCERTO 9 *"Fazemos isso por amor ao nosso neto". Depoimento de Nilva Werikó Karajá. Março de 2020.*

Figura 24: Tias e avós cortando o cabelo e pintando o corpo e rosto de preto com tinta de jenipapo



Fonte: Arquivo pessoal da autora, março de 2020.

No terceiro dia, os homens levam os meninos para conhecer as técnicas sobre a caça, então os *jyrè* são levados bem cedo para caçar. As mulheres também preparam os alimentos que foram levados para essa prática. O que conseguiram capturar na caçada foi dividido entre as famílias do *jyrè* e a casa dos homens.

No quarto dia, os *jyrè* no pátio da casa grande aprendem técnicas relacionadas às lutas corporais. Eles lutaram entre si e com outros meninos que ainda estão usando a pintura

de *jyré*, que leva um ano para ser mudada, ou seja, durante um ano os meninos que passam pelo ritual terão todo o corpo e rosto pintado de preto. Essas lutas são acompanhadas pelos *asy*. Eles são responsáveis por cuidar de perto dos meninos que estão na casa dos homens.

Algumas dessas práticas ensinadas durante os sete dias são repetidas. Os *jyrè* também recebem ensinamentos formais em relação à confecção de máscaras, técnicas de cantos, danças, desenhos, trançados de palha. Percebemos que esses ensinamentos são para que os *jyrè* se identifiquem com um deles, ou seja, o que ele tiver mais dom será o que ele continuará praticando após o ritual e durante a vida adulta. A maior parte dos homens da aldeia faz parte dos ensinamentos, ou seja, fazem parte dos docentes dos *jyrè*.

Eles são conhecidos pelos homens como auxiliares. Sempre devem estar preparados para realizar qualquer ordem, principalmente quando se refere a ajudar os dançarinos com suas vestimentas, buscar alimentos etc. Devem se comportar não falando muito e nem brincando. Realizam o que lhes é solicitado, ficam quietos, pois as piadas e comentários sobre sua aparência (pintado todo de preto) sempre aparecem.

Os *jyrè* não podem revelar às mulheres os segredos aprendidos na casa dos homens. Há relatos de que uma aldeia toda foi exterminada porque um *jyrè* contou à sua tia o que acontecia na casa dos homens. Sendo assim, todos da aldeia foram mortos para que esse segredo não fosse passado. Por isso, os meninos passam o dia recluso na casa dos homens, retornando só para dormir e, cansados das tarefas realizadas, não há tempo para revelar os segredos.

Ao encerrar a cerimônia toda a estrutura é desfeita, somente a casa de *aruanã*, que já existia que fica no lugar. Toda a matéria prima, como palhas, madeira são doadas para os membros da comunidade.

6. ETNOCIÊNCIAS NO/DO CONTEXTO DO *HETOHOKỸ*

Buscamos discutir/refletir sobre saberes produzidos a partir da arte e técnica desenvolvidas no/do contexto do ritual *Hetohokỹ*, especialmente, no decorrer do processo de passagem do menino.

Não iremos discutir todas as observações e vivências realizadas durante o período que ficamos imersos na aldeia *Krehawã* acompanhando a celebração do ritual *Hetohokỹ*, pois isso é algo inatingível para alguém que não pertence à cultura *Inỹ* e também devido à sua complexidade, mas iremos dar uma maior importância às questões que, na nossa compreensão, são de relevância para compreender alguns aspectos relacionadas aos saberes e conhecimentos *Inỹ*. Assim o que, de maneira especial, iremos abordar é a tríade gerar, sistematizar e difundir que sustenta esses saberes e conhecimentos.

Iremos analisar, a seguir, o processo de confecção/elaboração de alguns artefatos, como: a *Wetkana* (saia), que é um artefato utilizado pelos homens quando dançam; a *Bdina* (tinta), que é usada para realizar a pintura corporal; o *tòò*, o mastro que é levantado ao centro do *ijoina* (pátio); a alimentação específica para essa celebração, que ainda é presente no ritual; e, por último, o óleo que é usado para amolecer a tinta de *Wokohyny (*urucum)

6.1 - Aspectos Etnocientíficos no/do *Hetohokỹ*

São inúmeras as observações relacionadas à Etnociência *Inỹ* que realizamos durante todo o processo de celebração do *Hetohokỹ*. Mas não será possível elencar todas aqui, até mesmo porque esse não é objetivo dessa pesquisa de fazer uma memória fidedigna desse ritual. Sendo assim, a seguir, discutiremos/analisaremos os mentefatos/artefatos que, no nosso entendimento, ocupam uma posição central no que diz respeito à teia de saberes que dá a sustentação à celebração do *Hetohokỹ*.

6.1.1. *Hetohokỹ*

Hetohokỹ é um ritual que reúne vários seres cosmológicos, ou seja, um encontro entre esses seres para celebrar a mudança de fase de vida do adolescente *Inỹ*. É uma forma de manter vivo o respeito por esses seres dentro da comunidade. Toral (1992) diz que o relacionamento do povo *Inỹ* com os seres cosmológicos, os seres das profundezas e celestes conduz a vida do povo. E essa premissa foi possível perceber de maneira muito intensa durante a celebração

desse ritual, como nos afirma o Cacique Célio em uma das nossas conversas.

EXCERTO 10 *A gente pede para os espíritos de aõnihiky, no final do ritual para proteger a aldeia de doenças e facilitar a caça para alimentar as famílias da comunidade* (Depoimento do Cacique *Célio Kawinã,* Aldeia *Krehawã,* fevereiro de 2020).

Assim, podemos dizer que os *Inỹ* organizam e compreendem seu mundo a partir de uma concepção que está ancorada nos fundamentos e nos princípios da espiritualidade, da sensibilidade e da experiência, sendo esses aspectos fundamentais para o fortalecimento e a preservação da cultura do povo.

Este ritual, o *Hetorokỹ,* não tem um espaço delimitado para acontecer. Ele ocorre em diversas localidades dentro da terra indígena São Domingos, como: rio, cerrado e na aldeia. Esses espaços, segundo Certeau (2007), são concebidos, constituídos e significados de acordo com os valores e princípios dos seres que ocupam os lugares e da maneira que as suas atividades são desenvolvidas nesses lugares. Partindo dessa perspectiva, a *hetokrê* (casa dos homens), onde os *jyrè* ficam reclusos, é um espaço que concebe, constitui e constrói saberes.

O ritual *Hetorokỹ* é um momento em que o menino passa a conhecer o mundo cosmológico a partir da ótica masculina, pois até a chegada dessa cerimônia para os *jyrè*, todos os ensinamentos partem das mulheres. Ao adentrar na *hetokrê,* os meninos, além de compreenderem e apreenderem sobre os seres cosmológicos, vão aprender a confeccionar máscaras que são usadas pelos *aruanã,* cantar, dançar, pescar ou caçar. Sendo assim, os meninos passam a ter um contato mais direto com o meio onde estão inseridos e, consequentemente, a cuidar e preservar esse espaço.

Dessa forma, os *jyrè,* que serão conhecidos na comunidade como *bodu* (rapaz), após a passagem por esse ritual, serão conhecedores dos segredos que somente os homens que frequentam a casa grande detêm.

Eles já nascem pré-determinados a exercerem uma função dentro da comunidade, ou seja, eles vão apenas se descobrir com o apoio e orientação dos homens adultos. Nesse ritual, eles são ensinados a realizar todas as funções para serem um *Inỹ* entre os *Inỹ*. Esses ensinamentos são acompanhados por um dos homens da comunidade, que é considerado o padrinho ou protetor, que irá ensinar e acompanhar todos os passos desses meninos no período de ensinamentos, sendo ele responsável por guiar o *jyrè* na cultura. Os meninos vão demostrar o dom para uma ou mais função. Sendo assim, é ensinado a eles a arte de lutar, pescar, caçar e, principalmente, os valores espirituais e morais, podendo assim, serem reconhecidos na

comunidade como um lutador, caçador, pescador, especialista na cultura entre outros.

Dessa maneira, podemos dizer que esse ritual é realizado para preparar e instruir culturalmente os meninos da comunidade. Com isso, a cultura do povo é fortalecida, e o processo de geração e sistematização dos saberes e conhecimentos desse povo é mantido vivo dentro da comunidade. Pois

> ***EXCERTO 11*** Os meninos sempre estão em constante aprendizado, apenas muda de fase, após ele virar *jyrè* tem os ensinamentos dessa fase, depois ensinamento de rapaz e assim por diante. (Depoimento do senhor *Célio Kawinã, Aldeia Krehawã*. Fevereiro de 2020).

Sendo assim, podemos perceber que, ao passar por esses ensinamentos, o menino estará preparado para a vida adulta. Assim, ele se tornará um homem sábio e na velhice poderá compartilhar com os mais novos da comunidade seus conhecimentos tradicionais. Sendo esse papel fundamental e importante para a revitalização da cultura desse povo.

Esse ritual é de suma importância para o povo *Inỹ*, por ser um momento em que todos os membros da comunidade compartilham saberes acerca do mundo cosmológico, o qual os meninos passam a integrar, o *ijoi* (grupo de homens). A partir desse momento, se inicia um processo de aprendizagem que compete somente ao grupo masculino. Segundo a fala do senhor *Célio Kawinã*:

> ***EXCERTO 12*** *O ritual Hetohokỹ é importante por que o menino deixa a fase de sua infância. Então todas as famílias ficam alegres, é um ritual que veio da origem do nosso povo. E também quem faz Hetohokỹ são pessoas que têm condições para acolher bem os visitantes. Antigamente preparava grandes roças, hoje tem facilidade, pois, pedimos ajuda e patrocino para FUNAI, Prefeitura e outras. Quando a gente faz esse ritual, significa que os pais amam seus filhos* (Depoimento do Cacique Célio Kawinã, Aldeia Krehawã, fevereiro de 2020).

Podemos perceber na fala do senhor *Célio Kawinã* o quanto o *Hetohokỹ* é importante para o povo, sendo uma forma da família demostrar amor ao seu filho e também pelo qual a comunidade compartilha saberes e fazeres em todos os processos que ocorrem no ritual. Processos esses que têm a participação de toda a comunidade.

> ***EXCERTO 13*** Para *Mairu*, jovem liderança da comunidade, o ritual *Hetohokỹ* é importante, pois: *É uma das tradições mais importante do povo Inỹ. Se destaca por envolver toda a comunidade do nosso povo e pela forte presença e momento espiritual. Sua principal razão é o ritual de passagem do menino para a fase de adolescência. O segredo da casa dos homens é uma marca que identifica e determina como Hetohokỹ. As cantorias e as danças*

> *é também uma das mais importe identidade da cerimônia. A sua importância se caracteriza por afirmar o povo Inỹ como Inỹ e para a sua longa existência, transformação e permanência até os tempos atuais. Na qual é símbolo mais marcante para as aldeias e ao povo Inỹ* (Depoimento da jovem liderança *Mairu Kuady, Aldeia Krehawã*. Fevereiro de 2020).

Esse ritual é um marco nas comunidades *Inỹ*, pois é um momento em que a comunidade se envolve nesse processo. Podemos verificar essa afirmação na fala do jovem *Mairu Karajá*, em que ele afirma que as "cantorias e danças" demonstram a identidade da cerimônia. Sendo assim, esse ritual é de suma importância para as comunidades, pois além de estar repleto de manifestações culturais, também está diretamente ligado ao mito de origem do povo e aos seres cosmológicos, que se sentem agradecidos e cuidam da aldeia dando proteção nas plantações, pescas e caças.

6.1.2. Wetkana

A celebração do *Hetohokỹ* é uma cerimônia que exige todo um processo de paramentação e ornamentação das pessoas envolvidas diretamente nesse evento. Paramentas essas que evocam alguns dos seres cosmológicos. Nesse processo, uma das paramentas que se destaca pela sua beleza e imponência é a *Wetkana* (saia), figura 25. A *Wetkana* está presente no ritual por meio do seu uso pelos homens, mas que é confeccionada pelas mulheres. Na ocasião em que estivemos acompanhando a celebração do *Hetohokỹ*, presenciamos a confecção de uma dessas *Wetkana*, confeccionada pela mãe e irmã do jovem que ia dançar.

Figura 25: Wetkana pronta para o uso



Fonte: Arquivo pessoal da autora, março de 2020.

Wetkana é um artefato utilizado pelos homens durante as danças. Nesse momento, são os seres cosmológicos que estão representados por esses homens e rapazes. O *ijoi* (grupo de homens), ao se vestir para receber esses seres cosmológicos com a *wetkana*, fica caracterizado que os seres já se fazem presentes na festa. Há também uma fita confeccionada pela fibra do buriti, que é colocada na cabeça ou no pulso, também identificando que esses seres já estão sendo representados pelos homens. Na figura 26, podemos observar alguns homens usando a fita da fibra de buriti na cabeça ou no braço e isso reforça a presença dos seres cosmológicos no momento que estão dançando na aldeia. Sendo assim, não podem ser chamados pelo nome habitual, pois, se isso acontecer, estará desrespeitando os seres que se fazem presentes na aldeia.

Figura 26: Worosy dançando com os artefatos wetkana e a fita de buriti na cabeça.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, março de 2020.

Segundo Cassas *et al* (2016), o relacionamento do ser humano com as plantas, na concepção da etnobotânica, é descrito desde às épocas históricas da humanidade até os dias atuais, com várias destinações e funções ambientais dos vegetais no cotidiano humano: alimentação, produção de remédios, combustível, aromatização, ornamentação, confecção de artefatos, dentre outros.

Na aldeia *Krehawã,* o povo *Inỹ* não é diferente, pois fazem fortemente o uso das plantas para várias finalidades. Uma delas é a fabricação da *wetkana*, cuja matéria prima utilizada para confeccionar esse artefato é a fibra extraída do *itxòrò anõnati*. É extraído o pedúnculo que sustenta o fruto. A mãe que estava confeccionando a *wetkana* (saia) nos informou que,

EXCERTO 14 E*stou fazendo a wetkana do meu filho e do meu sobrinho, pois a mãe dele não sabe fazer e nem as irmãs dele, por isso eu estou fazendo e a minha filha que conhece o processo está me ajudando*. *Habexiru Karajá,* aldeia *Krehawã,* março de 2020.

Ainda enfatizou que devido a sua irmã não conhecer a técnica da confecção da *wetkana* (saia), ela estava confeccionando a de seu sobrinho também.

Durante esse período que ficamos na casa dessa senhora, ela estava ensinando sua filha que a auxiliava. Dessa forma, podemos afirmar que o processo de sistematização e difusão dos saberes e fazeres do povo estão sendo passados de geração a geração, como afirma Diegues (2001, p.31): "Conhecimento tradicional pode ser definido como o saber e o saber fazer, a respeito do mundo natural e sobrenatural, gerado no âmbito não urbano/industrializado e transmitido de geração a geração".

Nessa mesma perspectiva, D'Ambrósio (2007) vai nos dizer que:

> Conhecimentos e comportamentos são compartilhados e compatibilizados, possibilitando a continuidade dessas sociedades. Esses conhecimentos e comportamentos são registrados, oral ou graficamente, e difundidos e passados de geração para geração. Nasce, assim, a história de grupos, de famílias, de tribos, de comunidades, de nações (D'AMBROSIO, 2007, p. 22).

Os conhecimentos são difundidos e compartilhados na comunidade e também nas famílias. As técnicas de fabricação da *wetkana* são compartilhadas, a artesã se propõe a fazer a saia para o sobrinho, pelo fato de a mãe do rapaz não deter esse conhecimento. Dessa forma, as famílias compartilham técnicas e saberes. O processo é compartilhado e solidário, quando a mãe ou irmã não possui o domínio da técnica, outra pessoa da família, neste caso a tia se dispõe a confeccionar, dessa forma as demais meninas da família vivenciam o processo e dessa forma é compartilhado.

Os *Inỹ* da aldeia *Krehawã* compartilham os saberes e fazeres aprendidos com seus familiares na confecção dos artefatos, da tinta, na construção da casa do *Hetohokỹ* que, como já afirmado anteriormente, essa casa serve para abrigar os homens durante a cerimônia da passagem do menino para rapaz, nas roças e nos diversos rituais.

Ao confeccionar *wetkana* (saia), os homens extraem o pedúnculo que, segundo as mulheres *Inỹ* da aldeia *Krehawã*: "*É difícil de ser retirado, pois nas folhas dele, tem muitos espinhos, parecem folhas de abacaxi que vocês conhecem*".

Elas nos informaram que as plantas ficam em local de difícil acesso, em áreas alagadas. Nesse sentido, Carniello *et. al* (2010) afirma que entre as comunidades humanas e

de plantas são efetivadas relações no cotidiano da população com os seus respectivos locais de origem, e essas relações estão fortemente presentes na cultura do povo *Inỹ*.

O processo para confecção da *wetkana* (saia), conforme observamos, inicia-se com os pedúnculos extraídos (figura 26) nas margens do rio Araguaia em áreas alagadas, depois a casca é retirada. Em seguida, com o auxílio de um pedaço de madeira ou outro utensílio pesado que auxilie nesse processo, elas batem até a fibra se soltar, como podemos conferir na figura 27, em que as mulheres estão usando uma machadinha para auxiliar no processo de soltura da fibra.

Figura 27: Pedúnculos extraídos para confeccionar a *wetkana* (saia).



Figura 28: Mulheres *Inỹ* preparando a matéria prima para a confecção da *wetkana* (saia)



Fonte: Arquivo pessoal da autora, março de 2020.

Segundo a senhora *Habexiru Karajá*, a qual estávamos acompanhando no processo de confecção da saia, antigamente, as mulheres batiam até soltar a fibra do pedúnculo e colocava pra secar. Hoje elas molham e passam um pouco de sabão para facilitar o processo. Segundo ela, "*passando o sabão fica mais liso e fácil de mexer"*. Ao ser batido, ele solta a fibra e também um pozinho que "pinica". Ela afirmou que o sabão ajuda a não coçar a pele quando elas estão batendo.

Continuamos acompanhando o processo que não é demorado, mas segundo a senhora, esse processo demanda uma técnica especializada para que a fibra solte e possa ser manuseada na hora da confecção. Ao finalizar o processo de bater para soltar as fibras, estas são expostas ao sol para secar (figura 29).

Figura 29 a e b: Fibra extraída do *itxòrò anõnati* exposta ao sol para secar.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, março, 2020.

Ao secar, ela está pronta para ser manuseada. A *wetkana,* após estar pronta, é feito um cinto de fibra de *atehõ* com penas de aves, conforme figura 230. Na figura 30, a saia é confeccionada apenas com o cinto feito com a fibra do buriti e a fibra do *itxòrò anõnati*. As penas usadas na ornamentação da saia são retiradas de araras que são criadas pelos *Inỹ* nas aldeias. Vale ressaltar que as aves não são sacrificadas para que suas penas possam ser utilizadas.

Figura 30: Cinto da Watakana feito com fibra do buriti



Fonte: Arquivo pessoal da autora, março de 2020.

O cinto fabricado com a fibra, como podemos observar na imagem 30, é composto por duas cores, uma clara e outra mais escura. Esse processo de tingimento das fibras não foi relatado durante as observações, mas podemos perceber que, no cinto, há o grafismo do povo

que é uma figura geométrica que não tem uma matriz para ser copiada é um conhecimento próprio do povo. Eles sabem o momento exato de trançar as fibras, esse trançar vai dando forma às figuras geométricas. É uma trama complexa que exige concentração e que é elaborada na constituição de saberes, é um conhecimento muito elaborado.

Acompanhando o processo de sistematização e difusão de saberes entre as mulheres *Inỹ* da aldeia *Krehawã*, foi possível perceber que os saberes desse povo são difundidos entre os membros dessa comunidade. Esse processo me fez lembrar mais uma vez o que Amorozo (2002) destaca, que para a efetivação de uma pesquisa etnográfica faz-se necessário entender o "outro", o "diferente" familiarizando-se com as consecutivas modificações. É necessário também estranhar o que é familiar e se familiarizar com o que é estranho (ECKERT E ROCHA 2008, p. 2).

Esse ornamento usado pelos homens para dançar durante as festividades do *Hetohokỹ*, para mim, já era familiar, pois sempre participei de festividades como essa, como convidada, e em nenhum momento questionei como os ornamentos eram confeccionados, pois, para mim, era claro que era confeccionado com a fibra do buriti, como a maioria dos artefatos. Esse artefato que já er//a familiar para mim, me fez distanciar para que, assim, eu pudesse estranhar o que era familiar. Ao desenvolver esse distanciamento, pude perceber quantos saberes esse povo detém e a quantidade e qualidade de conhecimentos etnocientíficos que podem ser explorar na escola.

Para D'Ambrósio (1990), a Educação Indígena parte do princípio de que cada grupo social tem mecanismos próprios para gerar, sistematizar e difundir seus saberes, fazeres e conhecimentos às novas gerações. Nesse contexto, compreendem-se seus costumes, sua visão de mundo, as relações com os outros, com o meio e com a religião. Consequentemente, tudo isso acontece nos distintos ambientes onde os membros da comunidade se socializam na aldeia.

6.1.3. *Bdina, Wokohyny* e *Olyrena*

O resultado do modo de vida de uma comunidade tradicional pode ser compreendido como o saber tradicional do povo, constituído a partir do relacionamento com a biodiversidade na qual essa população está inserida.

Conforme afirma Silva (2005), os saberes tradicionais são resultados da pulsão da vida dos grupos culturalmente distintos.

> Os conhecimentos tradicionais nada mais são do que criações da mente, ou melhor, do intelecto coletivo ou cultural de um povo, provenientes do estreito relacionamento que possuem com a biodiversidade. Tais saberes tem uma aplicação prática extremamente visível, como, por exemplo, na fabricação de remédios, xampus, alimentos, adubos, inseticidas, dentre outros (2005; p. 89).

Nessa perspectiva, o povo *Inỹ* possui um estreito relacionamento com a biodiversidade, como podemos verificar na fabricação de tinta à base de *bdina* e outros processos dentro da comunidade, cuja fonte principal de material advém da Terra Indígena.

Participamos e observamos a dinâmica etnocientífica presente no ritual *Hetohokỹ* em outro momento, o da preparação da tinta à base do *Bdina*. Essa tinta está presente em todos os rituais celebrados na aldeia *Krehawã*. Ela é usada nos rituais, principalmente, na pintura corporal. Para cada grupo há um significado da pintura.

Para o povo *Inỹ* a pintura corporal é muito mais que uma alegoria, na concepção deles ela é considerada como uma roupa espiritual, representada na forma física, ou seja, dessa forma estão dando vida à espiritualidade nos momentos do ritual.

Durante nossas observações, em uma de nossas visitas, em várias residências, presenciamos em todas, sem exceção, as mulheres fabricando a tinta. Nesse momento, ocorre também sistematização, difusão dos saberes e técnicas praticadas por esse povo, especificamente, nessa comunidade indígena. Dessa forma, os saberes são passados de geração a geração por meio da observação.

A fabricação da tinta à base de *bdina* requer alguns passos. Na casa da família que acompanhamos o processo de fabricação, nos informaram que:

EXCERTO 15 *O processo da fabricação da tinta não é demorado, como já temos prática é rápido. Eu aprendi a fazer a tinta com a minha avó, que tinha muitos conhecimentos da cultura do nosso povo, eu aprendi muitas coisas que sei da nossa cultura com ela e minha mãe e eu ensino para as minhas filhas, pois não podemos deixar nossos saberes morrer. (Xirikeru Karajá, Aldeia Krehawã.* Março de 2020*).*

Partindo dessa perspectiva, as técnicas sofrem alterações ou longo dos anos, ou seja, as mulheres passaram a procurar técnicas que auxiliam na produção, elas passaram a utilizar novas técnicas para fabricar a tinta. Dessa forma, podemos afirmar que o povo usa a arte ou técnicas para conhecer ou explicar diversos contextos culturais (D'AMBROSIO, 1998). Essa técnica, ao longo do tempo, vai tomando novas formas, mas não sofre alterações no contexto cultural, e sim nas técnicas utilizadas para produzir a tinta que não interfere no resultado final.

Solicitamos que ela nos relatasse como sua mãe e avó fabricavam a tinta e ela nos

fez o seguinte relato:

EXCERTO 16 *Minha mãe e avó fazia a tinta tirando o bdina e depois elas ralavam. Como naquele tempo não tinha ralo, elas também faziam um ralo, ou parecido com um. Pegava um prego ou alguma coisa que fosse de ponta e furava um "flande" e depois ralava o bdina. (Xirikeru Karajá, Aldeia Krehawã.* Março de 2020*).*

Para D`Ambrosio, o conhecimento é gerado hierarquicamente.

> Inicialmente, considera-se o comportamento individual que implicitamente contém o processo de aprendizagem. A partir daí somos levados ao comportamento social que se desenvolve, evolui dentro do chamado processo educacional. Com isso, o comportamento social se complexifica, gerando o fenômeno cultural. É de fundamental importância para nós o comportamento cultural, que por sua vez dá origem por um lado às artes e às técnicas como, manifestação do fazer, incorporando à realidade artefatos e, por outro lado, as ideias, tais como mito, valores, ideologia, filosofia como manifestação do saber, que incorporam à realidade na forma de "mentefatos". São essas formas que se incorporam à realidade, os artefatos e os mentefatos que resultam da ação, e que se incorporam à realidade, vêm modificá-lo. Essa ação vai modificando a realidade, pela ação, pelo acréscimo a essa realidade, de fatos – artefatos – e "mentefatos", isto é, ele produz objetos, coisas e ideias, valores (D`AMBROSIO, 1986, p. 47).

Podemos observar no excerto 16, onde nossa colaboradora nos apresenta as técnicas utilizadas pelas mulheres *Inỹ* na fabricação da tinta que essa técnica é milenar. D'Ambrósio relata que esse comportamento individual implica no processo de aprendizagem que é gerado no momento em que a tinta está sendo fabricada. Dessa forma, o comportamento das mulheres gera o fenômeno cultural, que resulta em manifestações do saber.

Corroborando com essas duas manifestações culturais, Arte e técnica, Scandiuzzi (2003, p. 383) vai nos dizer que "são complementares no processo de aprendizagem e que corresponde à invenção e à imitação, respectivamente". Com isso, percebemos que a cultura continua a sistematizar e difundir seus conhecimentos, mas também desenvolve técnicas muito elaboradas e complexas para facilitar e auxiliar na pulsão da vida. Um exemplo que presenciamos foi em uma residência onde a mulher não ralou o *bdina* e sim bateu no liquidificador. São técnicas que facilitam a produção da tinta, segundo ela. Ou seja, que tem uma forte resiliência na relação com o meio em que vivem, especificamente no processo de fabricação da tinta.

Para o processo de fabricação da tinta, os *Inỹ* utilizam itens extraídos da natureza, como podemos perceber na fala da nossa informante:

EXCERTO 17 *Usamos o bdina verde, um pedaço do ixararina, colocamos para queimar e usamos a casca depois que ela virar carvão e depois mistura com o bdina ralado. (Xirikeru*

Karajá, Aldeia Krehawã. Março de 2020*).*

O carvão feito da árvore *ixararina* é misturado com o *bdina* para assim fixar a cor preta. Quando eles usam carvão de qualquer árvore, a tinta sai da pele com facilidade, porém, quando utiliza o carvão da madeira ideal, a duração da tinta à base do *bdina* pode chegar a durar duas semanas.

Bdina é uma árvore nativa do Brasil que pode chegar de 10 a 13 metros de altura (ESTRELLA, 1995) e conhecida popularmente de Genipapo. O fruto, quanto está verde, produz, por meio do processo de oxidação, um corante na cor azul-escuro que possui um alto poder de fixação, ou seja, possui um forte poder de nódoa.

Para o preparo da tinta, de acordo com nossas colaboradoras, deve ser recolhido o fruto ainda verde. Após essa coleta, os frutos são ralados (figura 31) e colocados em um recipiente. Depois é adicionada a cinza da *ixarunina* (figura 32, uma árvore da qual as mulheres da comunidade cortam um pedaço do caule, retiram a casca, que é bastante espessa, e coloca para queimar, após maceram essa casca que virou carvão e adiciona ao *Bdina* já ralado e umedecida pelo próprio líquido do fruto.

Figura 31: *Bdina* sendo ralado



Figura 32: Adicionando carvão ao *Bdina* ralado



Fonte: Arquivo pessoal da autora, março de 2020.

Para o preparo do carvão ideal para a fabricação da tinta, é retirado o caule da árvore *ixarunina* e extraída a casca (figura 33) e depois é colocada em um recipiente e ateado fogo, para que essa casca possa queimar e assim transformar-se em carvão e, posteriormente, ser adicionado ao *bdina* ralado. Há outra forma de fabricação da tinta que também presenciamos

nos momentos de observações e vivências no ritual *Hetohokỹ.* Nesse processo, o caule da árvore é levado ao fogo, depois retira a casca já queimada, macera e a adiciona ao *bdina*. Na imagem 34, apresentamos a tinta pronta

Figura 33: Caule do Ixarunina sendo cortado para preparar a tinta



Figura 34: Tinta a base de jenipapo pronta.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, março de 2020.

O *Bdina* é um fixador natural, ele fixa a cor preta do carvão formando a coloração desejada da tinta. Segundo as mulheres da comunidade *Krehawã,* a durabilidade da tinta na pele se dá pela presença do carvão que é adicionado ao *bdina*. Lembrando que não é qualquer carvão. É o carvão confeccionado a partir da casca da árvore *ixarunina,* como já relatado anteriormente.

Antigamente a fabricação da tinta era realizada apenas pelas mulheres. Nos dias atuais, os homens também realizam o preparo. Mas vale lembrar que a pintura corporal também é realizada por alguns homens, uma vez que as mulheres não podem entrar na casa dos homens, assim, eles ficam responsáveis pelas pinturas nesse espaço exclusivo para eles.

A tinta à base de *bdina,* antigamente, segundo os anciãos, era utilizada na pintura corporal por todos da aldeia, não somente em dias de festa, como acontece nos dias atuais. Essa tinta também é utilizada para pinturas em artefatos ou em objetos que compõem o conjunto de artefatos do povo *Inỹ.* Vale lembrar que a tinta, para realizar as pinturas desses artefatos, tem propriedades de uma outra árvore que é adicionada, diferenciada da que é usada na pintura corporal, ou seja, a madeira usada para fazer o carvão varia dependendo do tipo de pintura.

Dessa forma o grafismo identifica o povo, portanto tem grande importância para o povo. Essa arte tem origem na natureza e é usada quando aconteciam as guerras contra outros povos indígenas e também em cerimônias. Nos dias atuais, seu uso é mais frequente quando acontece alguma cerimônia dentro da aldeia, mas somente no ritual *Hetohokỹ* que presenciamos todos os membros da comunidade e visitantes de outras comunidades realizando a pintura corporal. Pois este é um dos itens que faz parte do ritual.

A pintura corporal é uma forma de identificação visual, pois cada faixa etária e gênero utiliza uma pintura específica. Sendo assim, pode-se perceber, por meio da pintura, as mulheres que são solteiras, casadas, moças ou as meninas que ainda não se tornaram moças. Ela também identifica os homens, como por exemplo, os *jyrè* usam uma pintura, os homens e rapazes outra.

Durante as observações na casa da família responsável pelo ritual, presenciamos o processo de fabricação da tinta. A avó do *jyrè* nos informou que ela estava pronta para cerimônia, já havia feito sua pintura. Mas segundo ela, a sua pintura era "feia", e nesse momento questionamo-la porque ela se referia àquela pintura como feia e ela nos disse que:

> ***EXCERTO 18*** *Essa pintura é do tucunaré, somente duas listas nas pernas e nos braços, pinto assim por que sou casada e, dessa forma, os homens saberão que sou casada, só de olhar para a minha pintura. (*Depoimento da senhora *Werikó Karajá, Aldeia Krehawã (março de 2020).*

Nessa perspectiva, podemos dizer que a pintura corporal do povo *Inỹ* é uma linguagem que difunde informações aos membros da comunidade de maneira que somente membro desse povo pode fazer a sua leitura, como por exemplo, o "feio", adjetivo utilizado pela avó do *jyrè,* só produz esse sentido que *Werikó Karajá* expressou, somente para membro do povo *Inỹ*. Ela nos relatou ainda que, para a cultura, essa é uma forma de demonstrar para os demais membros que aquela mulher é comprometida. Todos os grupos dentro da aldeia usam a pintura corporal. Mas para cada faixa etária há uma pintura específica.

Há três tipos de tintas utilizadas por esse povo: amarela, vermelha e preta.

- Amarela é extraída da *Olyrena,* a tinta é extraída da raiz dessa planta e, geralmente, é utilizada para realizar pinturas em madeira;
- Vermelha é feita do *Waryny,* é utilizada para pintar adornos feitos de algodão, cerâmicas, artefatos em madeira etc;
- Preta é extraída do *bdina* é considerada a principal tinta, devido ser usada

para a pintura corporal.

Há duas formas de preparo da tinta preta, uma delas já apresentamos anteriormente, a outra é exclusiva para pintar os artefatos. Essa última é extraída da árvore chamada *wyryraworona* e não deve ser utilizada para a pintura corporal, podendo causar alergia no corpo.

Diegues (1997) afirma que esse modo de ocupação do espaço caracteriza-se pela utilização comum de determinados recursos e existem em comunidades tradicionais com forte dependência face ao uso de recursos naturais renováveis. Esse autor, ainda afirma que o modo de vida dessas populações tem garantido a proteção ecológica de ecossistemas florestais ou aquáticos avaliados como de importância fundamental para a conservação diversidade biológica e cultural.

Durante todo o período de observação que realizamos, percebemos que poucos jovens utilizam a pintura no dia a dia na comunidade. Somente no dia do ritual *Hetohokỹ* que todos os membros da comunidade estavam pintados. Dessa forma, podemos dizer que a comunidade da Aldeia *Krehawã* possui um forte processo de valorização dos saberes culturais e que envolvem sistematicamente todos os jovens que já não têm interesse em fazer uso da pintura no cotidiano da aldeia. Sendo assim, o processo de sistematização e difusão dos saberes etnocientíficos é difundido intensamente entre as gerações.

Já a tinta vermelha é utilizada para pintar adornos feitos de algodão, cerâmicas, artefatos em madeira etc. Durante as observações *in loco*, foi nos relatado que essa tinta é produzida à base de *Wokohyny*, o urucum. Vários quintais da comunidade possuem urucunzeiro, sendo que, quando os frutos estão vermelhos, é sinal que estão maduros e podem ser coletados para iniciar o processo de fabricação da tinta.

Esse processo de fabricação da tinta à base de urucum não foi vivenciado durante as observações, mas foi nos relatado como se dá o processo de fabricação da tinta à base de *Wokohyny*. Ao iniciar os relatos, a nossa informante já foi afirmando que esse processo é o mais difícil.

EXCERTO 19 *Minha mãe colhe Wokohyny quando estão vermelhos ou quase secando, depois descasca, coloca um pouco de água para amolecer e soltar a tinta fácil. Pega os caroços e passa em uma peneira até eles ficarem bem branquinhos. Aí coloca em panela de ferro grossa, deixa ferver em fogo médio, deixa o dia todo. Vai mexendo, quando estiver soltando do fundo da panela acrescenta a baba do Dùù. Para ficar cheiroso, minha mãe disse que pode colocar a resina do Kowoji*. (Depoimento da senhora *Marralaru Karajá*, Aldeia *Krehawã*. Fevereiro de 2020).

Podemos observar no relato da nossa interlocutora que o processo de extração da tinta à base de *Wokohyny* é um processo que demanda tempo e atenção. De acordo com os relatos, o processo que ocorre é a evaporação da água e, consequentemente, esse processo aumenta a densidade da mistura. O fogo alto, ou seja, se aquecer muito a evaporação da água se dará rápido e o processo pode não ter o resultado esperado. Por esse motivo, é necessário um fogo brando e que fique mexendo a mistura enquanto ela ganha a consistência desejada. A "*baba do Dùù"* que a informante refere serve para ajudar na consistência desejada da mistura e, com isso, seja possível que, depois de pronta, se faça uma "bola de tinta" compacta (figura 35).

Figura 35: Tinta de *Wokohyny* pronta, bola compacta.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, fevereiro de 2020.

Nesse processo de extração de pigmentos, o açafrão é a base da tinta amarela que o povo utiliza para pintar artefatos de madeira, como bonecas, canoas, remos. Nossa interlocutora *Marralaru Karajá* ainda nos relatou que o processo para a fabricação da tinta de *Olyrena* é fácil, ela relatou que:

> ***EXCERTO 20*** *Rala a batata do açafrão, e depois coloca de molho, só um pouco de água não precisa ser muito. Deixa lá descansando até soltar a tinta. Os antigos não tinham ralo, eles amassavam a batata com pedra, minha avó tinha uma pedra na qual ela usava para essas coisas. Os antigos falavam que essa tinta era boa para passar na pele e ela ficava mais clara, branca.* (Depoimento da senhora *Marralaru Karajá. Aldeia Krehawã*. Fevereiro de 2020).

Os anciãos relataram ainda que antes essa tinta também era usada para passar no

corpo e, segundo eles, com essa tinta a pele mudava de cor e ficava mais clara. *Marralaru* é bem enfática ao relatar que acredita nessa história.

EXCERTO 21 *Eu acredito na tinta de urucum, que usa até hoje para limpar a pele dos bebês recém-nascidos, meus netos eu fiz esse processo e deu certo.* (Depoimento da senhora *Marralaru Karajá. Aldeia Krehawã*. Fevereiro de 2020).

A prática de limpar a pele dos bebês recém-nascidos utilizando a tinta à base de urucum era usada antigamente de acordo com *Marralaru* As anciãs usavam essa técnica para que os bebês ficassem com pele limpa após o nascimento. Nos dias atuais, somente algumas anciãs ainda fazem o uso dessa prática.

O processo de fabricação da tinta *Wokohyny*, há necessidade de levar ao fogo, é necessário aguardar o pigmento da cor amarela soltar-se da batata do açafrão. Segundo nossa colaboradora, esse processo é realizado pela maioria das mulheres da comunidade. Essa tinta é utilizada para pinturas em artefatos.

Nesse aspecto é notório o quanto o povo *Inỹ* vive em harmonia com a natureza, e isso é devido ser dela que eles extraem suas tintas naturais, matérias primas para confeccionar seus artefatos, para fabricar canoas entre outros.

O povo *Inỹ* utiliza a flora para diversos fins, como ficou muito explicito nessa pesquisa. Entre elas alimentação, artefato, medicação e outros. Compreendemos que as formas de utilização da flora e fauna demostra a harmonia do povo com o meio.

6.1.4. *Tóó*

O processo da extração e translado do *tòò* até chegar ao *ijoina* (pátio onde acontece a cerimônia), onde ele é levantado e só é retirado quando encerra o ritual, envolve toda a comunidade. Assim como acontece na maioria dos eventos realizados nesse ritual.

Os homens saem para cortar o *tòò* e é uma alegria para as famílias dos *jyrè*. Esses dias demonstram que antecedem o ápice do ritual está próximo. Na atualidade, é utilizada a moto serra para derrubar a árvore. Antes, segundo relatos do avô paterno do *jyrè*, senhor *Gilberto Karajá,* que é considerado o responsável pela festa, esse processo era feito somente com machado. Ao ser questionado como era realizado esse processo antes da existência dessa ferramenta ele relata que:

EXCERTO 22 *Meu avô me disse que antes os homens inỹ faziam suas armas, faziam machado de pedra com cabo de madeira. E com o machado que os homens faziam, eles cortavam o tòò dentro mata. Era muitos dias até conseguir derrubar, mas era muitos homens que ajudava a cortar.* (Depoimento do senhor *Gilberto Karajá, Aldeia Krehawã*, fevereiro de 2020).

O local de onde o *tòò* é extraído é uma área alagada e, muitas vezes, o corte da árvore é realizado mergulhando. Segundo relatos, nos dias atuais, estão mais fáceis, em apenas um dia eles conseguem derrubar o *tòò*, que é nativo. Antigamente eles levavam semanas para conseguir cortar ele embaixo da água.

Os *Inỹ* concebem a natureza como responsável pela vida. Para eles, ela é criadora de definições e é conduzida pelas mesmas normas de alianças, parentescos e pela harmonia social com os seus habitantes.

> A relação que o meio estabelece com os seus habitantes será tão harmoniosa quanto recíproca e revelará sempre um questionamento, uma declaração ou – intencionalmente citada por último – uma resposta à própria ação que estes habitantes desenvolvem quando criam ou reproduzem modos de viver e de interagir com o outro e com o meio. (SEVERINO-FILHO, 2010, p. 64).

No decorrer desses dias que vivenciamos o processo de retirada do *tòò* da mata, os homens retornaram para a aldeia, visivelmente cansados, devido ao grande esforço físico. Por ser uma aldeia pequena e ter poucos homens, esse trabalho torna-se mais difícil. De acordo com o Senhor *Gilberto Karajá,* eles conseguiram derrubar o *tòò* dentro da mata, mas não conseguiram tirá-lo de dentro. Ao relatar esse acontecimento, o silêncio tomou conta do momento. Percebemos que o silêncio era devido à preocupação de não conseguirem realizar todo o processo a tempo para o dia que os visitantes iriam chegar à aldeia, ou seja, o ápice da festa.

De rabetas[8] e voadeiras, os homens retornam para o outro lado do rio, no dia seguinte, onde se encontrava o *tòò* dentro da mata. Alguns homens da aldeia Fontoura que fica localizada no Estado do Tocantins, do outro lado do rio, vieram para ajudar os homens dessa comunidade na retirada do *tòò*. Além desses, alguns não indígenas também foram ajudar.

Ao final do dia, o cansaço era visível e a frustração de não conseguir trazer o *tòò* que era grande. A bisavó materna do *jyrè* ficou muito triste, era visível o descontentamento. Segundo ela.

[8] Rabeta é uma embarcação que navega pelas águas de rio, é mais leve que a voadeira.

EXCERTO 23 *Não é bom deixar o tòò para trás, no tempo dos antigos, não acontecia isso, eles iam e só retornavam para aldeia após conseguir trazer.* (Depoimento da senhora *Diva Karajá, Aldeia Krehawã*. Fevereiro de 2020).

Ela afirmou que, quando acontece isso, "*pode dar azar na festa"*, ou seja, alguma coisa pode não dar certo. Ao ouvirmos a fala da bisavó materna, questionamos em que estágio estava o processo de retirada do *tòò* e, de imediato, fomos informadas pela avó materna que no outro dia conseguiriam trazer para a aldeia.

Percebemos que os *Inỹ* estavam em silêncio, ao retornarem para a aldeia onde estava o *tòò*. Sendo que, no primeiro dia que os homens saíram para a extração do tòò, todos foram e voltaram cantando músicas na língua materna. Com ajuda de mais homens não indígenas, o *tòò* chega ao porto da aldeia *Krehawã*. Os cânticos dos homens anunciavam que tinham conseguido encerrar essa etapa. Mulheres, crianças e anciãos da aldeia se deslocam para as margens do rio, a felicidade e entusiasmo eram perceptíveis. A avó materna chora de felicidade, pois, segundo ela:

EXCERTO 24 *Toda a família estava apreensiva de não conseguir realizar todas as preparações para o ritual a tempo, seria uma vergonha para a família e toda a comunidade*. (Depoimento do senhor Nilva We*rikó Karajá, Aldeia Krehawã*. Fevereiro de 2020).

Durante esses três dias de ritual, as famílias dos *jyrè* mandavam para a casa grande comidas para os homens: café da manhã, almoço e, ao chegarem à aldeia, antes de irem para as suas residências, jantavam na casa grande.

Para cortar o *tòò* os homens usaram um moto serra e, ainda no local, retiraram todas as cascas. Para retirada do *tòò* de dentro da mata, os *Inỹ*, com ajuda de alguns não indígenas, colocaram troncos de árvores menores embaixo do *tòò* para facilitar o deslocamento, pois segundo o tio do *jyrè*, o peso do *tòò* e o número reduzido de homens dificultava transladar o tronco para a aldeia. Dessa forma, utilizam técnicas muito sofisticadas para realizar o trabalho de maneira que não foi preciso dispor de muita mão de obra, pois a forma com que o *tóó* é colocado sobre esses paus roliços proporciona um deslizamento com uso de pouca força para realizar o trabalho. (Figura 35)

Figura 36: *Tòò* pronto para deslizar sobre os paus triangulares



Fonte: Arquivo pessoal da autora, fevereiro de 2020.

Devido à área de atrito entre os troncos de "formatos triangulares" (Fig. 35) e o *tóó*, essa condição proporciona que ele seja deslocado com pouca força. O fato de os troncos triangulares serem apoiados no chão auxilia para que somente o *tóó* seja movimentado. Isso não aconteceria se os troncos de apoio tivessem o formato cilíndrico. Graças a todos esses saberes relacionados à força e atrito do povo *Inỹ*, eles conseguem levar o grande mastro, o *tóó*, até o local onde ele deve ser levantado.

Figura 37: Alguns dos Processos de extração e retirada do *tòò* (mastro de dentro da mata e do rio Araguaia).

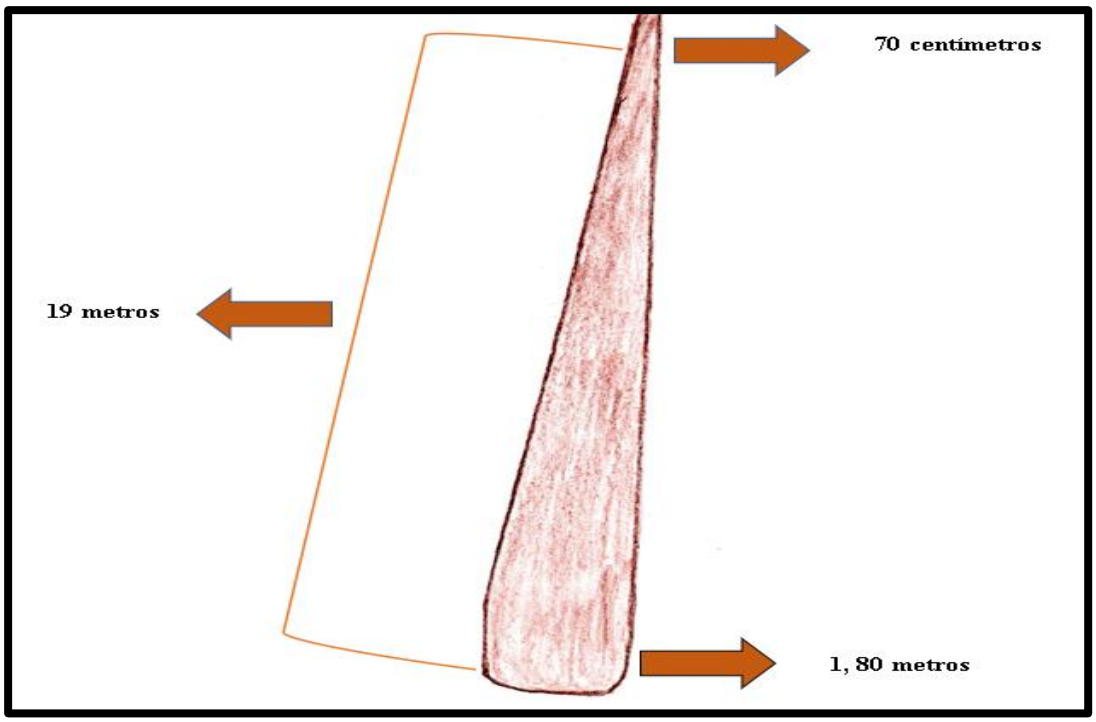


Fonte: Arquivo pessoal da autora, fevereiro de 2020.

Já quando o grande mastro, o *tóó*, está na beira do rio, ou seja, já o tiraram de dentro da mata, ele é amarrado nas voadeiras, rabetas e é rebocado pelo rio até ao porto que fica em frente à aldeia. Mas essa técnica só é possível de ser executada graças à sapiência do povo *Inỹ*, pois sabem que, para que isso aconteça, a madeira tem que ser de pouca densidade, ou seja, tem que ser mais porosa e é esse um dos motivos de escolher *teriò* para essa finalidade no ritual. Sendo assim, esse tronco não fica imerso e, com isso, a força exercida pelas dezenas de canoas e canoeiros, hoje substituídas pelas voadeiras e rabetas, é o suficiente para rebocar o tronco até o porto da aldeia.

O *tòò* extraído para essa edição do ritual, que foi colocado no centro do *ijoina*, media 19 metros de comprimento, 1,80 m de circunferência na base mais grossa e 70 cm de circunferência na base mais fina, que fica no alto, conforme figura 37.

Figura 38: Desenho demostrando as espessuras e comprimento do *tòó*



Fonte: Arquivo pessoal da autora, março de 2020.

Mesmo tendo toda uma técnica desenvolvida para executar essa tarefa de transladar esse tronco e a retirada do *tòò* de dentro do rio, é angustiante presenciar a cena. Presenciar esse momento nos trouxe uma sensação de impotência e angústia, devido essa atividade ser somente masculina e percebermos que os homens exaustos, e o que poderíamos fazer era somente acompanhar as mulheres, crianças e os anciãos e prestigiar o momento.

Depois de muito empenho e persistência, conseguiram retirar o *tòò* da margem do rio com o auxílio de uma retroescavadeira[9]. O porto estava lotado de pessoas, vários homens cantavam e quando conseguiram retirá-lo e levá-lo ao local onde ele seria levantado, todos aplaudiram. Foi um momento para todos nós de alívio e de certeza de que os espíritos sempre estão auxiliando em todos os ritos que acontecem.

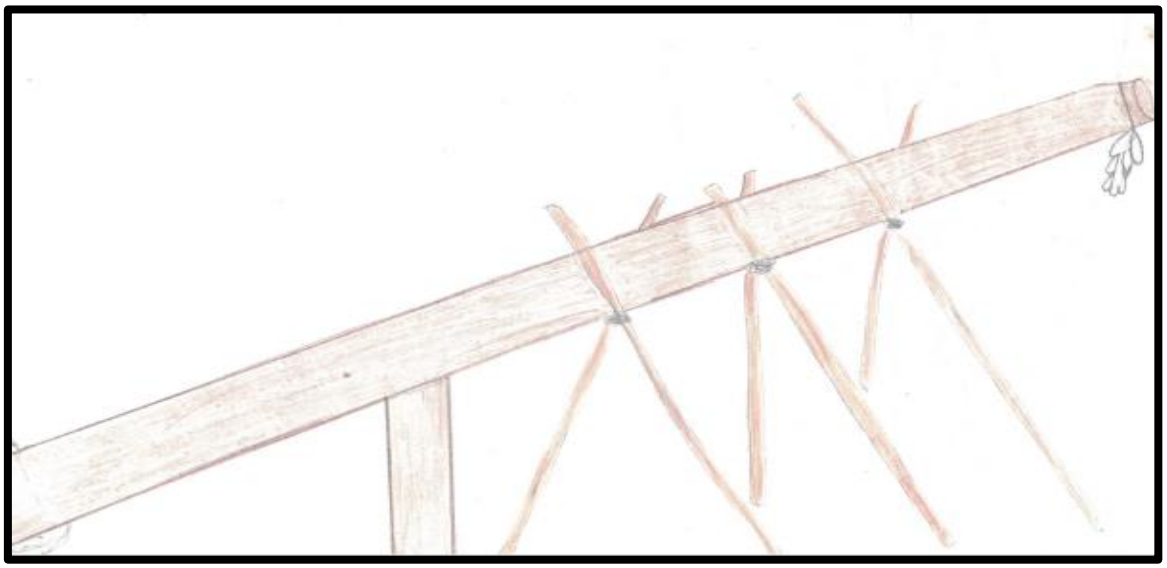
A distância da margem do rio ao centro do *ijoina* é de aproximadamente uns 200 metros. Quando esse processo foi encerrado, o dia já tinha chegado ao fim e a noite chegava. Sendo assim, os homens retornaram para as suas residências com um sentimento de dever cumprido. Com o anoitecer, o mastro não foi levantado, pois todos estavam muito cansados e a noite dificultava a realização do trabalho de levantamento do mastro.

Sendo assim, retornamos, juntamente com os demais membros da família dos responsáveis pelo *Hetohokỹ* para as residências e nos juntamos a eles no pátio da casa. O céu estava estrelado e, apesar de todo o cansaço, os homens, mulheres e crianças sorriam. Ficamos por algum tempo presenciando a felicidade daquela família e, ao mesmo tempo, a preocupação de como iriam levantar o mastro no dia seguinte nos invadia. Com esse clima de preocupação, a avó materna do *jyrè* explicou que:

> ***EXCERTO 25*** *Antigamente os homens levantavam o tòò com auxílio de madeiras, que eram cruzadas umas nas outras e assim fazia uma espécie de calço, ou seja, um suporte apara o tòò, esse calço era aumentado à medida que ele fosse sendo levantado, esse processo era mais fácil devido o grande número de homens que se tinham naquela época nas aldeias* (Depoimento da Senhora *Wehikó Karajá, Aldeia Krehawã*. Fevereiro de 2020).

[9] Máquina de terraplenagem equipada com uma pá carregadeira (caçamba) montada na frente e uma pequena concha (caçamba) na traseira do veículo.

Figura 39: Esquema de como era o levantamento do *tòò*



Fonte: Arquivo pessoal da autora, março de 2020.

Durante as rodas de conversas que aconteciam logo após a chegada dos homens que estavam extraindo o *tòò* dentro da mata, muitas informações a respeito das técnicas nos eram reveladas. A bisavó do *jyrè* nos informou que, antigamente, o *tòò* era cortado embaixo da água, com auxílio de um machado. Ao questionarmos como era antes do povo conhecer essa ferramenta, ela nos disse que fabricavam suas próprias ferramentas com auxílio de pedras bem afiadas.

Para o levantamento do mastro no centro do *ijoina* eram utilizadas técnicas próprias do povo, como podemos observar na figura 38. Nessa imagem, podemos ressaltar como era realizado esse processo.

Nos dias atuais, eles contam com auxílio de maquinários, cedidos pela prefeitura municipal de Luciara ou por pessoas da comunidade luciarense que têm maquinários. Nessa ocasião, para levantar o *tòò* foi necessário retroescavadeira e uma caçamba para auxiliar. O buraco cavado para sustentar o *tòò* é de aproximadamente dois metros e meio a três metros de profundidade.

Ao ser levantado, os homens colocam dentro do buraco pedras de médio e grande porte para ajudar na sustentação. Esse mastro servirá para uma competição entre aldeia visitante contra a aldeia que está sediando a festa. Segundo os *Inỹ*, se a aldeia que está sediando deixar os visitantes derrubar o *tòò*, os visitantes podem tomar medidas mais severas para com os homens da aldeia que sedia a festa.

Eles relatam um fato que aconteceu na aldeia Santa Isabel em que a aldeia visitante

derrubou o *tòò*. Na cultura *Inỹ,* é considerado uma vergonha para toda a comunidade, pois o *tòò* não pode cair. Se ele cair, a aldeia é considerada fraca ou que fracassou.

Segundo Toral (1992), o *tòò* estabelece uma ligação vertical com todos os níveis cosmológicos. Ele é extraído de um local alagado e é cortado debaixo da água. Com isso, podemos relacionar esse fato como o mito de origem do povo. Como já mencionado anteriormente, ao ser extraído, ele é levado pelo rio e depois é levantado ao centro do *ijoina*. Ao ficar na vertical, tem sua ponta direcionada para o céu, sendo o céu considerado pelos *Inỹ* como o destino ideal para o povo. Ainda, de acordo com o autor, o céu é o local onde vivem os mais notáveis seres que já existiu na terra, e é o destino acessível apenas aos *hàri* ou aos seus queridos.

6.2. Alimentação tradicional

Figueiredo e Barros (2016) afirmam que a relação que determinados povos tradicionais constituem com o meio em que vive, ou seja, com a natureza é mais que atividades de sobrevivência, implica, além disso, em relações de dimensão mística e espiritual, até mesmo as práticas relacionadas à comida.

Desse modo, o povo *Inỹ* sempre procurou viver em harmonia com a natureza. Há muito tempo, eles retiram da natureza seu sustento, por meio da caça, pesca e coleta de frutos silvestres. A alimentação do povo apresenta distintos pratos típicos, receitas que atravessam gerações e são mantidas e preservadas dentro da cultura alimentar.

O Araguaia estabelece o eixo de referência mitológica social e cultural desse povo, como atesta o mito de origem. Grande parte do sustento material e físico dos *Inỹ* é oriundo desse rio e de seus afluentes com suas espécies. O curso do rio Araguaia tem firmado o povo onde estão até os dias de hoje (LIMA, 2010a).

Partindo dessa perspectiva, observamos que a alimentação cultural, que também faz parte dos rituais, e que, nessa ocasião, ao vivenciarmos o preparo de alguns alimentos tradicionais que são consumidos durante a celebração do ritual *Hetohokỹ,* vimos que a tartaruga e peixes são de suma importância para alimentação e são preparados durante o ritual, sendo esses alguns dos principais alimentos culturais do povo.

Voltamos ao princípio de que o rio Araguaia tem uma forte ligação com o povo, devido ser dele que vem a origem desse povo e é, também, dele que alguns alimentos culturais são retirados. Nesse sentido, Lima (2010) destaca que as diversas relações com o rio, aos

poucos, estabeleceram relações semelhantes presentes no modo de vida indígena. Assim, "mais que sustento, o rio Araguaia representa, para eles, a origem do povo e a extensão da própria vida e o mito de origem Karajá, aponta um vínculo forte entre território e cultura, território e produção da vida." (LIMA, 2010, p.11).

De acordo com o professor e liderança da aldeia *Krehawã, Celio Kawinã*, o povo *Inỹ,* no princípio, não cultivava seus alimentos. Ele nos relatou o mito *Takinahakỹ-My Ijyky* (História da estrela d'alva) que deu origem às roças.

O povo Inỹ só se alimentava de hanarurà (batata) e Haté (frutas). Havia um casal que tinha três waritxoré (filhas), o waha (pai) casou uma delas com um budué (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 casar com ela, a estrela Takiná ouviu o pedido e veio na madrugada até a Ijadokoma (moça) só que ela não gostou dele, devido Takiná aparecer em forma de matukahi (velho), ele ficou com muita vergonha e triste e sua irmã Imahyru ficou com muita dó de Takiná e decidiu que casaria com ele.

Imahyru ficou botó (grávida), e Takiná sempre saia para o mato sozinho e falava para que ninguém fosse atrás dele, Kuladú (criança) já estava crescida e ele continuou indo pro mato sozinho, um dia a criança ficou chorando e Imahyru o pegou e saiu atrás de Takiná e viu ele na beira do berohokỹ (rio Araguaia) tirando as vestimentas sagradas, ao retirar as vestimentas, Imahyru visualizou um hãbu (rapaz) muito iruxerare (bonito) e ele já tinha feito hawó (canoa) narihi (remo) e já estava na béé (água), já tinha confeccionado também cocar, lahetô e outros enfeites.

Já havia plantando também uma woru (roça) grande na beira do berohokỹ e tinha plantando milho, mandioca, batata doce, banana, inhame, amendoim e abóbora. Takiná ficou com vergonha e queria vestir a vestimenta de matukari, sua esposa disse que queria ele daquele jeito Inytymyra (jovem) e voltaram pra casa.

Sua cunhada quando viu ele iruxerari (bonito) quis pentear seu cabelo (namorar) mais 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, caçar, fazer construir casas a fazer machado, faca e lança de pedra.

Os dias eram mais curtos naquele tempo, 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.

Para resolver o problema Takiná saiu e fingiu que estava morto e veio vários rara (urubu), então ele pediu ajuda para o rara rei que voou até o biburawetky, passou por três estrelas como Takiná havia explicado e encontrou o Txuu e bateu em um de seus joelhos, assim com o joelho machucado ele andava mais devagar e os dias ficavam mais longos.

Depois que Takiná ensinou tudo o que nosso povo necessitava saber para sobreviver pegou sua wahawyy (esposa) e seu wariore waritxore (filho pequeno) e foram embora de

volta para o biurawetyy (céu). O que nós Inỹ sabemos e aprendemos com nossos antigos, vamos ensinando para nossos filhos e netos. Ao olharmos para o biurawetyy podemos vê as três estrelas juntas mais brilhantes, que são a família de Takiná e seremos sempre agradecidos por tudo o que ele ensinou ao nosso povo. (Kawinã, aldeia Krehawã 2020).

De acordo com com a narrativa do nosso depoente, todos os alimentos culturais com que os *Inỹ* se alimentam sua forma de cultivar foi ensinada por *Takinã*. Ele ensinou também a caçar e a pescar. Lembrando que vários alimentos industrializados foram introduzidos devido ao contato próximo com a cultura do não indígena.

Durante o período de imersão, a *kotuni* foi o alimento que mais observamos sendo preparado, dando origem a vários tipos de pratos. Ela pode ser assada (figura 38) ou cozida Quase todas as partes desse animal são utilizadas na alimentação.

Figura 40: *Kotuni* assada no casco



Fonte: Arquivo pessoal da autora, setembro de 2019.

A *Kotuni*[10] assada é servida no casco, abre a parte ventral do casco, e a carne vai sendo retirada e adicionando somente sal e farinha. Na falta desta, é servido o arroz.

EXCERTO 26 A*s crianças reclamam quando não tem farinha, pois gostam muito, às vezes comem somente com arroz, quando falta a mistura". (*Depoimento da senhora *Marralaru Karajá, Aldeia Krehawã.* Setembro de 2019).

A farinha é um alimento secular e faz parte da alimentação do povo, é adicionada, ao peixe, tartaruga, arroz, carne bovina e de caças, entre outros. Podemos confirmar essa

[10] A tartaruga, conhecida na língua materna como kotuni, é da espécie *Podocnemis expansa*.

informação no mito *Tainahakỹ*, que demostra o princípio da fabricação da massa à base de mandioca, que mais tarde deu origem à farinha de mandioca.

Durante a nossa imersão, vivenciamos o preparo do *Breti*. Fomos convidados para o almoço na residência da senhora *Claudina Marralaru* e, além do almoço, ela nos convidou para acompanhar o preparo, pois, para ela, é uma satisfação compartilhar os saberes e fazeres culturais do seu povo. A base desse alimento é a *Kotuni*. Para o preparo, *Marralaru* nos informou que:

> ***EXCERTO 27*** *Limpa o casco, retira toda a carne branca que fica no lombo, depois leva o casco ao fogo e em seguida coloca o lombo cortado dentro do casco, nas bordas é colocado farrinha de puba, a base de mandioca, para evitar que o caldo que é formado ao cozinhar derrame. (*Depoimento da senhora *Marralaru Karajá, Aldeia Krehawã.* Setembro de 2019).

Depois de pronto, mistura a farinha das bordas e se precisar coloca mais, até ficar igual farofa. Segundo a nossa depoente, quando está pronto é misturado um pouco de sal. *Marralaru,* ainda nos informou que, nos dias atuais muitas famílias usam outros temperos para finalizar o *Breti*, mas ela prefere manter a tradição:

> ***EXCERTO 28*** *Minha mãe preparava dessa forma para mim e meus irmãos e dessa forma eu preparo para as minhas filhas e netos. Já preparei o breti com os temperos dos tori (não indígenas), mas minhas filhas e meus netos não gostaram.* (Depoimento da senhora *Marralaru Karajá, Aldeia Krehawã.* Setembro de 2019).

Nas imagens 41a e 42, podemos observar como é realizado o preparo deste prato. Na figura 40a, a carne que fica no lombo da *Kotuni* está cortada em pequenos pedaços e adicionada na parte ventral do casco do animal. Na imagem 40b, apresentamos o *breti* pronto para ser servido. Esse alimento foi compartilhado em cima da *bkyre* (esteira) e deu pra alimentar 15 pessoas.

Figura 41: a) Lombo preparado no casco ventral da *Kotuni*



Figura 42: b) *Breti* pronto para ser servido



Fonte: Arquivo pessoal da autora, setembro 2019.

Esse alimento tradicional é consumido durante o ritual por todos da comunidade. Há distintas formas de preparo do *breti*, a forma de preparo depende da comunidade. Há comunidades que preparam esse prato adicionando junto os miúdos da *Kotuni*.

O *bororò* é um alimento cultural que também tem como principal ingrediente a *kotuni*. Uma das diferenças deste para o breti é a forma de preparar, o casco dorçal, que é levado ao fogo, o preparo é mais homogêneo (figura 43).

Figura 43: *Bororò* sendo preparado



Fonte: Arquivo pessoal da autora, setembro de 2019.

O *bororò,* para seu preparo, deve ser utilizado o lombo da *kotuni*. Ele se distingue do *breti* devido ser adcionado, junto no casco, a gordura do animal. À medida que vai cozendo vai adicionando farinha, até ficar homogêneo, tipo uma sopa, conforme figura 43.

Figura 44: *Bororò* pronto para ser servido.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, setembro de 2019.

Todos os alimentos culturais, que têm como base a tartaruga, é adcionado ao seu preparo somente o sal, como relata a nossa depoente, devido muitos *Inỹ* dessa comunidade não fazer uso de temperos em diversos alimentos. O povo, antes de ter acesso ao sal de cozinha usado pelos não indígenas nos alimentos, alguns utilizavam um capim para extrair o sal, ou algo que podemos dizer que tinha a mesma finalidade.

EXCERTO 29 *Usavam um capim, que tinha na beira do rio, não lembro mais o nome. Amassava o capim e depois deixa acentar a água. Derramava a água e usava o pó que ficava embaixo. (*Depoimento da sehora Hedjuka Karajá, *Aldeia Krehawã. Novembro de 2019.*

Ao questionarmos outros anciãos a respeito do sal ou algo semelhate a ele, que era utilizado antes de conhecer o sal de cozinha que utilizamos nos dias atuais, muitos nos informaram que os alimentos eram feitos sem temperos, utilizavam somente a banha da tartaruga e óleos extraídos de peixes.

EXCERTO 30 *Minha avó contava que o primeiro contato que ela teve com o sal de cozinha foi com os povos que moravam em Luciara. Naquela época tinha poucas casas na beira do rio. Uma senhora ensino minha avó, quando ela foi cozinhar errou e colocou açucar no arro (sorrisos). (*Depoimento de *Marralaru Karajá. Aldeia*

Krehawã. Fevereiro de 2020).

Um outro alimento que participamos do preparo foi o *halabu* que é preparado em um recipiente. O sangue *kotuni* e as vísceras do animal são colocados em uma panela (figura 46) e levado ao fogo. Ao cozer e ficar no ponto de fritura, adiciona-se a farinha e está pronto para ser servido, como podemos observar na figura 44.

Figura 45: a) Modo de preparo do *halabu*. b) *Halabu* pronto para ser servido





Fonte: Arquivo pessoal da autora, setembro de 2019.

Como afirmamos anteriormente, todas as partes da *Kotuni* são utilizadas no preparo de algum alimento tradicional. A *Kotuni* faz parte da alimentação do povo e é sua principal base proteica, principalmente durante o ritual, devido ser um período extenso.

Entre os meses de setembro a novembro, essa espécie de K*otuni* sai para desova, facilitando a sua captura. Vale resaltar que os *Inỹ* da comunidade indígena da aldeia *Krehawã* utiliza a *Kotuni* como parte da alimentação do povo desde tempos imemoriais. Sendo assim, a forma de captura desse quelônio se dá de duas formas: capturada durante a desova em praias da região ou pescada com linha de pesca no rio.

Vale ressaltar que o ovo da *Kotuni* faz parte da alimentação do povo e se faz presente nas refeições, sendo que esse ovo é fonte de proteína. Em uma única cova, podem ser coletados mais de 100 ovos e eles são divididos entre os membros da família. A desova da *kotuni* acontece no mês de setembro. Durante as observações no ritual, não presenciamos o consumo do ovo, mas em outros momentos.

Há pescadores na comunidade que comercializam a tartaruga com os moradores das cidades ribeirinhas da região, pois a culinária indígena *Inỹ* faz parte da cultura alimentar desses ribeirinhos. Sendo a *Kotuni* um alimento muito apreciado pela população ribeirinha como

também por turistas. A captura da *Kotuni* para alimentação do povo *Inỹ,* acontece no mês de maio, epoca em que as águas do rio Araguaia está baixando o nível, e a especie é encontrada em grandes quantidades nesse período.

Os peixes, assim como a *Kotuni,* também fazem parte da alimentação do povo *Inỹ.* Eles podem ser preparados de diversas formas, como assado ou cozido. Mas, na maioria das residências que visitamos durante o ritual *Hetorokỹ,* o peixe era preparado assado como podemos observar nas figuras 46a e 46b.

Podemos considerar que essa prática se deve pelo fato desse povo ter sido, por muito tempo, considerado nômade e estabelecer suas moradias de acordo com a cheia e seca do rio, sendo assim, essa é a forma mais prática e rápida de preparo dos alimentos, mas também pela forte relação com que o povo estabelece com o espaço que habita e com rio Araguaia. Muitos anciãos ainda se alimentam somente de peixes, tartarugas e raízes.

Figura 46: a e b. Peixes sendo assados na brasa



Fonte: Arquivo pessoal da autora, fevereiro de 2020.

Muitas espécies de peixes não são consumidas, de acordo com o gênero ou a faixa etária. De acordo com *Célio Kawinã,* são restrições alimentares que são passados de gerações em gerações. Muitos não sabem o porquê dessas práticas, mas seguem devido serem repassadas pelos anciãos que são os detentores dos saberes e conhecimentos do povo.

A seguir, podemos conferir algumas dessas restrições, segundo relatos do nosso depoente *Célio Kawinỹ*:

Pacú – Mulher grávida não consome para evitar que o bebê nasce sem cintura;

Piau – Não é consumido devido acelerar o processo de envelhecimento. Somente a mulher grávida que pode se alimnetar da espécie de “piau flamengo”, devido esse ser pra eles um peixe bonito e sendo assim a criança nascerá bonita;

Cari - As crianças e mulheres grávidas não consomem, para a boca dos filhos não ficar igual a do peixe. Alimento consumido somente pelos mais velhos;

Bicudo – O homem e nem a mulher grávida podem consumir para não atrapalhar cantar durante os rituais. Se acontecer de se alimentarem desse peixe, devem dar um grito bem alto antes de comer para liberar a garganta. A mulher grávida, se comer pode afetar a voz da criança e esta não conseguirá cantar nos rituais. Somente os homens idosos consomem esse peixe.

Mas devido à proximidade da comunidade com as cidades ribeirinhas, essa base alimentar do povo está sendo alterada com introdução dos vários alimentos industrializados à cultura alimentar desse povo, mas vale ressaltar que a base alimentar do povo, ou seja, vários alimentos culturais ainda resistem ao tempo e se fazem presentes no cotidiano da comunidade.

Para o preparo dos alimentos do seu cotidiano e durante a celebração dos rituais, utilizam a lenha extraída da natureza para o processo de cocção dos alimentos, caça de animais silvestres, peixes, frutos que fazem parte da alimentação do povo. Extraem também algumas espécies de plantas para confeccionar artefatos ou até mesmo utensílios para serem utilizados pelas mulheres em seus afazeres domésticos.

Os saberes do povo *Inỹ* da aldeia *Krehawã*, de acordo com Avila *et. al* (2017) apud Toledo & Barrera-Bassols (2009), “representa o verdadeiro núcleo intelectual e prático por meio do qual essas sociedades se apropriam da natureza, mantêm-se e reproduzem-se ao longo da história, numa complexa inter-relação entre crenças, conhecimentos e práticas”.

Dessa forma, o povo *Inỹ* mantém suas relações com o meio em que vive desde sua origem, da natureza eles extraem todo o seu sustento e possuem uma relação complexa que envolve desde suas crenças a seus conhecimentos.

6.3. Óleo de *Tari*

A produção de óleo de *tari* também é uma prática realizada por esse povo há milhares de anos, sendo a matéria prima extraída da natureza e suas formas de uso ser considerado uma ciência.

O *tari* é usado para diversos fins na comunidade. As mulheres usam nos cabelos, usam para fins medicinais, para amolecer a tinta de urucum, entre outros. O processo para extração do óleo de *tari* nos foi relatado e demostrado posteriormente ao nosso período de imersão na comunidade para participar do *Hetohaky,* ritual este que é o foco principal desta pesquisa.

Para a extração do óleo de *tari*, as mulheres coletam o coco (figura 47), que pode ser maduro ou verde. Segundo nossa depoente, o resultado é o mesmo. Mas ela prefere o coco verde devido à castanha soltar com mais facilidade. O coco maduro tem que colocá-lo para ferver na água para soltar a castanha com facilidade, pois, ao colocar o coco na fervura, ocorre o processo de dilatação da sua casca e, dessa forma, a castanha se desprega e com isso facilita a sua retirada.

Figura 47: Coco de tucum verde



Fonte: Arquivo pessoal da autora, março de 2020.

EXCERTO 31 *Perto de casa tem bastante tari. Colhe os cocos, depois quebra usando o machado, depois coloca no fogo. Minha avó tinha uma panela de ferro que usava só para tirar óleo. Essa panela era muito boa, foi levada de broturé no ritual que teve aqui, já fiquei sabendo que outra pessoa já levou para mais longe. Minha mãe fala que temos que passar a batata da Koxina no fundo da panela para depois colocar a castanha do coco do tari. Após esse processo coloca a panela em fogo médio, e deixa lá que o óleo vai soltar do coco, quando o coco está ficando preto você mexe e retira a panela do fogo e vai tirando os cocos que estão torrados e retira o óleo e coloca em outra panela, pois pode queimar o óleo.* (Depoimento da senhora *Marralaru Karajá,* Aldeia *Krehawã.* Fevereiro de 2020*).*

Podemos observar na fala da *Marralaru* que usam uma técnica "*passar batata da*

Koxina no fundo da panela para depois colocar a castanha do coco do tari". Essa técnica é usada para que purifique a panela, podemos afirmar que inconscientemente elas esterilizam a panela, sabem que essa batata tem uma substância que, em contato com o ferro da panela, produz uma ação que auxilia na boa qualidade do óleo.

Não podem participar do processo de extração do óleo de *tari*, nem mesmo chegar perto da panela mulheres que estão de *halubú* (menstruadas) ou que no dia anterior fez *rahuekra* (relação sexual). Segundo sua mãe, se isso acontecer o óleo não vai render e será extraído somente um pouco. Ela nos relatou um fato no qual sua mãe solicitou ajuda para realizar a extração e deveria extrair um litro de óleo, porém só conseguiu meio litro, sua mãe afirmou que ela estava com a "mão ruim".

O povo tem suas ciências e em todos os processos que nos foi relatado, observado e acompanhado, as mulheres que estavam em seu período menstrual ou que obteve relação sexual não participavam do processo de extração do óleo, fabricar as tintas, tirar fibra do buriti. São ciências que são passadas de geração a geração e que, na comunidade, ainda é cultuada por todos.

Todo o processo de extração do óleo de *tari* dura em torno de 40 minutos. Para conseguir atingir um litro de óleo, é necessário, em média, vinte litros de coco de *tari*. Nesse processo, para extrair o óleo das castanhas de tucum, as mulheres utilizam um processo de aquecimento das castanhas e com isso ocorre a liberação do óleo desejado.

A biodiversidade e os saberes tradicionais são importantes e devem ser protegidos pelas populações tradicionais e também por políticas públicas de preservação, pois correm risco de extinção. Esses saberes devem ser valorizados e compreendidos pelas novas gerações. No entanto, a difusão desses saberes está sendo difícil devido as interferências de outros saberes externos da cultura, que podem ser de não indígenas, devido a tecnologia está presente nas aldeias, tem os intercâmbios culturais, que prejudicam os efeitos da globalização cultural.

Portanto, como nos adverte Carniello (2010), devemos reconhecer e valorizar os conhecimentos tradicionais por meio da etnociência, confirmando que novas metodologias, estudos e pesquisas necessitam permanecer próximos a aprendizados interdisciplinares e mais recíprocos em benefício de práticas políticas e sociais que propiciem novos marcos para o desenvolvimento humano, sem perder de vista a sustentabilidade e o respeito à biodiversidade e o patrimônio cultural.

7. PONDERAÇÕES PARA INICIAR OUTRO CICLO

Após essa pesquisa, continuaremos adentrar no cotidiano da comunidade, tanto nas atividades escolares como nas atividades culturais, portanto a sensação é de apenas termos concluído um ciclo, uma etapa, optamos por assim considerar. Os momentos compartilhados na comunidade da aldeia *Krehawã*, não foram apenas momentos, foram muitas experiências que nos interpelaram e que nos proporcionaram ensinamentos e aprendizados compartilhados para a vida.

No decorrer desta pesquisa, percebemos que o povo *Inỹ* possui muitos saberes e conhecimentos que compõem uma Etnociência que anuncia e sedimenta um viver e conviver harmonioso com o meio em que eles se relacionam e, consequentemente, constitui uma episteme genuinamente *Inỹ* responsável pelo habitar e o co-habitar desse povo e dessa forma mantém a identidade cultural do povo.

Por meio da celebração dos rituais, em especial o *Hetohokỹ*, que é a base da pesquisa, podemos dizer que o povo *Inỹ* encontra força necessária para dar continuidade à constituição, sistematização e difusão da sapiência *Inỹ*. O ritual *Hetohokỹ* tem procedimentos muito ativos e que não são finalizados. Esse ritual está exposto a situações específicas de respeito e obediência a circunstâncias históricas, sociais, naturais e espirituais.

Os *Inỹ,* ao celebrar o ritual *Hetohokỹ,* constroem intensamente o fazer que está relacionado ao saber. Que, segundo Silva (2013, p.317), "o saber e o fazer são as duas principais forças motrizes responsáveis pela construção e manutenção dessa obra inacabada, ou seja, estão relacionadas diretamente à celebração dos ritos e cerimônias". Nessa perspectiva, os *Inỹ* idealizam e compreendem o meio que os rodeiam, sendo assim possível entender e analisar determinados aspectos que na nossa concepção são especiais. Um desses aspectos é como eles idealizam, estabelecem e se organizam no seu próprio universo.

Durante os momentos que vivenciamos o ritual *Hetohokỹ* foi fortemente perceptível o quanto o povo *Inỹ* articula os aspectos culturais e espirituais e que, de maneira intencional, também articulam e fortalecem o processo de sistematização e difusão dos saberes e conhecimentos relacionados à sapiência do povo. Portanto, a base da sapiência do povo está na organização social e espacial, assim constituem os mitos, os ritos, as narrativas, as histórias antigas, ao mesmo tempo em que fortalecem os saberes e fazeres do povo ao longo de suas histórias.

Outro aspecto que percebemos e que conduz os saberes e fazeres do povo, é o sistema de difusão dos saberes e conhecimentos próprios dele, ou seja, a difusão da sapiência *Inỹ*. Sistema este que apreendem os valores necessários para vida e que são repassados pelos mais velhos, ou seja, eles são submetidos a um processo que se aprende ao ouvir, ver, imitar e repetir o que os mais velhos fazem no dia a dia e na celebração dos ritos e cerimônias.

Durante o ritual *Hetohokỹ,* os meninos têm uma formação adequada que lhes proporciona as condições necessárias de ser um *Inỹ* entre os *Inỹ,* capaz de atuar dentro da comunidade, respeitando a sua organização social e política. Condições essas que possuem entendimentos que estão ligado à dança, cântico, ritual e pintura corporal.

Durante a nossa imersão, vivenciamos o dia a dia da aldeia, pudemos observar várias ocasiões em que, por meio da repetição, do olhar e do silêncio, de um fazer sistematizado, de um experienciar larossiano, os meninos aprendem com os anciãos que ensinam os mais novos na comunidade. Visivelmente essa é uma dinâmica que explicita a sapiência do povo *Inỹ*, que é aprimorado na celebração do *Hetohokỹ* e na continuidade da vida e na vida contínua. Sendo assim, os *jyrès* e todos os membros da comunidade que celebram esse o ritual de passagem do menino para a fase adulta fazem parte de um mesmo conjunto em que os indivíduos são a ligação desse sistema e, assim, ensinar e aprender faz parte da dinâmica do povo.

Nesse sentido, podemos dizer que cada indivíduo se torna peça fundamental nessa relação entre ensinar e aprender, pois é dessa forma que eles assumem o dever e o compromisso de proporcionar aos mais novos as condições imprescindíveis de aprender. Assim o povo sistematiza e difunde os conhecimentos que detém. Esse aprender se dá principalmente com os grupos de *ijoi* que, durante a celebração do *Hetohokỹ*, quando ficam reclusos dentro do *hetokè* em processo de formação dos *jyrès.*

Durante a celebração do *Hetohokỹ,* foi possível perceber que os *Inỹ* assumem atribuições e obrigações a desempenhar. Estas se dão antes, durante e depois de cada celebração no que se refere aos procedimentos de difusão dos saberes e fazeres do povo. Do mesmo modo, a celebração dos ritos e cerimônia do *Hetohokỹ* demonstram uma força que fundamenta os motivos pelos quais promove o convívio entre os membros da comunidade, no *ijoina.*

Nesse processo de atribuições e obrigações do ritual *Hetohokỹ,* foi possível confirmar também que, por trás desse processo, há um conjunto de artefatos necessários para celebrar as cerimônias que constituem esse ritual. Artefatos estes que são confeccionados pelos membros da comunidade e que não podem ser confeccionados fora do contexto das cerimônias do ritual.

Essa confecção de artefatos tende a ser produzida a partir de uma finalidade que estão relacionadas diretamente aos seres cosmológicos e espirituais, ou seja, todas as produções têm um motivo e a hora certa de serem confeccionadas. A confecção dos artefatos do povo não depende de tempo para ser confeccionada, essa técnica é colocada em prática com habilidades em momentos que fazem parte dos rituais.

Podemos associar esse fato aos comentários equivocados que ouvimos na região de que os *Inỹ* são *"preguiçosos"* e não produzem *"artesanatos*" para comercializar, considerando a carência desses artefatos nas cidades vizinhas e em grandes centros urbanos. De fato, não encontramos esses artefatos sendo comercializados, pois, na compreensão do povo, todos os artefatos têm uma espiritualidade e depois de usados na cerimônia, ele é disponibilizado. Às vezes, antes da culminância do ritual, esses artefatos já têm destino, segundo critérios estabelecidos culturalmente. Por exemplo, a *bkiri,* que só é confeccionada para os rituais, é um artefato que se faz presente em todos os momentos dos rituais que são celebrados na comunidade e não é comercializada em outros momentos. A *bkiri* tem toda uma arte e técnica e um saber próprio para ser confeccionada, ou seja, tem muitos aspectos etnocientíficos que envolvem esse processo de fabricação.

No que diz respeito à Etnociência *Inỹ,* vale considerar que no mundo do povo *Inỹ*, a Etnociência, ou seja, a sapiência do povo se constitui como um corpo vivo de saberes que está além da ciência que encontramos nas escolas. Essa Etnociência só tem sentido quando ela é sistematizada e explorada no contexto sociocultural e espiritual do povo. É uma Etnociência produzida a partir da matéria prima extraída da natureza, ou seja, produzida a partir da relação estabelecida com a natureza e com os outros seres que co-habitam esse espaço.

Pudemos perceber durante o período que ficamos imersos na aldeia, que há uma ciência própria do povo na constituição do saber fazer *Inỹ*, ou seja, que se produz por meio de valores que divulgam conceitos etnocientificos. De maneira geral, podemos dizer ainda que esses conceitos e concepções acerca do saber/fazer da Etnociência dos *Inỹ* nos permitem visualizar as ciências do povo culturalmente diferente por outra ótica.

Nessa perspectiva, podemos dizer que, com esta pesquisa, buscamos com a Etnociência do povo *Inỹ* torná-la visível e também vista de forma particular no sentido amplo do termo, bem como no seu processo de geração, sistematização e difusão desse conjunto de saberes e conhecimentos do povo, obedecendo ainda, especialmente, o ambiente e os indivíduos que pertencem a esta comunidade.

Podemos afirmar diante do que foi apresentado até aqui, que a sapiência do povo *Inỹ*, mencionada no decorrer desta pesquisa, refere claramente a uma conexão que tem servido de base sociocultural e organizacional para o povo *Inỹ*. Demostrando assim uma preferência pelo coletivo e não pelo individual.

Os saberes que apresentamos aqui, de certa forma, refletem fortemente a sapiência do povo, cuja existência depende dela. A capacidade criadora e a inteligência etnocientífica nos indicam claramente que o povo *Inỹ* utiliza a seus saberes para tornar suas vidas e sua cultura viva e forte. É por meio dessa consciência e entendimento que esse povo dá conta de cultuar e perpetuar os saberes e conhecimentos dos antigos, como são conhecidos os anciãos na comunidade.

A troca de conhecimentos entre as distintas ciências poderá diminuir o espaço que tem entre elas. Assim a forma com que a ciência ocidental vê o mundo é diferente da forma como o povo *Inỹ* vê. Nesta pesquisa, não estamos negando nenhum conceito ocidental, pelo contrário, o que buscamos ressaltar em alto relevo foram os saberes de um povo culturalmente diferente, a fim de fazer registros e, dessa maneira, entendemos que não estamos aqui negando e, muito menos, abandonando os conceitos científicos ocidentais no estudo de uma ciência não ocidental. O que se exige é o abandono dos conceitos etnocêntricos e da postura de superioridade frente aos saberes dos povos culturalmente distintos, a fim de que se possa registrar, com a mesma importância das demais ciências, os conceitos científicos de distintas culturas e, assim, estabelecer um diálogo simétrico entre as ciências, de maneira a estabelecer uma teia de saberes e conhecimentos com seres que co-habitam o mesmo espaço, a mãe terra.

Durante o trabalho de campo, produção dos dados, informações obtidas durante a imersão e também da convivência, podemos dizer que, se apreciarmos os saberes e fazeres do povo *Inỹ* em uma visão interna da cultura, pode ser que não consigamos expressar com exatidão o que visualizamos durante essa convivência, mas podemos afirmar que é diferente do que visualizamos quando estamos na ótica da ciência ocidental. O que fortalece e rege os saberes e conhecimentos do povo são seus valores, princípios e concepções distintas em relação à geração, sistematização e difusão dos seus saberes e fazeres.

Essa pesquisa teve, a priori, a intenção de compreender e, a posteriori, de mostrar a importância e contribuição dos saberes e conhecimentos desse povo, ou seja, a sapiência do povo *Inỹ,* para os diferentes grupos sociais co-habitantes da mãe terra. São saberes e conhecimentos que fazem pulsar a cultura *Inỹ* e, consequentemente, dá suporte para que a comunidade possa continuar vivendo e convivendo coletivamente e harmoniosamente com a

natureza. Dessa forma, acreditamos que nossa caminhada e imersão no universo *Inỹ* nos possibilitou compreender um pouco da complexidade cultural dentro de um ritual e demostrar o equilíbrio que o povo possui, sem minimizar suas especificidades.

Podemos dizer que finalizamos esse ciclo familiarizando alguns dos nossos estranhamentos, com certeza, com outros estranhamentos a serem familiarizados. E dessa forma, vamos fechando ciclos e abrindo novos ciclos, como diz Lulu Santos:

Nada do que foi será
De novo do jeito que já foi um dia
Tudo passa, tudo sempre passará

A vida vem em ondas, como um mar
Num indo e vindo infinito

Tudo o que se vê não é
Igual ao que a gente viu há um segundo
Tudo muda o tempo todo no mundo

(Como Uma Onda - Lulu Santos)

8. CONSULTORES INỸ

Celio Kawina Ijavari - tem 48 anos, possui licenciatura em Ciências Sociais - UNEMAT, Especialização intercultural – UFG, é professor na Escola Estadual Indígena Hadori ministrando a disciplina de Língua Materna e diversificadas, é conselheiro deliberativo da comunidade Escolar – CDCE da mesma escola que atua, é também conselheiro distrital da Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI e ex - cacique da aldeia *Krehawã*.

Kobiheti Beinare Karaja – tem 30 anos, está curando licenciatura em Educação Física – UNEMAT, atua como professor na unidocência na Escola Estadual Indígena Hadori, é conselheiro deliberativo da comunidade Escolar – CDCE da mesma escola que atua, é também conselheiro distrital da Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI, pai do "*iolo*", menino escolhido como chefe tradicional, no momento é vice - cacique da aldeia *Krehawã*.

Sandra Hakuwi Kuady – tem 39 anos, licenciada em Pedagogia – UNEMAT, ed, Especialização intercultural – UFG, atua como professora da língua materna na Escola Estadual Indígena Hadori, ex-cacique da aldeia *Krehawã*, membro do Conselhos Deliberativos da Comunidade Escolar – CDCE da escola Hadori, integrante da organização das mulheres *Iny* junto com o grupo 'Integrante das mulheres indígenas'.

Joao Paulo Hakuwi Kuady Karaja - tem 25 anos, possui graduação em Relações Internacionais – UFT, mestrando em Movimentos Sociais e Direitos Humanos – UNB, pesquisa Direitos Indígenas. Considerado como jovem liderança dentro da comunidade.

Nilva Werikó Karajá – tem 49 anos, avó de uma das crianças que estavam participando do ritual de iniciação masculina, o *Hetohokỹ*, no período da imersão, considerada uma sábia em relação cultural do povo *Inỹ*.

Elizabeth Xiberu Koxiwari Karajá - tem 25 anos, estudante do Ensino Médio, tia de uma das crianças que estavam passando pelo ritual de iniciação masculina, o *Hetohokỹ*, no período da imersão, contribuiu com informação sobre a cultura e saberes relacionados ao ritual.

Claudina Marralaru Karajá - tem 47 anos, possui Ensino médio, componária da Escola Estadual Indígena Hadori, no apoio administrativo – nutrição, é também avó da menina que

passou pelo ritual *ijadokoma*, do qual participamos.

Habexiru Karajá - tem 42 anos, tia de uma menina que virou moça e celebrou o ritual *ijadokoma* e colaborou com a pesquisa no que se refere à confecção de artefatos.

Xirikeru Karajá (Xiri) – tem 46 anos, possui Ensino Médio completo, artesã, considerada sábia na comunidade.

Diná Hakuiru Karajá – tem 49 anos, estudante do Ensino Médio, artesã, considerada sábia na comunidade.

Hedjuka Karajá – tem 85 anos, anciã, considerada como uma sábia dentro da comunidade. Faleceu no ano de 2021, considerada uma anciã com muitos conhecimentos culturais.

Diva Karajá – tem 89 anos, anciã, considerada como uma sábia dentro da comunidade, devido conhecer diversos conhecimentos culturais, bisavó das crianças que estavam participando do ritual de iniciação masculina, o *Hetohokỹ*, no período da imersão.

João Paulo Kuady – tem 86 anos, primeiro professor da Escola Indígena Hadori na língua materna, ancião, considerado um sábio na comunidade

9. REFERÊNCIAS

AMOROSO, M. C. de M. **Métodos de coleta e análise de dados em Etnobiologia, Etnoecologia e disciplinas correlatas**. UNESP. 2002.

ALVES, Angelo Giuseppe Chaves; SOUTO, Francisco José Bezerra. **Etnoecologia ou Etnoecologias? Encarando a diversidade conceitual.** In: ALVES, Angelo Giuseppe Chaves; SOUTO, Francisco José Bezerra; PERONI, Nivaldo (Org.). Etnoecologia em perspectiva: natureza, cultura e conservação. Recife: NUPEEA, 2010. p. 17- 39.

AVILA, Sheila1; HOHN, Daniela; ROSA, Mateus; LOVATTO, Patrícia. **A importância da Etnociência na conservação e manutenção da sociobiodiversidade.** Cadernos de Agroecologia – ISSN 2236-7934 – Anais do VI CLAA, X CBA e V SEMDF – Vol. 13, N° 1, jul. 2018. Disponível em: http://cadernos.aba-agroecologia.org.br/index.php/cadernos/article/download/858/421/. Acessado em: 04 dez. 2020.

BEGOSSI, A. HANAZAKI, N. & SILVANO, R. A. M. (2002). **Ecologia Humana, Etnoecologia e Conservação.** In: Amorozo, M. C. M.; Mingg, L. C. & Silva, S. M. P. (eds.). Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas. UNESP/CNPq, Rio Claro, SP, p. 93 – 128.

BROSTOLIN, M. R. & CRUZ, S. F. **Ética e educação indígena**: reflexões sobre os sentidos do aprender num contexto cultural diferenciado**.** Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas, Universidade Católica Dom Bosco, São Paulo-SP, 2010, Vol. 18, n.16, p. 45-54.

CAMPOS, Sandra Maria Christiani de la Torre Lacerda. **Bonecas Karajá:** modelando inovações, transmitindo tradições. 2007. 154 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: https://tede2.pucsp.br/handle/handle/3835. Acesso em: 04 abr. 2020.

CARDONA, Giorgio Raimondo. **La Forestadi Piume, Manuale de Etnoscienza.** Roma: Laterza, 1985.

CARNIELLO, M. A; SILVA, R. S; CRUZ, M.A.B; GUARIM NETO, G. **Quintais urbanos de Mirassol D'Oeste-MT, Brasil:** uma abordagem etnobotânica. Acta Amazônica. VOL. 40(3) 2010: 451 - 470 v. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/aa/v40n3/05.pdf. Acesso em: 04 dez. 2020.

CASSAS, F.; SILVA, D.S., BARROS, C.; REIS, N.F.C.; RODRIGUES, E. Canteiros de plantas medicinais, condimentares e tóxicas como ferramenta de promoção à saúde no jardim botânico de Diadema, SP, Brasil. **Revista Ciência Ext**. v.12, n.2, p.37-46, 2016. Disponível em: https://ojs.unesp.br/index.php/revista_proex/article/view/1337/1229. Acesso em: 26 jan. 2021.

CAVALCANTI-SCHIEL, HELENA, MOREIRA. **O vermelho, o negro e o branco Modos de classificação entre os Karajá do Brasil Central.** Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CERTEAU, Michel. **A Invenção do Cotidiano –** arte de fazer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. – Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2007 – 13º edição.

D'AMBROSIO, Ubiratan. **Etnomatemática –** elo entre as tradições e a modernidade**.** Coleção Tendências em Educação Matemática. 2ª edição. Editora Autêntica. Belo Horizonte – MG, 2007.

_____. **Educação para uma sociedade em transição**. Campinas: Papirus, (1999) 2011.

_____. **Etnomatemática:** Arte ou técnica de explicar ou conhecer. 5a Edição. São Paulo: Ática, 1998. 88 p. (Série Fundamentos).

_____. **Etnomatemática:** arte ou técnica de explicar e conhecer**.** São Paulo-SP. – Série Fundamentos. Vol. 74: ed. Ática, 1990.

_____. D'AMBROSIO, Ubiratan. **Da Realidade à ação:** reflexões sobre a educação matemática. **–** São Paulo: Summus: Campinas: Ed. da Universidade Estadual de Campinas, 1986.

DIEGUES, A.C.; ARRUDA, Rinaldo S.V. **Saberes tradicionais e Biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, São Paulo USP, 2001, 176p.

_____. Repensando e Recriando as Formas de Apropriação Comum dos Espaços e Recursos Naturais. In: VIEIRA, P.F. & WEBER, J. (orgs.). **Gestão de Recursos Naturais Renováveis e Desenvolvimento:** novos desafios para a pesquisa ambiental. São Paulo: Cortez, 1997.

D'OLE CAMPOS, M. **Estar aqui" e "estar lá":** tensões e interseções com o trabalho de campo. In Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Etnomatemática (2000). Disponível em: http://www2.fe.usp.br/~etnomat/site-antigo/anais/MarcioDOlneCampo.html. Acesso em: 05 de jun. 2021.

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).

FANTINATO, M. C. **Reflexões sobre o processo de pesquisa em etnomatemática:** análise de uma experiência em contexto urbano. Horizontes, Bragança Paulista, v. 22, n. 1, p. 43-51, 2004.

FIGUEIREDO, Rodrigo. A. A. de e BARROS, Flávio Bezerra. "**A comida que vem da mata":** conhecimentos tradicionais e práticas culturais de caçadores na reserva extrativista Ipaú-Anilzinho**.** Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 25, n. 2, p. 193-212, abr/jun. 2015.

FREIRE. P. S. **Pedagogia da práxis:** o conceito do humano e da educação no pensamento de Paulo Freire. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós Graduação em Educação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

FREIRE, P. **Conscientização:** teoria e prática da libertação – uma introdução ao pensamento

de Paulo Freire**.** 4. ed. São Paulo: Moraes, 1980. 102 p.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO INDÍO – FUNAI. Disponível: http://funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao. Acesso em: 31 mar. 2020.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Editora LTC, Rio de Janeiro – RJ. 2008.

_____. **A Interpretação das Culturas**. Editora LTC, Rio de Janeiro-RJ, 1989.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010 - O BRASIL INDÍGENA – Disponível em: http://funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2013/img/12-Dez/pdf-brasil-ind.pdf. Acessado em: 30 maio 2020.

LIMA FILHO, M. F. **Os filhos da água:** uma reflexão sobre a cosmologia karajá. Brasília: UnB, 1989. Manuscrito.

_____. **Hetohoky:** um rito karajá. Goiânia: Editora UCG, 1994.

LIMA, Sélvia Carneiro de. **Mapa das Terras Indígenas de Goiás.** In: A permanência do estranho: os Karajá, os Tori e as disputas territoriais do cerrado goiano. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal de Goiás. Instituto de Estudo Socioambientais. Goiânia, 2010ª.

LOBATO, Elani dos Anjos. **A Etnomatemático com Elo entre a pedagogia Rikbatsaka e o Espaço Escolar.** Dissertação (mestrado) Programa de Pós Graduação em Ensino de Ciências e Matemática – UNEMAT, Barra do Bugres, 2020.

MARQUES, J. G. W. (2002). **O olhar (des) multiplicado**. O papel do interdisciplinar e do qualitativo na pesquisa etnobiológica e etnoecológica. In: Amorozo, M. C. M.; Mingg, L. C. & Silva, S. M. P. (eds.). Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas. UNESP/CNPq, Rio Claro, SP, p.31- 46.

_____. **O Olhar (Des) Multiplicado:** O Papel do Interdisciplinar e do Qualitativo na Pesquisa Etnobiológica e Etnoecológica. In: Anais do Seminário de Etnobiologia e Etnoecologia do Sudeste, 1. ed., Rio Claro: UNESP, p. 47-92, 2001.

MARTIN, G.J. 1995. **Ethnobotany, a methods manual**. London, Chapman & Hall, 268p.

PIMENTEL DA SILVA, M. S. **Reflexões sociolinguísticas sobre línguas indígenas ameaçadas**. Goiânia: Editora da UCG, 2009.

_____. A situação sociolinguística dos Karajá de Santa Isabel do Morro e Fontoura. Brasília: FUNAI / DEDOC, 2001.

RIBEIRO, Berta G. **"A linguagem simbólica da cultura material".** SUMA Etnológica Brasileira. Petrópolis: Vozes. Nº 3. 1986, pp. 15-27.

RIBEIRO, D. **Arte índia**. SUMA Etnológica Brasileira, Petrópolis: Vozes, n. 3, p. 29-64, 1986.

RODRIGUES, A. D. **Línguas brasileiras para o conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Loyola, 1986.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça**. A caminhada de *Tanyxiwè*:** Uma teoria Javaé da História. Chicago, Universidade de Chicago, 2008. (Tese de Doutorado em Antropologia). Disponível: https://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder_indigenas_web.pdf. Acesso em: 22 abr. 2020.

SALES, M. S. de. Os Fazeres e os Saberes Etnomatemáticos Praticados Pelos Habitantes do Território Quilombola Vão Grande. 2020. 108 f. Dissertação (Mestrado em e Ensino de Ciências e Matemática) –UNEMAT - Barra do Bugres/MT.

SANTOS, B. P. **A etnomatemática e suas possibilidades pedagógicas:** algumas indicações. 2002. Tese (Mestrado) - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

SANTOS, Yolanda Lhullier dos. BARRACCO, Helda Bullota e MYAZAKY, Nobue. **Textos– ritos do índio brasileiro (xinguanos e kadiwéu)**. São Paulo, EBRAESP, 1975.

SCANDIUZZI, P. P. **A Forma e as formas no mundo indígena:** teriam elas um significado para a História da matemática? *In:* Anais do V Seminário Nacional de História da Matemática, realizado em Rio claro-SP, no período de 13 a 16 de abril de 2003, pp. 379-384.

SILVA, A. A. **Os artefatos e mentefatos nos ritos e cerimônias do Danhono**: por dentro do Octógono Sociocultural A'uwẽ/Xavante. 2013. 346f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual Paulista "Júlio Mesquita Filho". Rio Claro - SP.

SILVA, L. B. da. **Os conhecimentos tradicionais das comunidades indígenas e locais face aos direitos de propriedade intelectual, in Propriedade Intelectual:** estudos em homenagem à professora Maristela Basso. Organizado por P. L. de Carvalho. Curitiba: Juruá.2005.

SILVA, M. S. P.; ROCHA, L. M. **Linguagem especializada Mitologia Karajá**, Editora UCG, Goiânia, 2006.

SEVERINO-FILHO, João. **Marcadores de Tempo Indígenas:** educação ambiental e etnomatemática. 2010. 160 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais) – UNEMAT. Cáceres – MT.

TAFFAREL, Mônica. Sistema de contagem e os marcadores de tempo do povo Rikbaktsa. 2018. 250f. Dissertação (Mestrado em e Ensino de Ciências e Matemática) –UNEMAT - Barra do Bugres/MT.

TAVEIRA, Edna Luisa de Melo. **Etnografia da cesta Karajá**. São Paulo: USP, 1978. Dissertação de Mestrado. Publicada com o mesmo título em 1982 pela UFGO.

TORAL, A. A. **Cosmologia e sociedade Karajá**. Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia Social- Museu Nacional da Universidade de RJ, 1992.

WIECZORKOWKI, Juscinete Rosa Soares PESOVENTO, Adriane, TÉCHIO, Kachia Hedeny. Etnociência: um breve levantamento da produção acadêmica de discentes indígenas do curso de educação intercultural. **Revista Ciências & Ideias**, v.9, n.3, p. 153-168, set/dez., 2018. Disponível em:

https://revistascientificas.ifrj.edu.br/revista/index.php/reci/article/view/948/620. Acesso em: 24 maio 2021.

10. BIBLIOGRAFIAS

D'AMBROSIO, Ubiratan. **Etnomatemática**. São Paulo: Editora Ática, 1998.

D'OLNE CAMPOS, M. **Etnociência ou Etnografia de Saberes, Técnicas e Práticas?** In: Métodos de coleta, análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas. Rio Claro, SP: Unesp/CNPq, 2002, p. 47-91.

DELGADO, Paulo, Sergio e JESUS, Naine, Terena de organizadores. **Povos Indígenas no Brasil: Perspectiva no fortalecimento de lutas e combate ao preconceito por meio do audiovisual**. Curitiba, PR: Brazil Publishing, 2018. 244p.: il.; 23 cm. ISBN 978-85-68419-31-1 Papel 978-85-68419-32-2 E-book. LIVRO

ESTRELLA, E. Plantas medicinales amazônicas: realidad y perspectivas**.** Manaus: TCA, 1995. p.268

FIALHO, Maria Helena Sousa da Silva. **Do Araguaia ao Planalto**: Uma Auto-análise da Gestão de Políticas Públicas em Educação Escolar Indígena. Dissertação de Mestrado. Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília. 2012. [131] p.
Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. Disponível em: http://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/import/pdf_articles/OQNFP_18_13_eduardo_viveiros_de_castro.pdf. Acesso em: 07 jul. 2020.

RODRIGUES, A. D. **Línguas brasileiras para o conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Loyola, 1986.

SILVA, A. A. **A organização espacial A'UWẽ – XAVANTE:** um olhar qualitativo sobre o espaço. 2006. 152f. Dissertação (Mestrado em Educação Matemática) - Universidade Estadual Paulista - Instituto de Geociências e Ciências Exatas. Rio Claro-SP.

SOARES ZUIN, Luís Fernando; ZUIN, Poliana Bruno. Produção de alimentos tradicionais: valorizando o produto pecuário por meio de certifi cações de indicação de procedência**. Rev Colom Cienc Pecua, Medellín**, v. 22, n. 3, p. 311-318, Setembro, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-06902009000300007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 02 fev. 2021.

11. APÊNDICES

Anexo I – Ata de Anuência

ATA DE REUNIÃO DE APROVAÇÃO

Aos vinte e cinco dias, do mês de julho do ano de dois mil e deszenove (25/07/20019), reúnem-se na Comunidade Indígena São Domingos, o cacique Célio Kawina Ijavahi Karajá, da aldeia Krehawã, professores indígenas dessa aldeia, assim como, membros a comunidade citada, e a professora Andreia da Silva Feitosa, para uma reunião de apresentação do projeto de pesquisa sobre **ETNOCIÊNCIA NOS RITUAIS DO POVO INỸ-KARAJÁ DA ALDEIA KREHAWÃ,** o qual será desenvolvido pela professora Andreia, durante nos anos de 2019 e 2020. O Cacique da aldeia, Célio junto as lideranças e anciões da aldeia Célio Kawina Ijavahi Karajá, inicia a fala relatando para a comunidade, as intenções do estudo da professora Andreia junto as lideranças e aos anciões da aldeia, comenta sobre a importancia do projeto a ser desenvolvido dentro da aldeia, visto que o estudo fortalece a identidade do povo, além de possibilitar elo entre as vivências dos Inỹ/Karajá e as práticas culturais/pedagógicas dos professores, na sala de aula. Logo em seguida, a professora Elani apresenta o projeto de pesquisa para a comunidade enfatizando a importância da Etnociência para a vida em comunidade. O projeto tem por objetivo compreender o processo de constituição, sistematização e difusão da Etnociência a partir da celebração dos rituais do povo Inỹ/Karajá da Aldeia Krehawã no município de Luciara-MT. Essa basea-se em auxiliar nas metodologias utilizadas em sala de aula, dessa forma, serão necessárias as visitas na comunidade indígena e o acompanhamento das práticas Inỹ/Karajá no seu dia a dia, juntamente com os professores, na busca de conhecer como o Inỹ/Karajá constroi e aprende o conhecimento. Para isso, também se faz necessáros participação nos rituais (*Hetorokỹ, Yjhadokomã*, e primeira alimentação). O professor Haritxanna Karajá diz que o trabalho com essa intenção será de grande valia para auxiliar no ensino com seus alunos. O indígena Elizeu Habuja Karajá diz que apoia o projeto, pois sabe da necessidade da escola em ensinar a sua cultura, que é muito bom ter uma pessoa para ajudar a comunidade, ao unir forças para fortalecer a cultura. As mães da comunidade se manifestam, ao concordarem e ao dizerem que apoiarão e colaborarão com o desenvolvimento da pesquisa na comunidade, acrescentaram que a pesquisadora tem que ficar na aldeia para ver como tudo acontece e assim, acompanhar com eles todos os fazeres Inỹ/Karajá. A comunidade concorda com o projeto apresentado, o cacique agradece a todos, incentiva a professora a fazer um bom

trabalhoe a contar com ele e com a comunidade no que for preciso. A ata foi lavrada pelo professor Luis Carlos Mauri, lida por todos e assinada pelos presentes.

Elizeu Hakuyga Yabitika Karaja, Josue Hama Karaja, Hanitxoma Hanitxoma, Kobiheti Beinare Karaja, Carin Kelly Karutymanu, Karoline Mydiwaru Kawina, Wandelene Mantuela A. Karaja, Sandra Hakuki Kuady, Kelis Kawina Javari, Halexiru Karaja, Siria Kaxiliu Karaja, Tuakanaru Santana Karaja, Cleonilda Halaliu Kuady Karaja, Bikunaki Hakuwi Kuady Igaru, Luiz Carlos Mauri, Liliakéia Monokaru Mauri Karaj Andreia da Silva Feitosa, Maria Nazaré Souza Nascimento

Anexo II
II– Autorização da Funai

1746335 08620.009571/2019-32

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO

Autorização de Ingresso em Terra Indígena nº 108/AAEP/PRES/2019

IDENTIFICAÇÃO			
NOME:	Andreia da Silva Feitosa	PROCESSO Nº:	08620.009571/2019-32
NACIONALIDADE:	Brasileira	IDENTIDADE:	RG nº 4471811 SSP/GO
INSTITUIÇÃO/ENTIDADE:	Universidade do Estado de Mato Grosso/UNEMAT		
PATROCINADOR:	*******		

OBJETIVO DO INGRESSO

Realizar pesquisa científica intitulada: **"Etnociência nos rituais do povo Iny-Karajá da Aldeia Krehawã".**

EQUIPE DE TRABALHO		
NOME	NACIONALIDADE	DOCUMENTO
*******	*******	*******

LOCALIZAÇÃO			
TERRA INDÍGENA:	São Domingos/MT	POVO INDÍGENA:	Karajá
COORDENAÇÃO REGIONAL:	Araguaia Tocantins	CTL:	

VIGÊNCIA DA AUTORIZAÇÃO			
INÍCIO:	05 de janeiro de 2019	TÉRMINO:	13 de de dezembro de 2020

Autorizo.

RESSALVAS:

- Esta autorização 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 26/11/2019, às 15:53, 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 **1745335** e o código CRC **A3DC3E64**.

Referência: Processo nº 08620.009571/2019-32 SEI nº 1746335