



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MATO GROSSO
CARLOS ALBERTO REYES MALDONADO
CAMPUS UNIV. DEP. EST. “RENÊ BARBOUR”
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO EM
CONTEXTO INDÍGENA INTERCULTURAL - PPGECH**



Trinho Paiva Trujilho

Mitos Baniwa: o universo mítico na Escola Indígena Municipal Pe. Ezequiel

Mato Grosso
2023

Trinho Paiva Trujilho

Mitos Baniwa: o universo mítico na Escola Indígena Municipal Pe. Ezequiel

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ensino em Contexto Indígena Intercultural - PPGECH da Universidade do Estado de Mato Grosso - UNEMAT, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ensino em Contexto Indígena Intercultural.

Área de concentração: Ensino e Linguagens em Contexto Intercultural

Orientador: Prof. Dr. Neodir Paulo Travessini

Mato Grosso
2023

FICHA CATALOGRÁFICA

Luiz Kenji Umeno Alencar CRB 1/2037

T865m	TRUJILHO, Trinho Paiva. Mitos Baniwa: O Universo Mítico na Escola Indígena Municipal PE. Ezequiel / Trinho Paiva Trujilho – Barra do Bugres, 2024. 102 f.; 30 cm. (ilustrações) Il. color. (sim) Trabalho de Conclusão de Curso (Dissertação/Mestrado) – Curso de Pós-graduação Stricto Sensu (Mestrado Profissional) Mestrado Profissional em Ensino em Contexto Indígena Intercultural, Faculdade Intercultural Indígena, Câmpus de Barra do Bugres, Universidade do Estado de Mato Grosso, 2024. Orientador: Prof. Dr. Neodir Paulo Travessini 1. Povo Baniwa. 2. Mitologia. 3. Território. 4. Educação Escolar Indígena e Intercultural.. I. Trinho Paiva Trujilho. II. Mitos Baniwa:: O Universo Mítico na Escola Indígena Municipal PE. Ezequiel. CDU 376.74(811.3)
-------	--

Trinho Paiva Trujilho

Mitos Baniwa: o universo mítico na Escola Indígena Municipal Pe. Ezequiel

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ensino em Contexto Indígena Intercultural – PPGECH - da Universidade do Estado de Mato Grosso CARLOS ALBERTO REYES MALDONADO, *Campus* Univ. Dep. Est. “Renê Barbour” – Barra do Bugres - MT, como requisito obrigatório para a obtenção do título de Mestre em Ensino em Contexto Indígena Intercultural.

Aprovado em: 05 de setembro de 2023

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Neodir Paulo Travessini (PPGECH/UNEMAT)
Orientador

Prof.^a Dr.^a Maria Helena Rodrigues Paes (PPGECH/UNEMAT)
Examinadora Interna

Prof.^a Dr.^a Hellen Cristina de Souza (SEDUC-MT)
Examinadora Externa

Prof.^a Dr.^a Maria Luiza Garmelo Pereira (Programa de Pós Graduação em Saúde Coletiva do Centro de Pesquisas Leônidas & Maria Deane - FIOCRUZ)
Examinadora Externa

Dedico este estudo à comunidade indígena *Paitsipe/ liedawieni* Juivitera rio Içana, ao povo Baniwa pelo acolhimento e colaboração em especial as crianças, jovens e professores.

À minha mãe Monica Paiva *Iraiñhekaró*,
À minha avó Barcelicia Vital *Waaromi* (*In Memoriam*),
Ao meu avô Valentim Mandú *Wirhiali* (*In Memoriam*),
Ao meu tio Roberto Paiva *Waliekoali*,
À minha tia Porcinda Garcia *Kadapoliro*
À minha esposa Maria de Loreta,
Aos meus filhos Eric Trujilho *Kaapiwai*, Erivan Trujilho
Halekoali, Jorginho Trujilho *Dzawikoda*,
À minha filha Tayla Trujilho *Kapidana*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço à Deus, *Hekoapi iminali*, por me permitir chegar a este momento da vida, em meio a tantos obstáculos, desafios, tristezas e lágrimas atravessando uma pandemia, da corona vírus – Covid 19, por isso agradeço a mais uma etapa da caminhada da minha vida. Agradeço ao *Ñapirikoli* por todo o ensinamento e prática de vida que nos ensinou, vivenciou e deixou aos *Walimantai*, e à oportunidade que tive em passar por lugares sagrados nos quais ele passou e caminhou no princípio. Em segundo lugar meus profundos agradecimentos a minha família, minha mãe, meu tio, minha tia, meu irmão, sobrinhos, meus primos: Arnaldo e Erivaldo, minha esposa e meus filhos por acreditarem nesta empreitada, pela força, incentivo e apoio que me deram durante a jornada do curso, que foi de muito estudo, dando aula em três turnos foi uma tarefa difícil, mas com a parceria de todos tornou-se mais fácil.

Agradeço à Universidade do Estado de Mato Grosso Carlos (UNEMAT), ao Câmpus Universitário “Deputado Estadual Renê Barbour”, em especial ao Programa de Pós Graduação em Ensino em Contexto Indígena Intercultural (PPGECII), pela oportunidade e espaço de fala/voz dada ao povo Baniwa, por meio da responsabilidade que a mim foi atribuída de apresentar o mundo Baniwa no meio acadêmico. Aos coordenadores do curso, o professor Dr. Adailton e Raimundo pela compreensão, sensibilidade, paciência e solidariedade com os povos indígenas do Brasil e a todos os demais professores e professoras, Jussara, Lisanil, Maria Helena, Luzia, Mônica, João Severino e Wilian que fizeram parte desta caminhada de conhecimento e pela paciência de nos ensinar.

Agradecimento eterno ao povo Baniwa em especial aos anciãos, anciãs, alunos e ao professor Geovani da comunidade *Paitsipe* do rio Içana, os *liedawieni* e *Kadapolittana*, aos *Eenawinai* das comunidades, as famílias da comunidade de Wapui Cachoeira rio Aiyari, seu Emilio e Cezário de Arari Pirá, Canadá, professores, alunos, pais e mães, grande ancião Firmiano Ferreira de Wapui Cachoeira e seu filho Alipio, ao amigo Dario Casimiro (FOIRN), ao amigo Barão, seu Manoel Paiva de Jurupari Cachoeira, ao Leandro, Augustinho, à família do professor João, Gracimar e seus filhos de Vista Alegre rio Cuiyari pela acolhida e por fazer parte da consolidação desse trabalho. Estendo gratidão aos alunos e professores da escola Jerusalém da comunidade de

Itacoatiara Mirim, no km 10 estrada de Camanaus, São Gabriel da Cachoeira Amazonas.

Agradecimentos sinceros ao Professor Dr. Neodir Paulo Travessini, meu orientador, um sujeito incomparável. Obrigado pelo suporte para a consolidação da dissertação e pelas orientações feitas com o objetivo de preservar os ensinamentos e práticas da vida deixado por *Ñapirikoli*.

“não há um problema da educação indígena, pelo contrário, o que existe é uma
solução indígena ao problema da educação.”

Bartomeu Melià

RESUMO

Esta pesquisa tem caráter etnográfico e foi realizada junto aos povos Baniwa do tronco linguístico Aruak, localizados na região do rio Içana, afluente do rio Negro, no município de São Gabriel da Cachoeira estado do Amazonas, região tri-fronteiriça Brasil, Colômbia e Venezuela. Trata-se de pesquisa denominada observação participante, na qual o pesquisador, membro pertencente da comunidade indígena Juivitera se fez presente *in loco*. Quanto aos procedimentos é de natureza qualitativa na medida que propõe uma descrição pormenorizada da realidade vivenciada pelo povo Baniwa com suas narrativas mitológicas prenhes de uma simbologia ancestral e milenar, que resultam estruturantes do ponto de vista do modo de vida Baniwa. Do ponto de vista da coleta dos dados que alicerçam esta investigação foi empregada a técnica de pesquisa de campo, em que foram realizados registros fotográficos, escuta de narrativas, conversas informais, entrevistas semiestruturadas com professores, anciãos, lideranças, relatando suas experiências e vivências alicerçadas na cultura Baniwa e Coripaco. As narrativas que dão sustentação ao arcabouço teórico metodológico desta dissertação têm como base fundante a versão da ancestralidade da Fratria Onça/*Dzawinai* contada na voz dos assim denominados consultores indígenas Baniwa, bem como em obras escritas por Luciano (2013), Weigel (2000), Garnelo (2003), em que são descritos os territórios sagrados Baniwa, suas moradas eternas, seus rios, cachoeiras, igarapés, e as suas relações sociais e matrimoniais próprias, enfim seus rituais e cerimônias, que fazem referência aos tempos primordiais do nascimento da humanidade. O objetivo geral da pesquisa consiste em registrar e aprofundar os conhecimentos (saberes) milenares (ancestrais) Baniwa no contexto da educação tradicional Baniwa em suas relações com conhecimento não indígena que transita no contexto da educação intercultural escolarizada (formal). Avalio que a contribuição em termos de consolidação da pesquisa, consiste na elaboração do material pedagógico elaborado a partir das narrativas colhidas junto aos anciões e anciãs do clã *Liedawieni* da fratria Onça (*Dzawinai*) da comunidade indígena Juivitera/Paitsipe, alunos, professor da escola Indígena Municipal Pe. Ezequiel e alunos e professores da escola Indígena Municipal Jerusalém na comunidade Itacoatiara Mirim distante a 10 km da cidade de São Gabriel da Cachoeira-AM, e também com a participação dos professores Baniwa das referidas escolas.

Palavras-chave: Povo Baniwa; mitologia; território, educação escolar indígena e intercultural.

SUMMARY

This research has an ethnographic character and was carried out among the Baniwa peoples of the Arawak linguistic trunk, located in the region of the Içana river, a tributary of the Negro river, in the municipality of São Gabriel da Cachoeira, state of Amazonas, tri-border region of Brazil, Colombia and Venezuela. This is research called participant observation, in which the researcher, a member of the Juivitera Indigenous community, was present on site. As for the procedures, it is qualitative in nature as it proposes a detailed description of the reality experienced by the Baniwa people with their mythological narratives full of ancestral and ancient symbolism, which are structuring from the point of view of the Baniwa way of life. From the point of view of collecting the data that underlies this investigation, the field research technique was used, in which photographic records were taken, listening to narratives, informal conversations, semi-structured interviews with teachers, elders, leaders, reporting their experiences and experiences based on in the Baniwa and Coripaco culture. The narratives that support the theoretical and methodological framework of this dissertation are based on the version of the ancestry of Fratria Onça/Dzawinai told in the voice of the so-called Baniwa indigenous consultants, as well as in works written by Luciano (2013), Weigel (2000), Garnelo (2003), in which the Baniwa sacred territories are described, their eternal abodes, their rivers, waterfalls, streams, and their own social and marital relations, finally their rituals and ceremonies, which make reference to the primordial times of the birth of humanity . The general objective of the research is to record and deepen ancient (ancestral) Baniwa knowledge in the context of traditional Baniwa education in its relations with non-Indigenous knowledge that passes through in the context of schooled (formal) intercultural education. I assess that the contribution in terms of consolidating the research consists of the elaboration of pedagogical material drawn from narratives collected from the elders of the Liedawieni clan of the Onça (Dzawinai) fraternity of the Juivitera/Paitsipe indigenous community, students, teacher at the Indigenous school Municipal Father Ezequiel and students and teachers from the Jerusalem Municipal Indigenous school in the Itacoatiara Mirim community, 10 km from the city of São Gabriel da Cachoeira-AM, and also with the participation of Baniwa teachers from the aforementioned schools.

Keywords: Baniwa People; mythology; territory, Indigenous and intercultural school education.

Wakaiteka watsa.

Lhiehe idenhikhetti ikaitekada nemakaapani nako nhaha newikianai, yalanawinai yanheri Baniwanai, yemakape Iniali hanipaka, like lhiehe makapawani, Hipanako kawa, liakapi Brasil, Colômbia nhethe Venezuela. Idenhikhetti imottokada neemakawa likhitte nha newikianai, lhiehe idanakada nanakhittedali nhaha liedawieni/Dzawinai, yemakape Paitsipe. Limotokaro lhiehe idenhikhetti lirhiotsa whemaka nhaha pedaliape yanhekapettoa pattawalhe lhiehe midzakakhai, yanhekhetti kanakaidali, yemakatti Ñapirikoli ikadanida oopi walhio. Nheette wawapaka wakapa weemakaa nadzakalepe riko pandza. Wadanaka phiome linako wakapali wadzakaleeperiko papera liko, whetaka tsakha nhenhaphia nhahaa yarodatti, kakonaphipe, whemaka tsakha nhaha ikadzekatakape yenipettipe linako lhiehe yanhekhetti, koameka nawapaka lhiehe yanhekhetti, napidza nha nakadzekatale, yanhekhetti peemaxopa matsia hekoapi riko whaa Baniwanai nhethe Coripakonai. Wakaitteka watsa Dzawinaikhai nakhitte, waleeka tsakha nha idanakape nanako nhaha newikinai wakaiteri inako: Luciano (2013), Weigel (2000), Garnelo (2003), wakaiteka namidzakakhai, nemakaa, nadzakaleaphi, yarodatti, kakonaphipe, hipanai, iñawapopenai, nalimattanai nha Dzawinai, podali, ikapettakhetti dheette medzenika nha newikianai Hipana. Wadanaka lirowa papera liko nhaha yanhekhetti midzakakhai, kanakaiperi peemaxoopawa hekoapi riko; wakaiteka tsaka koameka ikadzekatakhetti iwapaka lhiehe yanhekhetti wadzakalepe riko. Wadenhika tsakha papera nadenhixopawa nhaha ikadzekatakape yenipettipe, nainai nhaha pedaliape liedawieni yemakape Paitsipe, yenipettipenai, ikadzekattakaita ayaha Padre Ezequiel, nha tsakha nhaha yenipettipenai, ikadzekatakape aiaha Jerusalém Itacoatiara Mirim riko, km 10, Hipanako.

Wakaiteri inako: Newikianai Baniwanai, midzakakhai, nadzakaleroaphi, ikadzekatakhetti.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa de abrangência da FOIRN	25
Figura 2 – Foto de bastão/ <i>pinaima</i> confeccionado pelo ancião Maximiano <i>Liedawieni</i>	50
Figura 3 – Wapui Cachoeira rio Aiyari local do Nascimento da Humanidade	51
Figura 4 – Foto da Cachoeira de cima/ <i>poawhetephani</i> em Wapui rio Aiyari.....	53
Figura 5 – foto da Cachoeira de baixo/ <i>pokhoepani</i> em Wapui Cachoeira rio Aiyari..	54
Figura 6 – Foto de campina <i>Kapitsiripoko</i> no rio Aiyari.....	55
Figura 7 – Foto de foz do igarapé Pamaali rio Içana	59
Figura 8 – Foto de foz igarapé Tucandeira (<i>Manetsiali</i>) no rio Cuiyari.....	60
Figura 9 – Foto da morada eterna dos <i>Dzawinai/Dzawimarranai</i> rio Cuiyari	63
Figura 10 – Foto do <i>Dokolipana/Paitsipe</i> rio Içana	64

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACIRA – Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiyari
ACIS – Agente Comunitário Indígena de Saúde
APIARN – Associação dos Professores Indígenas do Alto Rio Negro
APIs – Assessores Pedagógicos Indígenas
BNCC - Base Nacional Comum Curricular
CEEAM – Conselho Estadual de Educação do Amazonas
CEFEP – Centro Nacional de Fé e Política “Dom Helder Camara”
CF – Constituição Federal
CNE – Conselho Nacional de Educação
CNS – Conselho Nacional de Segurança
CONEI – Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena
DEEI – Departamento de Educação Escolar Indígena
EIBC – Escola Indígena Baniwa e Coripaco
FOIRN – Federação das Organizações indígenas do Rio Negro
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
LDB – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
OIBI – Organização Indígena da Bacia do Içana
PGTA – Plano de Gestão Territorial e Ambiental
PIN – Política de Integração Nacional
PPGECII – Programa de Pós Graduação em Ensino em Contexto indígena intercultural
PPPI – Projeto Político Pedagógico Indígena
RCNEI – Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas
SEMEC – Secretaria Municipal de Educação e Cultura
SEMED – Secretaria Municipal de Educação e Desporto
SESAI – Secretaria de Saúde Indígena
UCIRT – União das Comunidades Indígenas do Rio Tiquié
UEA – Universidade do Estado do Amazonas
UFAM – Universidade Federal do Amazonas
UNEMAT – Universidade do Estado de Mato Grosso
USP – Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	14
2. A EDUCAÇÃO TRADICIONAL BANIWA	18
3. OS BANIWA	24
3.1 – Fratria Onça <i>Dzawinai</i> e a Organização social/ <i>Tttenaki</i> (cunhados) e <i>Nhadoenai</i> (primos irmãos)	27
4. ESTRUTURA SOCIAL DO POVO BANIWA	30
5. QUESTÕES DE NATUREZA TEÓRICA E METODOLOGICA.....	31
6. ANÁLISE E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS	34
6.1 - <i>Midzaka/Midzakakhai</i> /Ensino e prática da vida/Mitologia	34
6.2 . Cosmovisão Baniwa através da Narrativa do Nascimento do <i>Ñapirikoli</i> – <i>Kaali</i> – <i>Dzawikhaitali</i>	36
7. NASCIMENTO DO DZOOI (<i>dono do benzimento</i>)	46
8. CENTRO DO MUNDO – UMBIGO DO MUNDO – <i>HEENO HIEPOLE</i>	49
9. NASCIMENTO DA HUMANIDADE.....	52
9.1 . Reconhecimento e Pertencimento dos Territórios ancestrais dos <i>Dzawinai</i>	57
9.2 . Construção da Morada eterna dos <i>Dzawinai</i> – <i>Dzawimarranai</i> – <i>Dokolipana</i> ...	62
9.3. A morte do <i>Ñapirikoli</i>	65
10 . A EDUCAÇÃO ESCOLAR BANIWA E SEUS DESAFIOS	67
10.1. As escolas Indígenas (ou Baniwa) hoje	75
11.O ALAVANCAR MARCANTE NA EDUCAÇÃO ESCOLAR INDIGENA NO ALTO RIO NEGRO – FORMAÇÃO INICIAL DIFERENCIADA DOS PROFESSORES INDIGENAS – MAGISTÉRIO INDIGENA I	87
12.CONSIDERAÇÕES FINAIS	95
CONSULTORES INDIGENAS BANIWA	100
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	101

1. INTRODUÇÃO

Nasci, cresci e convivi por 22 anos, junto com meus familiares no seio *Liedawieni*¹, sob a educação do meu finado avô, senhor Valentim (*wirhiali*) do clã² *Liedawieni* da Fratria³ *Dzawinai*, minha finada Avó Barcelicia (*waaromi*) da fratria *Kadaopoliro*, sob acolhida da minha mãe Monica, junto com meus tios Senhor Roberto e João Bosco (*in memorian*) e as minhas tias pertencentes ao povo Baniwa.

Durante a caminhada da vida, fui aprendendo com a minha família por meio das vivências Baniwa, como enxergar e viver o mundo conforme os ensinamentos e práticas da vida dos nossos ancestrais. Ao entardecer, no silêncio da “boca da noite”, o meu finado avô, narrava as percepções dos nossos ancestrais no princípio, ele comentava sobre as mudanças sociais que percebia na atualidade com as novas gerações, sobre as relações de parentescos tanto as matrimoniais como os familiares, as estações do ano e as constelações que orientam a organização de trabalhos presentes no nosso cotidiano. Assim como, a vivência comunitária e coletiva, a partilha de alimentos no centro comunitário, os momentos de xibé⁴, a aquinhapira⁵, as vivências individuais e coletivas, as festas (*podali*), as celebrações, o trabalho na roça, a pescaria, a caçada entre outras fratrias e clãs do povo Baniwa.

Aos cinco anos de idade, sob grande incentivo do meu finado avô e da minha mãe, em querer que eu estudasse para ter melhores condições de vida para que não continuasse na árdua dureza de trabalho de roça, passei a participar e conhecer o mundo diferente do povo Baniwa, ao ser alfabetizado na Língua Portuguesa. Esses conhecimentos e personagens, diferentes do que eu conhecia, também adentraram e fizeram parte do mundo dos nossos ancestrais, com a implantação da escola Municipal Indígena Pe. Ezequiel, em 1989, com metodologias rígidas adotadas pelos professores e castigos para aqueles não sabiam tabuada ou leitura.

Lembro que meu primeiro professor foi o tio João Bosco (*in memorian*). A comunicação conosco na sala de aula na língua portuguesa para mim foi um grande

¹ *Liedawieni* - “*liedawia* = listra que nasce do fim do olho da onça; ni = filhos; filhos da listra que nasce do fim do olho da onça” (Maximiano *Liedawieni*)

² Clã – “sendo uma unidade social, um grupo patrilinear baseado nas relações de parentesco agnático, cujos membros compartilham emblemas rituais comuns, como também uma mesma origem mítica na cachoeira de *Hipana* e um epônimo animal que emerge como ancestral” (Viana, 2017, p.310).

³ Fratria – “funcionando como uma espécie de grande família, é definida como um grupo patrilinear e exogâmico.” (Weigel, 2000, p.7).

⁴ Xibé – farinha com água, com vinho de açaí, patawa.

⁵ Quinhapira – quinha (pimenta ardosa), pira (peixe). Cozido de peixe com pimenta ardosa.

desafio, aprender a falar e escrever essa língua. Lembro-me também do esforço e da cobrança da minha mãe para que eu saísse bem nas provas, nas notas e tarefas, para ela somente após a realização de todas as tarefas de casa, que eu estaria livre para brincar, tomar banho, andar de canoa, pescar com meus primos. Desse modo, a vivência entre os dois mundos me fez crescer dentro da rigidez dos ensinamentos dos professores da escola e da educação tradicional Baniwa que serviu como aprendizado para a convivência dentro da sociedade Baniwa.

Conclui a então denominada 4ª série no ano de 1994 na Escola Municipal Indígena Pe. Ezequiel. A segunda parte do ensino fundamental (5ª a 8ª séries) e o ensino médio não consegui concluir, porque não havia escolas mais próximas da nossa comunidade que ofertasse estas etapas. Na época tinham escolas que ofertavam essas séries em Assunção do baixo rio Içana e na cidade de São Gabriel da Cachoeira, no entanto, as condições financeiras da minha família não permitiram que eu pudesse prosseguir os estudos em outra cidade.

Desde menino acompanhei a luta incansável, como a participação em reuniões comunitárias, do meu finado avô, junto com as demais lideranças da região do rio Içana, que sonhavam em proporcionar estudo para os seus filhos. Foram realizadas várias tentativas junto aos poderes públicos municipais e eclesiásticos, dentre os objetivos e reivindicações estavam escolas que atendessem o ensino de 5ª à 8ª séries na região do alto rio Içana e seus afluentes, que pudessem atender os jovens nos anos finais do ensino fundamental. Em relação a esse assunto Valentim Mandú (1998), (*in memoriam*) sempre dizia: “os jovens precisam estudar o mundo dos brancos, saber escrever e ler a língua portuguesa para enriquecer as lutas pelo nosso povo”. Em luta constante para a educação escolarizada dos jovens dessa região, entre tantas tentativas ineficazes junto a igreja católica e poder municipal, eles buscaram através da Organização Indígena da Bacia do Rio Içana/OIBI própria, que foi criada para lutar pelos direitos do povo Baniwa, como saída para fundar a própria escola Baniwa e Coripaco/EIBC em 2000.

Poucos anos antes, em 1998, o secretário da Educação do Município Gersem Baniwa, abriu espaço para que o poder público municipal atendesse as reivindicações das lideranças, promovendo o I Magistério Indígena para professores indígenas, que aconteceu na nossa comunidade *Paitsipe/Juivitera*, na qual o meu finado avô me inscreveu como ouvinte do curso, pois não havia mais vaga. No decorrer do curso consegui me matricular como integrante pois um professor/ cursista tinha desistido.

Durante o curso, me chamou atenção a disciplina de Educação Escolar Indígena, que me proporcionou o embasamento para me dedicar à valorização e ao ensino da Educação Baniwa para os jovens, pois nossos avôs viveram a vida com ensinamentos dos ancestrais no princípio e isso deve ser repassado para as novas gerações.

Os estudos em nível Magistério Indígena I foram concluídos no ano de 2002. Desse modo, me inseri no mundo da universidade, cursando o Curso Normal Superior na UEA/Universidade do Estado do Amazonas em 2005, cursando licenciatura em Matemática no ano de 2006, no qual abordei a “Matemática Baniwa” como tema da minha monografia. Em 2015/2016 fiz a especialização em “Fé e Política” pelo CEFEP/Brasília (Centro de Formação Fé e Política Dom Helder Câmara) com o tema de pesquisa “Emergência da Organização indígena da Bacia do rio Içana: etnohistória e cosmopolítica”, sob orientação do Professor Dr. Gersem Baniwa.

Nesta trajetória, no mundo acadêmico pude observar o quanto o mundo/cultura Baniwa é importante para nosso povo e para a futura geração. Somos parte indissociável que compõe o território sagrado, nossa conexão umbilical está em Wapui Cachoeira rio Aiyari, nossa interconexão com o princípio, com Deus, com os heróis é viva nos nossos modos de vida, enraizado no nosso coletivo.

Dentro desse novo contexto, no qual eu estava inserido, a pequena quantidade de literaturas sobre o mundo indígena na universidade chamou bastante atenção. Neste momento, compreendi que mesmo o Brasil sendo um país multicultural e plurilíngue, ele é sobreposto por uma cultura universal (eurocêntrica) que tem suas doutrinas e ideologias, oriundas do lado leste (*onidiaka*). Nesse período tomei consciência que somente os indígenas que fazem parte do território ou que vivenciaram e vivenciam o mundo Baniwa desta geração devem abraçar junto à comunidade a consolidação da educação escolar indígena no nosso país.

A minha primeira experiência como professor indígena foi no ano 2000, na minha própria comunidade. Um dos grandes desafios que enfrentei foi consolidar o fruto de uma das grandes e incansáveis lutas dos nossos antepassados em relação ao reconhecimento da Educação Indígena, que é garantida por lei no artigo 210 no seu inciso 2º da Constituição Federal de 1988, “*O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem*” (Constituição Federal, p.110, 1998). Tendo em vista que, por várias ocasiões, algumas famílias não aceitavam ensinar para as crianças a sabedoria dos ancestrais,

pensamento este que é fruto da colonização missionário católico e evangélico na região.

O segundo desafio foi a falta de material didático próprio, escrito na nossa língua, que pudesse servir como apoio pedagógico, livros com os personagens e heróis que compõem o mundo cosmopolítico dos Baniwa. Mesmo sendo assegurado em lei o ensino das tradições indígenas nas escolas *“Com o advento da lei de Diretrizes e bases da Educação Nacional, de 1996, completa-se a legislação educacional emanada da Constituição de 1988. Em seu título VIII- “Das disposições Gerais”, artigos 78 e 79, a LDB trata especificamente da educação escolar indígena”* (RCNEI, 2002, p.32).

Outro desafio foi conviver com o sistema municipal de educação totalmente universal em meio as escolas indígenas na região. As planilhas de lançamentos de notas, diários de classes, planos de aula e diários padronizadas que não atendem as especificidades e decisões da educação de povos indígenas. Como a avaliação descritiva dos alunos que muitas vezes são transformados em números, pois o sistema nacional de educação não reconhece o percentual de carga horária de tratamento de conhecimentos indígenas no currículo escolar. Em resumo se trata da falta de investimento político e financeiro para as escolas indígenas conforme as especificidades geográficas e sociais.

No ano de 2005 fui convidado para trabalhar na Escola Indígena Municipal Baniwa e Coripaco/EIBC que atende as séries 5ª a 8ª, fundada pelos próprios Baniwa com a proposta pedagógica alicerçada nos valores, princípios e ensinamentos Baniwa. Trabalhei com a língua Nheengatu com os alunos de 7ª e 8ª séries do ensino fundamental e a disciplina de língua Portuguesa com os alunos de 5ª e 6ª séries. A metodologia adotada nesta escola é o ensino via pesquisa, foi uma grande experiência, enriquecedora na minha trajetória profissional. A escola indígena municipal Baniwa e Coripaco tem um currículo bem diferente das outras escolas na região, também desenvolve projetos profissionalizantes como piscicultura, agricultura, meliponicultura e avicultura.

No ano de 2003 participei de um projeto intitulado Cultura, Escola e Tradição: Mitoteca na escola Baniwa, coordenado pela professora Profª. Dr.ª Maria Luiza Garnelo Pereira. Projeto esse financiado pela FAPEAM, no qual fui professor tutor dos alunos - pesquisadores da escola *Pamaali*. Esse projeto fazia parte do programa Jovem Cientista Amazônia, nele desenvolvemos uma pesquisa que promoveu a

valorização dos conhecimentos tradicionais, sobre o meio ambiente e as fontes alimentares pesqueiras, através de técnicas de entrevistas, observação de rituais e registro de narrativas que foram coletados e analisados diversos mitos que tratavam dessa temática. Dentre os produtos da pesquisa destacamos a elaboração de CD's e de um livro contendo essas narrativas. Hoje esses materiais tornaram-se instrumentos de ensino, para pesquisas nas escolas do rio Içana.

No ano de 2006 a secretaria Municipal de Educação e Cultura (SEMEC) me fez a proposta de trabalhar na escola bíblica do alto rio Negro com alunos de 1ª a 4ª séries e do 2º segmento de Educação de Jovem e Adultos (EJA) na estrada de Camanaus, km 9, na cidade de São Gabriel da Cachoeira. No segundo semestre de 2006 fui convidado pela SEMEC para trabalhar no Departamento de Educação Escolar Indígena (DEEI), ofertando capacitações aos professores indígenas no conhecimento da metodologia de ensino via pesquisa, legislação, parecer descritivo, Projeto Político Pedagógico, com um currículo voltado para realidade da comunidade onde a escola está inserida, calendário diferenciado valorizando os saberes dos 23 (vinte e três) povos que habitam o Alto rio Negro no Amazonas.

2. A EDUCAÇÃO TRADICIONAL BANIWA

A educação tradicional tem de ser compreendida no contexto mais amplo da cosmovisão Baniwa, nesse sentido, cabe recorrer às narrativas e vivências ancestrais (*midzakakha*), como a criação do universo segundo a concepção Baniwa para um melhor entendimento das regras e modo de vida do nosso povo.

No princípio a maldade cercou o nascimento dos heróis *Ñapirikoli*, *Kaali* e *Dzawikhaitali*. De acordo com a concepção do povo Baniwa, desde o nascimento da humanidade, que aconteceu no território sagrado de Wapui Cachoeira do rio Aiyari, recebemos a proteção contra a maldade, a qual se deve a ação benevolente de *Dzooli* e *Ñapirikoli*. Esta proteção, acolhimento e cuidado é vivenciada pelo casal, a qual tem de ser rigorosamente observada, e, fundamentalmente, vivenciada antes, durante e após a gravidez. Os futuros pais têm de observar atentamente as regras de alimentação, tipos de alimentos, afazeres, ambientes de convívio, período climático, pois são pontos que podem atingir diretamente o desenvolvimento da criança ou até perda do feto.

Sob a ótica do universo cósmico, cumpre ao casal resguardar seus corpos, fazendo o uso de benzimentos para que não transpareça ao mundo espiritual dos seres invisíveis da água, vento, trovões, peixe, animais e florestas os (yoopinai) que podem causar as doenças. Cabe ressaltar que o afeto da família ao casal também é primordial como sinal de proteção e receptividade a vida que está prestes a nascer. O casal deve também proteger a criança de toda a maldade que pode se aproximar por meio de inveja, raiva, ódio, maus desejos, espanto, grandes barulhos, aglomeração de pessoas. Os progenitores devem também evitar trabalhos pesados como carregar mandioca e madeira em grandes quantidades por conta do peso em excesso. Ou dito isso de modo ainda mais explícito, de acordo com nossa concepção milenar, para preservar o bem estar material e espiritual do futuro membro do povo Baniwa. Cabe aos pais, durante o período da gestação, evitar realizar atividades que exigem muito esforço, fazerem exercícios através de atividades leves visando o bem estar individual e o do coletivo comunitário; assim como, estar bem espiritualmente, fisicamente, socialmente e territorialmente. Como muito bem explicitado abaixo, para nós, povo Baniwa.

A educação, como processo, deve ser pensada como a maneira pela qual os membros de uma dada sociedade socializam as novas gerações, objetivando a continuidade dos valores e instituições fundamentais [...] As sociedades tribais possuem maneiras específicas para socializar seus membros jovens, dentro dos padrões da cultura tradicional. (Santos *apud* Meliá, 1979, p.11)

A criança é parte e membro do território sagrado, da cosmologia, da vivência e da ancestralidade Baniwa. Assim, os cuidados e manutenção dos acordos, das alianças firmadas pelos heróis no princípio, como o acesso ao Território Sagrado do povo Baniwa exige a proteção dos pais e avós desde a sua gestação, nascimento, e a todas as fases da criança, juventude, adolescência, adulto. Nesse sentido existem os ritos, as regras a serem regamente observadas, as cerimônias, as festividades, os resguardos, a alimentação, o cuidado espiritual, físico, social e territorial, pois constituem a base da cosmovisão milenar Baniwa, no sentido de manter viva a chama das nossas celebrações imemoriais atualmente.

A rigor, simbolicamente, isto representa o vínculo da vida da criança aos padrões socioculturais do povo Baniwa e, ao mesmo tempo, significa dizer, que o novo membro que está em processo de formação está apto e pronto a se inserir em nosso

modo de ser e viver Baniwa. Mas cabe ressaltar também que, isto terá que ser demonstrado através de seus esforços, por meio da demonstração de que está plenamente capacitado para, no decorrer das fases da vida, deixar ressurgirem as habilidades sociais e/ou coletivas, da participação, da reciprocidade, da solidariedade e da alteridade.

Há que se compreender que o modo de vida Baniwa está pautado também pela imposição de limites, de provações e privações e, enfim terá de ter habilidades para encarar os enfrentamentos e as situações desafiadoras da vida tanto do ponto de vista individual, quanto coletivo. Para nós Baniwa o território é sagrado, apresentação a comunidade, território e a ancestralidade, acomodando no espaço territorial e ambiental dando nome tradicional. Portanto, “o território é essencial e vital para a continuidade da vida humana e do cosmo” (Luciano, 2019, p.83).

O nascimento de uma criança no seio familiar e ao território, é um grande acontecimento que traz grande alegria, e simboliza o fortalecimento da unidade familiar, comunitária. A ampliação dos laços de convivência no meio social ocorre em acordo com as regras e normas do bem viver asseguradas pelos ensinamentos milenares, que são ditados pelos costumes da boa convivência do clã e da *fratria* aos quais pertencem os pais, pois trata-se de um membro da comunidade que está em processo de inserção social e que, portanto, necessita de toda segurança física e espiritual, de proteção e cuidado familiar e comunitário.

Os modelos exemplares de convivência são emanados do modo de vida milenar vividos antes de nós pelos heróis ancestrais, que foram orientados pelos ensinamentos e prática da vida (mitologia), com suas regras de convívio que devem ser rigorosamente observadas, pois em caso de desobediência as consequências a serem enfrentadas trazem resultados danosos aos infratores. Em conformidade com os ensinamentos originados da cosmologia Baniwa, a quebra de regras e acordos do bom convívio e harmonia, poderá reverter-se em vingança em termos de doenças perigosas, que são provocadas por seres invisíveis. Tais doenças podem se manifestar em forma de pontadas (dores fortes na cabeça, no peito) dores no corpo, inflamações, desnutrição grave, dentre outros tipos de doenças, que afetam fortemente a integridade física, espiritual e territorial da criança e de seus pais. Conforme explicita Luciano (2019):

Assim sendo, o segredo para alcançar o mais alto nível de Bem Viver é o que os sujeitos individuais e/ou coletivos necessitam cultivar permanentemente relações respeitadas, recíprocas, solidárias e, sobretudo, orgânicas, complementares e dialéticas no plano Cósmico. (Luciano, 2019, p.65).

De acordo com nossa tradição milenar, é realizado um rito de recepção e de acolhimento da criança, para que esta receba toda a proteção contra a maldade que pode vir a atacar a sua integridade. Daí que ela tem que estar protegida através de benzimentos, que são realizados já no primeiro banho. Do mesmo modo há todo um cuidado em relação à alimentação, a amamentação, e do local de dormir (rede).

A criança desde pequena acompanha os pais no convívio familiar, já um pouco maior, passa a acompanhar a comunidade, os pais na roça, no rio para tomar banho. Cabe aos pais o ensinamento dos rigores das regras como forma de inserir as crianças nas normas de convívio social e comunitário. Cabe aqui a apropriação dos dizeres de Weigel (2003, p.12), em conformidade com os quais “o processo de socialização milenar dos Baniwa compreende a tomada de consciência, por parte da criança, da imperiosidade do respeito e da assimilação das normas, dos valores repassados pelos mais velhos”. A autora complementa que isso garante para a criança a “intronização às normas de caráter moral com vistas a garantir a socialização” (Weigel, 2003, p.12).

Desse modo, a criança Baniwa, durante sua primeira socialização, entre outras normas e valores institucionais, apreende os significados da obediência e respeito aos pais, avós e tios, estabelecidos por normas Baniwa tradicionais. Essas normas constituem-se em valores e convicções morais presentes orientação das ações e regulamentação do consenso entre os membros da família Baniwa.

Durante o crescimento a criança vai participando das brincadeiras sob orientação dos pais, as técnicas de pescaria junto ao pai ou avô, participa com os pais dos trabalhos de roça. Desse modo, vai sendo inserida nas mais simples atividades que estão ao seu alcance às mais complexas ou até desafiadoras como carregar peso, pescar e caçar sozinha. De modo gradativo, a criança vai aprendendo como encarar uma onça, curupira, como se comportar frente aos fenômenos da natureza, confeccionar artesanato, fabricar artefatos, fazer uma casa, benzer etc. Os pais e avós são responsáveis por orientar e ensinar a criança a trilhar o caminho da vida, demonstrado por meio de trabalhos individuais e coletivos que são vivenciados, apontando regras sociais, ambientais e territoriais através de narrativas míticas. Como registrado no documento a seguir:

Observar, experimentar, estabelecer relações de causalidade, formular princípios, definir métodos adequados, são alguns dos mecanismos que possibilitaram a esses povos a produção de ricos acervos de informações e reflexões sobre a natureza, sobre a vida social e sobre os mistérios da existência humana. (RCNEI, 2002, p. 22).

A educação tradicional Baniwa, prepara cada indivíduo dentro da gigantesca capacidade que cada um carrega como membro do território e como fruto das consequências da proteção, do cuidado, do resguardo dos pais e família durante a sua formação. Nessa perspectiva, cabe aos mais velhos acreditarem na liberdade para experimentar, demonstrar seu esforço, deixar fluir suas habilidades artísticas, revelar o dom e a capacidade de testar seu limite, por meio das brincadeiras junto às outras crianças da comunidade como subir na árvore, pular no rio, nadar no rio, andar de canoa, remar, pescar, flechar, fabricar remo, construir casinha de palha, aprender os cânticos e o manuseio de barro para confeccionar cerâmicas.

Recorrendo a memória pessoal, lembro-me que quando ainda criança (7 anos de idade) junto com meus colegas, brincávamos de flechar com zarabatana os passarinhos, calango, pedaços de molongó. Esses exercícios práticos eram usados para testar e aperfeiçoar nossas habilidades. A fala da consultora *Liedawieni* Mônica nos revela hábitos compartilhados “quando crianças, depois jovens ficávamos à vontade e interesse de querer ouvir as narrativas, chegávamos aos mais velhos da comunidade e pedíamos para contar uma história e ou uma narrativa, os mais velhos não recusavam, pois percebiam em nós o interesse e vontade em aprender as coisas Baniwa.” (Caderno de Campo, Mônica Paiva *Liedawieni*, 2023).

Outros espaços de aprendizagem ou momentos oportunos para ouvir narrativas tradicionais ocorrem nos momentos especiais como nos rituais, nas cerimônias, nas festas de ofertas (*Podali*). Assim como desenvolver a habilidade de aprender a ouvir a natureza, nas caças, pescarias diárias e noturnas, os sons emitidos pelos pássaros, animais, insetos, anfíbios, eclipse lunar, eclipse solar, raios que nos trazem informações e ensinamentos pertinentes que podem orientar o sucesso na relação com a natureza e com o cosmo.

Esses momentos significam para a criança uma forma de demonstrar o esforço em atender o chamado, a manutenção da vida do seu povo em querer participar junto à comunidade. Nestas ocasiões os benzedores recitam todos os percursos e

trajetórias de vida dos ancestrais, que desde o princípio através de benzimentos, desenhos, pinturas, demonstrações, cantos, músicas, enfeites vivenciaram as tradições da ancestralidade Baniwa.

Durante a fase da vida, o jovem Baniwa demonstra as suas altas habilidade e dons em abraçar a vivência com a comunidade através de ser bom artesão, ou boa artesã, benzedor ou benzedora, contador de narrativas ou contadora de narrativas, mestre de dança (*Madzero*), pescador, caçador, fabricante de remo ou canoas, bons fermentistas de bebidas destiladas (*Caxiri*), mestre ou mestra de pinturas corporais. Na cerimônia de puberdade (*Kapettakhetti*) é vivenciado, experimentado a dor e o sofrimento da vida futura presente e enfrentar que toda a caminhada tem de ser sentida através de jejum e resguardo de trinta dias “só come *Wariña* nesse período”, (consultor Celestino *Liedawieni*, Caderno de Campo, 2023). Os jovens têm que passar por um processo de privação do dia a dia, para fortalecer a integridade física e espiritual, tal como não comer caça, pesca, como modo prático da experiência de encarar a fome, demonstrar a sustentação da vida em conformidade com a cosmologia Baniwa.

Os jovens aprendem a produzir os derivados da mandioca: farinha, beiju, tapioca, pois conforme relatado pela consultora nativa Mônica “a experiência com a fome, é o sinal de que ela nunca pode aproximar das crianças e jovens, sempre trabalhar para celebrar da vida, ao se perder no mato em vários dias, este resguardo recompensa esta lacuna, encarar a velhice com grandes forças e saúde”. (Caderno de Campo, Monica *Liedawieni*, 2023). Ao passar por estas experiências, os jovens vencem os percalços, tais como o resguardo, e após é celebrado o ciclo com a grande festa de receptividade pela comunidade, e a cerimônia de iniciação (*Kapettakhetti*). Expandindo essa vivência e/ou experiência e conhecimentos para as futuras gerações para formar casamento, tendo a certeza que os filhos e netos irão se assegurar nos pais, seguindo as tradições Baniwa. “Para que isso esteja pronto, deve-se se esforçar, se não for, o recuo de sustentação da vida estará ao seu alcance, no meu caso estou sendo cobrado por esta geração por dizer que meu pai finado foi um benzedor, e me confiam que também tenho este conhecimento para colaborar com meu povo.” (Caderno de Campo, Roberto Paiva *Liedawieni*, 2022).

A premissa básica da educação Baniwa consiste no chamado ao pertencimento ao modo de ser e viver Baniwa. O que do ponto de vista pragmático, equivale dizer que a defesa da vida coletiva e a cultura vivenciada pela ancestralidade ameríndia,

para cuja efetivação de fato se faz mister a existência do território em harmonia com a natureza, serve de base de sustentação da proteção contra as agruras impostas pelos espíritos maléficos (*Yoopinai*). Nesse sentido sempre é pertinente lembrar Meliá (1999, p.10) “A educação desenvolvida pelos povos indígenas lhe permite que continuem sendo eles mesmos e mantenham a transmissão de suas culturas por gerações”.

3. OS BANIWA

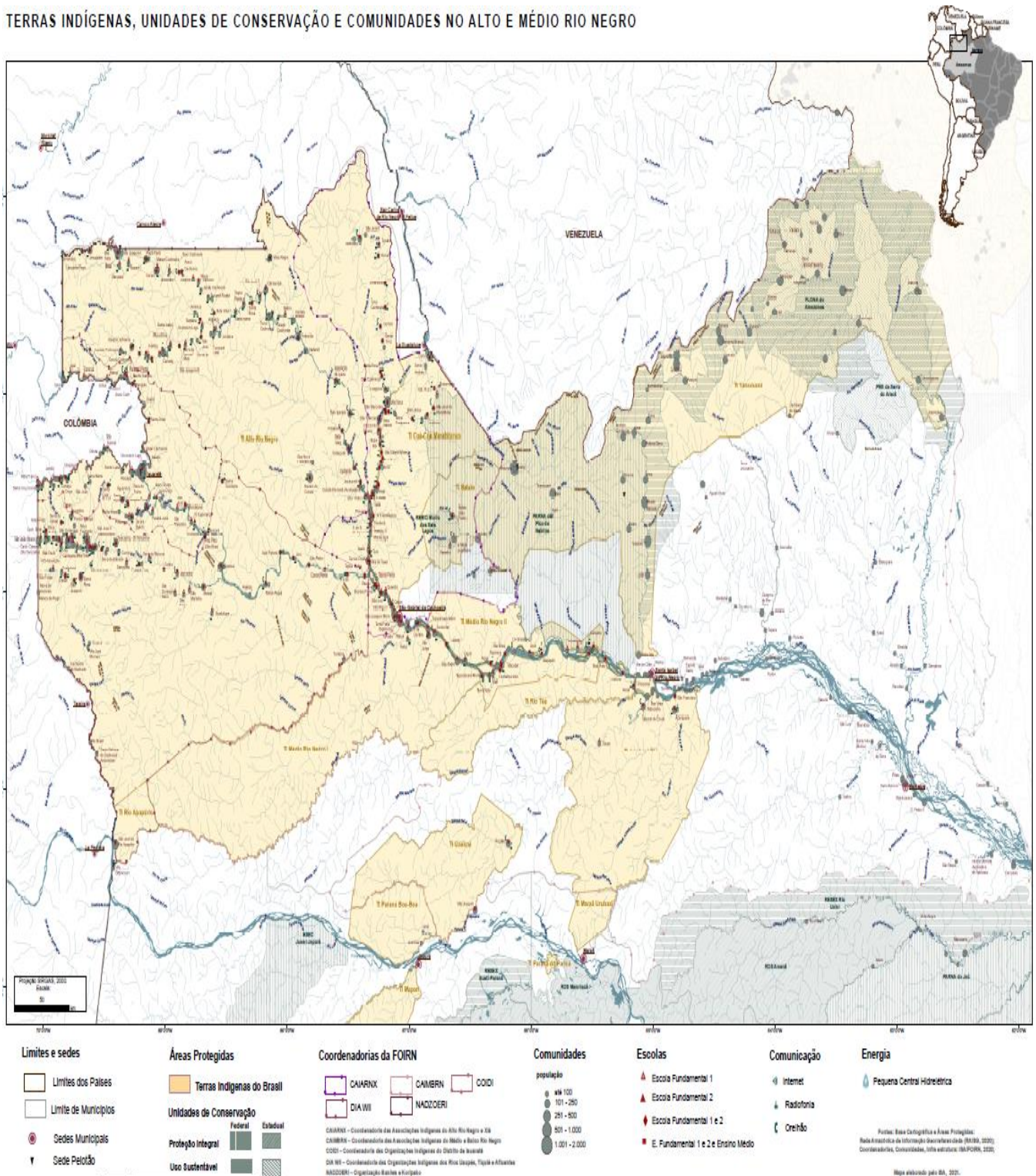
Nós povo Baniwa, indígenas falantes da língua denominada Baniwa, pertencente ao tronco linguístico Aruak, com vasta diversidade dialetais, afirmando nossa existência, habitamos a região do alto rio Negro no estado do Amazonas/Brasil, município de São Gabriel da Cachoeira ao longo do curso do rio denominado Rio Içana e seus afluentes, na fronteira entre Brasil e Colômbia. Nosso território se estende também pela Colômbia, Venezuela, Santa Isabel do rio Negro, Barcelos e Manaus.

No alto rio Içana habita o povo Coripaco, muito próximo ao povo Baniwa, que com frequência realizam casamentos conforme as regras matrimoniais milenares dos ancestrais. Hoje convivem em seus territórios com seus cunhados de outros povos da região, como o povo Baré, Tucano entre outros povos.

O rio Içana tem acerca de 696 km de extensão das cabeceiras até o limite Colômbia/Brasil são 76 km. Serve de fronteira com a Colômbia por mais 110 km e daí até a foz, no rio Negro, são mais 510 km. No Brasil, apresenta 19 cachoeiras. (Cabalzar, 2006, p. 7)

Figura 1 - Mapa de abrangência da atuação da FOIRN

TERRAS INDÍGENAS, UNIDADES DE CONSERVAÇÃO E COMUNIDADES NO ALTO E MÉDIO RIO NEGRO



Fonte: Base cartográfica e Áreas Protegidas: Rede Amazônica de Informação Georeferenciada (RAISG, 2020); Coordenadorias, Comunidades, Infra estrutura: ISA/FOIRN, 2020. Mapa elaborado pelo ISA, 2021.

Somos um povo de união de diversidade de clãs e Fratrias, formando a grande família, vivemos conforme as orientações e ensinamentos e prática de vida no

princípio, deixado por deuses *Ñapirikoli*, *Kaali* e *Dzooli*, de acordo com história e vivência dos nossos ancestrais. Temos nossa cultura, costumes, língua, crenças, territórios e lugares sagradas, sempre vivendo em coletivo, em unidade e cuidando do território ancestral para a continuidade da vida da nova geração *Walimanai*.

Possuímos um conhecimento vasto sobre as plantas medicinais, preservação e cuidado da nossa saúde e alimentação, nossa relação de respeito mútuo, regras e alianças com a natureza e universo. Temos nossos artesanatos (urutu, *amoko (bati)*, balaio, aturá, cumata, tipiti, peneira, abano, tupé, banco, *pilala* ou *atta*..) e cerâmicas (*Tsoloda*, *akhepida*, *ttooro*, *Kadarhoetta*). Nossa base de alimentação diária é da mandioca brava e seus derivados: farinha, beiju, tapioca, goma, curada, *manicuera*, tucupi, pimenta socado, *arubé* a base da caça e pesca (quinhapira, mujeca, moqueado, assado, peixe socado-*iittodakape*, salgado) de frutas silvestres como o buriti, *patawa*, bacaba, umari, wacu, wará, açai, iwapixuna,...) de insetos (maniwara, tanajura, saúva, e anfíbio (rã)).

Assim o povo Baniwa é organizado em quatro ou cinco fratrias. A fratria, funcionando como espécie de grande família, é definida como um grupo patrilinear e exógamo, constituída a partir de um modelo de *siblings* (irmãos) agnáticos. (Weigel, 2000, p.07)

Fomos denominados de povo Baniwa no período colonial pelos jesuítas, a denominação foi usada como termo genérico, que é usada como uma identidade coletiva, a partir de sua visão. Então, nos apresentamos como pertencente ao povo Baniwa, desde o princípio, no lugar sagrado de Wapui Cachoeira rio Aiyari, no nascimento da humanidade e na campina de *Kapitsiri pooko*, lugar sagrado de acaloramento, de ensinamento e envio para seus respectivos territórios nós nos identificamos como um ser ancestral ao clã que pertencemos.

O deus *Ñapirikoli* deixou para a humanidade a diversidade de línguas. Desse modo nos identificamos conforme o clã e as fatrias a que pertencemos, os dialetos também é uma forma de pertencimento e identificação ao determinado clã a saber: ***Dzawinai*, *Hohodeeni*, *Waliperedakenai*, *Komadaminai*, *Moliweni*, *Awadzoronai*, *Koitsidakenai*** (Entrevista cedida por Valentim *liedawieni* 2016.), entre outros. Também somos denominados por outros povos como *Medzeniakonai* (medzeni = nasceram, iako= línguas, nai= sufixo que no plural se refere aos povos, povos que nasceram falando).

Na Venezuela, segundo Hill (1983), esse povo autodenomina-se *Wakuenai*. O autor explica que esse nome compõe do termo *waku* (nós falamos) e *-enai*, sufixo derivado da palavra *naiki* (grupo patrilinear ou sib) significando, então, o povo que fala a nossa língua. (Weigel, 2000, p.17)

Vivemos nos nossos territórios ancestrais distribuídos ao longo da região do rio Içana e seus afluentes e transfronteiriços entre Brasil e Colômbia, ultrapassando as linhas imaginárias convencionais da política geográfica do território brasileiro. Os nossos antepassados viviam em grandes malocas (Wadzolieda) que abrigavam numerosas famílias, que viviam e celebravam a partilha coletiva de alimentos, ofertas, trabalhos, cerimônias e rituais.

Com a expansão da colonização ocidental por meio da igreja foi destituída a convivência dentro das malocas, ficando apenas na nossa memória. Em substituição à maloca, construímos os centros comunitários, locais estes para reunião, decisões comunitárias e eventos. No Brasil vivemos em cerca 83 comunidades Baniwa (PGTA *Nadzoeri* 2021), entre comunidades e sítios, um termo oferecido pela igreja, cada família possui sua casa de taipa de barro e/ou tábua com coberta de palha caranã ou telha de alumínio individual. Atualmente, os Baniwa formam uma população aproximada de 5.100 pessoas (PGTA *Nadzoeri* 2021).

3.1- **Fratrã Onça (*Dzawinai*) e a Organização social/ *ttenaki* (cunhados) e *Nhadoenai* (primos irmãos)**

A Fratrã onça *Dzawinai* é uma grande família, que compõe o povo Baniwa e essa foi uma identificação recebida pelo Deus *Ñapirikoli* em *Hipana* Wapui Cachoeira rio Aiyari, junto com o dono de benzimentos *Dzooli*, que no princípio soprou o cigarro da vida na hora do nascimento desta geração. Sendo a união composta de nove clãs que somam a grande família de linhagem paterna dos *Dzawinai*, formado por: ***“Haledawaroeni, Dzamaidalidakenai, Dzawhidanai, Dzawinai, Liedawieni, Dzawirapakeni, Dzawiwaliidakenai, Walidzalinai-Hirinai, Dzawidakenai”*** (Trujillo, 2016, p. 17)) organizando-se de irmão maior, irmão do meio, e irmão menor. Todas as identificações de clãs que formam o povo Baniwa são formas de organização social, para a efetivação das regras matrimoniais e localização de território ancestral. São ensinamentos e valores da vida que estão ao alcance do jovem em todo processo

de sua formação da vida nas vivências como sinal de pertencimento a ancestralidade Dzawinai, a existência de elo entre o princípio e o agora, sustentação de princípios, participação e respeito entre os primos consanguíneos e não consanguíneos.

O batismo/identificação/nome/ *Pittananaa* dos *Dzawinai* tem relação com a vivência real no princípio da ancestralidade, os nomes estão relacionados ao antepassado mítico. O Onça que iniciou a vivência desde o nascimento da humanidade e a morte do irmão caçulo que usou *Dzawimaka*, pele de onça para se vingar da ex- esposa no alto Waupes. Ao usar a pele da onça se transformou em uma onça preta *wiima/whittiwanakale* que deixou-se viciar e se envolver pelo espírito da vingança, atacando as pessoas parentes da sua ex-mulher no caminho das roças.

O irmão mais velho depois de tantas alertas e conselhos ao seu irmão caçulo para parar com a vingança, desobedeceu e quando voltou morreu no buraco de fervura de resina do breu, armadilha preparada pelo seu próprio irmão no território *Halepali* rio Aiyari, jogado no rio o corpo veio descendo aos gritos até *Paitsipe/Juivitera* médio rio içana, onde correu o funeral dando início os *pittanai*/nomes sagrados no *Dolopoko*. Este acontecimento ancestral nos transmite uma sabedoria muito forte na educação do nosso povo que retrata o princípio da presença da desordem social e morte entre família, parentes e cunhados. Muito acentuado nos conselhos e rituais de iniciação, para alcance do auto controle de agressividade e emoção que pode causar desequilíbrio e transtornar a harmonia de vivências na comunidade e entre os clãs.

A identificação de nomes sagrados é usada também para o benzimento de cuidado e proteção dos espíritos invisíveis os *Yoopinai* e cura das enfermidades sempre lembrando os primórdios. São considerados nomes para meninos: **“Kaapiwai, Dzawirapaka, Dzawiwali, Waliekoali, Dzawihiwida, Dzawimaka, Whittiwanakale, Dzawiittipi, Dzawikoda, Dzawiekoa para meninas: Dzawidana, Iraiñekaro, Dzawiapi, kapidanaro e Dzawidanaro”**. (Entrevista concedida por Valentim Liedawieni, 2016).

A relação familiar de grupos que une a fratria *Dzawinai* se amplia e firma na relação de parentesco muito próximo *nhadoenai/nakitsiena*/primos irmãos com os *newikianai* (outros fratrias): **“Hohodeeni, Ttalidza, Komadaminanai, Mawettanai, Ttokedakenai, Adzaneni, Kadapolittana, Mooliweni, Awadzoronai, Maakirina, koitsidakenai, Komadeeni, Iñainai, Hipattana”** (Entrevista concedida, Valentim Paiva Wirhiali 2016) que também por sua vez são organizados em família de irmão

maior à irmão menor. Com estas fratrias e clã os *Dzawinai* não podem entrelaçar a relação matrimonial e vice-versa.

Os *Dzawinai* se entrelaçam, vivem e afirmam as regras matrimônias *ttenaki*/cunhados com os clãs membro do povo Baniwa pertencente a outra fratria: ***komalhinai, Waliperedakenai, kalhittalieni, Dzoolemení, padzowalieni*** (Trujillo, 2016, p.14) vice e versa. Assim as regras de considerações deixadas por Deus *Ñapirikoli* se estende para as novas gerações e para o meio público e familiar, flui e se concretiza sem obstáculos. “Se você for tirar *phidoedoa, pikitsidoa (prima irmã)*, não teria como se considerar “*pamanaakakawa*”, *noli(cunhado)*, *khikhi (sogro)* *koikoi (sogra)*, *niwi (genro)*, *nió (nora)*, pois casou-se entre si, seria vergonhoso.” (Caderno de Campo, Roberto Paiva *liedawieni*, 2021). Com estes cunhados ocorre periodicamente a cerimônia e celebração de oferta/ *Podali* de frutas silvestres comestíveis nas épocas certas do ano, peixe, caça em grandes quantidades que alimentam a comunidade inteira. Conhecimento este na sociedade Baniwa, desde criança como base de sustentação da organização social Baniwa a respeitar os mais velhos, os pais, manter as considerações (*pamanaaka*) de respeito como primos, primas, irmãos, irmãs e se ampliar ao entendimento e prática das regras matrimoniais e estrutura de parentesco para garantir a aplicabilidade da organização de sociedade Baniwa. Nesse sentido explícito “[...] o respeito e deferência aos mais velhos é um pilar na interação entre as gerações, despontando como ideal de socialização a ser alcançado quando há uma adequada educação doméstica.” (Diniz, Garnelo, 2017, p. 237).

As regras e as relações matrimoniais por nossos antepassados eram seguidas a rigor, um jovem a partir do momento que perpassa pelo jejum de 1 mês e pela cerimônia de iniciação de passagem de criança para fase de juventude (puberdade), demonstrando habilidades de confeccionar artesanato (*balaio, tipiti, peneira, aturá, abano*), a partir disso passa a reviver o ritual vivido no princípio pelos deuses *Ñapirikoli, Kowai* e os *Malinalieni*. Após passar por esses rituais, o jovem demonstra que está pronto para formar uma família e ser um bom *Dzawinai*, membro do povo Baniwa, em qualquer circunstância da caminhada da vida.

O processo de casamento dos membros mais antigos do nosso povo ocorria modo quase imediato, quando formado, um grupo de homens adultos parentes do jovem apto ao casamento se organizava para ir até o território dos cunhados. Quando os pais da pretendente saíam para o trabalho, eles chegavam de surpresa e levavam

a jovem até o jovem com quem querem fazer o casamento, após dias observam a aceitação da moça ao casamento, os pais do jovem vão até aos familiares da mulher para anunciar o casamento, caso contrário devolvem a moça aos pais. Mais recentemente, o processo de casamento mudou, o pai do jovem pronto ao casamento junto com a mãe estabelece o dia para ir até ao território dos cunhados e pedir a moça aos pais para se casar com seu filho que este pode ou não aceitar o pedido.

Esse tipo de relação mudou devido o fluxo, a mobilidade e a facilidade de conhecer outras pessoas em função das escolas, eventos comunitários, associação e eventos bíblicos. Tal fato fez com que a juventude, às vezes, não levasse em consideração as regras matrimoniais ancestrais e criassem arranjos matrimoniais. Atualmente, muitos jovens, às vezes sem o conhecimento e consentimento dos pais, se casam ou engravidam as filhas de outra família, confrontando as regras de considerações e de parentesco.

4. ESTRUTURA SOCIAL DO POVO BANIWA

Nós, o povo Baniwa, habitantes e integrantes dos territórios ancestrais distribuídos na altura da região do rio Içana, seus afluentes e transfronteiriços entre Brasil, Colômbia e Venezuela no Município de São Gabriel da Cachoeira/AM. Buscamos viver o nosso cotidiano com base no conhecimento ancestral nas nossas comunidades e sítios distribuídos ao longo do rio.

Nosso modo de vida é alicerçado nos ensinamentos e práticas vivenciados, experimentados e orientados por nossos ancestrais, pelos deuses, pelos heróis *Ñapirikoli*, *Dzooli*, *Kaali*, *Dzawikhaitali* desde o princípio que são revividos nos trabalhos diários de cada família, atividades na roça, na pesca, na caça, na construção de casa, de canoas, nas cerimônias de *Kapettakhetti* (fase da puberdade dos jovens), cerimônia de oferta (*podali*). Assim, por meio das cerimônias e seus rituais a sabedoria milenar sagrada é transmitida através de vivência e prática de geração em geração. De acordo com Campbell é (1990) “[...] através de ritual, atinge-se aquela dimensão que transcende a temporalidade, aquela dimensão da qual a vida provém e para a qual retorna” (Campbell, 1990, p.92).

O povo Baniwa vive e pratica a vida de acordo com o conhecimento sagrado e milenar, nos seus respectivos territórios ancestrais de forma harmônica entre si, entrelaçando relações matrimoniais, cuidando e protegendo os territórios para as

próximas gerações, em respeito mútuo com a natureza. Com base e em respeito a esses ensinamentos que o presente projeto de pesquisa intitulado de “Mitos Baniwa: O universo mítico na escola indígena municipal Pe. Ezequiel”, aprofunda o estudo sobre algumas das principais narrativas na versão do clã *liedawieni* “Fratria Onça” que orientam o modo de viver dos Baniwa desde a origem da humanidade em *Wapui* Cachoeira rio Aiyari, às ocupações e mapeamentos dos territórios ancestrais até os tempos atuais. Dialogando sobre a importância dessa sabedoria, perpassando os espaços socioeducativos indígenas Baniwa como pilar da educação tradicional e asseguramento da vida, identidade e membro de um povo e dos territórios às novas gerações como sempre foi feito pela ancestralidade.

O senso comum também é conhecido como conhecimento popular. Geralmente, ele é transmitido de geração a geração, por meio da educação informal, baseado em imitações e experiência pessoal; portanto, empírico e desprovido de conhecimento técnico. (Barbosa, p.19, 2006).

Conhecimento e sabedoria milenares transmitido as novas gerações nas vivências cotidianas, trabalhos comunitários e individuais, refeições comunitárias, pescaria, caçaria, abertura de roça, plantio e nos momentos de rituais e celebrações sagradas.

5. QUESTÕES DE NATUREZA TEÓRICA E METODOLÓGICA

O **objetivo geral** da pesquisa consiste em registrar e aprofundar os saberes milenares (ancestrais) Baniwa no contexto da educação tradicional Baniwa em suas relações com o conhecimento não indígena repercutido e que transita no contexto da educação (formal) intercultural.

[...] reconhecer e manter a diversidade cultural e linguística; promover uma situação de comunicação entre as experiências socioculturais, linguísticas e históricas diferentes, não considerando uma cultura superior a outra; estimular o entendimento e o respeito entre os seres humanos de identidade étnicas diferentes, ainda que se reconheça que tais relações vem ocorrendo historicamente em contextos de desigualdade social e política. (RCNEI, 2002, p.24)

Nessa perspectiva, a conquista da lei 9.394/1996 (LDB) pelos povos indígenas no campo da educação escolar indígena no país, que trata da regulamentação especificamente da educação escolar indígena do Brasil nos seus artigos 78 e 79,

reconhecendo juridicamente a dívida secular do Estado para com os povos indígenas, trazendo para si a responsabilidade de entes federados para efetividade desse direito, assegurando no seu artigo 78, parágrafo 1º “ proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas, a reafirmação de suas identidades étnicas e a valorização de suas línguas e ciências” (RCNEI, 2002, p.33).

Assim como a BNCC (Base Nacional Comum Curricular) do país sinaliza o reconhecimento e valorização do conhecimento indígena no país multiétnico e plural que na área de conhecimento de história “convém destacar as temáticas voltadas para a diversidade cultural, as questões de gênero e as abordagens relacionadas à história dos povos Indígenas e africanos” (BNCC, 2017, p.351). Para dar conta de cumprir com tal análise se faz mister retomar os registros de alguns mitos Baniwa contados pelos mais velhos da comunidade para as novas gerações. Assim, os objetivos específicos são: Compreender o conceito e a importância dos mitos para vida dos povo Baniwa na sua vivência cotidiana na face terrestre. Analisar em que medida as escolas indígenas Baniwa valorizam os conhecimentos indígenas ou são desafiadas a valorizar. Como também oferecer material didático como subsídio, material de apoio (produto pedagógico) para enriquecer as práticas da educação na escola Baniwa Padre Ezequiel e a comunidade *Paitsipe* -Juivitera no município de São Gabriel da Cachoeira/AM.

Com o avanço da colonização e cultura europeia de diversas formas, como as escolas, igrejas, meios de comunicações, tecnologias digitais etc., nos tornou cada vez mais inquietos para buscar estratégias de resistência para assegurar os mitos, as narrativas que orientam a vivência coletiva Baniwa, “[...] e a ciência não é, como muitos pensam, o único caminho de acesso ao conhecimento e a verdade” (Barbosa, 2006, p.19). Desse modo, foi e é preciso firmar alianças entre os povos indígenas e instituições governamentais e não governamentais em prol da nova geração, garantindo a vivência dos territórios conforme a ancestralidade e/ou acrescentar o conhecimento científico e tecnológico ocidental em favor das atividades cotidianas e a defesa dos respectivos territórios.

Como membro do povo Baniwa por parte de minha mãe, pertencente ao clã *liedawieni – Dzawinai*, fui benzido e batizado com nome sagrado do princípio, como participante da vivência dos Baniwa e prática da vida desde pequeno. A partir, das orientações da minha família e comunidade, como meu finado avô, minha finada avó,

minha mãe, meus tios, que me acompanharam na pescaria, roça, caçaria, cerimônias, benzimentos. Destaco que as experiências vividas como criança, jovem e professor indígena na comunidade de origem *Paitsipe* -Juivitera e a luta do meu avô pela defesa dos territórios e demarcação de terras indígenas contribuíram em parte para a consolidação desse projeto de pesquisa.

A pesquisa se realizou na comunidade indígena *Paitsipe* -Juivitera junto ao clã *Liedawieni/Dzawinai*, na qual o pesquisador e membro do povo Baniwa utilizou a técnica de observação participante.

nesta técnica, o pesquisador integra-se a realidade investigada, seja porque ele já pertence a esta (observação participante natural) ou quando estranho no grupo, a ser investigado, integra-se a este com o objetivo de colher suas informações (observação participante artificial). (Silva, p. 41, 2005).

O processo da consolidação do projeto de pesquisa foi feito por meio de entrevistas gravadas. Um dos temas dessas entrevistas foram as principais narrativas vividas pelos Baniwa, narradas pelos informantes *Liedawieni* da comunidade indígena Juivitera, como também com os informantes que moram atualmente na cidade de São Gabriel da Cachoeira/AM. A entrevista se estendeu também para com os professores Baniwa para entender os desafios na valorização dos conhecimentos indígenas na escola. Assim como, foram realizados registros de lugares sagrados *in loco*, concretizados em 2 (duas) longas viagens da sede da cidade à Wapui Cachoeira rio Aiyari e *Dzawimarranai* no rio Cuyari na Colômbia, para entender o mundo cósmico Baniwa através das narrativas contadas e vividas de geração em geração.

Sobre o modo de entrevista escolhido pode-se dizer, usando as palavras de Silva (2005), que:

[...] quando o entrevistador, através de pergunta abertas, pode criar no contexto da entrevista, através de uma conversa informal. O entrevistador pode usar um roteiro -base (entrevista focalizada), ou perguntas específicas (entrevista clínica), ou ainda este pode expressar-se livremente no decorrer da entrevista, incentivando o entrevistado a responder sobre os assuntos pertinentes à entrevista (entrevista não dirigida) [...] (Silva, 2005, p.42.)

Para adentrar as narrativas sobre o mundo cósmico Baniwa, a origem da humanidade e as relações entre si, com a natureza, princípio e território ancestral

utilizou-se a abordagem qualitativa. Para Silva (2005) “o grande pressuposto da abordagem qualitativa está em ver o mundo e o homem de forma dinâmica, complexa, viva, em movimento com a concretude e a subjetividade que a eles pertencem” (Silva, 2005, p. 28), por isso esse tipo de abordagem foi escolhida para esta etapa do projeto dado o seu caráter de explorar as especificidades do produto estudado.

Do mesmo modo, para melhor compreender as narrativas, as vivências, as regras matrimônias, a organização social do povo Baniwa, a alimentação, a saúde Baniwa e a resistência do mundo Baniwa até os conturbados dias atuais, a pesquisa de campo foi essencial ao pesquisador.

Pesquisa de campo é aquela utilizada com o objetivo de conseguir informações e / ou conhecimentos acerca de um problema, para o qual se procura uma resposta, ou, ainda, descobrir novos fenômenos ou as relações entre eles. (Marconi, Lakatos, 2003, p. 185).

O entendimento e o envolvimento dos ensinamentos de prática da vida, às narrativas, exigem preparação, assim como é necessário convivência, participação, apresentação à ancestralidade e como membro do povo Baniwa por meio de benzimentos, cerimônias e rituais.

6. ANÁLISE E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

6.1. *Midzaka/Midzakakhail* (Ensino e prática da vida/mitologia)

Para nós Baniwa, como nossos antepassados, vivemos e nos conectamos diretamente aos tempos primordiais e rememorando o *Midzakakhai* (ensino e prática da vida). Por meio do *Midzakakhai* garantimos a sobrevivência e a vida das gerações vindouras, conseguimos explicações para o entendimento e conhecimento do universo, seres humanos, os animais, peixes, aves, insetos, doenças causadas por *Yoopinai*, cuidados e cura das doenças, regras, alianças, plantas medicinais, nossos territórios, rios, montanhas, relacionamentos matrimoniais e familiares, fenômenos da natureza, os astros e estrelas. Rememoramos e vivemos o mundo sagrado por meio dos rituais praticados e nos ensinado pelos deuses *Kowai* e *Ñapirikoli*. No princípio essas cerimônias eram vividas na forma de cerimônias de iniciação dos jovens (fase da puberdade), proferindo os cânticos, os benzimentos, tocando instrumentos musicais sagrados, vivendo a arte os desenhos, pinturas, os meninos confeccionando

os artesanatos durante o jejum e para as meninas confecção de novelo de tucum, colocar as pedrinhas no ralo.

O mito, portanto, é um ingrediente vital da civilização humana; longe de ser uma fabulação vã, ele é ao contrário uma realidade viva, à qual se recorre incessantemente; não é absolutamente uma teoria abstrata ou uma fantasia artística, mas uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática. [...] (Eliade, 1972, p. 19).

As narrativas, territórios sagrados vividos e orientados pelos deuses e heróis nos tempos primordiais são consideradas por nós Baniwa “**como ensinamentos e prática da vida**” (Caderno de Campo, Roberto Paiva *Liedawieni*, 2021), pois são ensinamentos que nos guiam durante a nossa caminhada da vida, para uma boa convivência, união e harmonia entre a humanidade, natureza e cosmos. Simples confecção de um material de pesca o *matapi*, nos remete a viver os acontecimentos no princípio “construção de um *matapi* pelos deuses heróis nos primórdios para capturar o inimigo o sucuri que devorou o Ñapirikoli, armado pelos cunhados animais” (Caderno de Campo, Maximiano *liedawieni*, 2022). Temos momentos certos, regras e idades para contar os ensinamentos das mais simples (história de um caçador), complexas e sagradas (benzimentos e *midzakakhai*), as crianças que ao entardecer (boca da noite arrodando o mais velho da comunidade) no silêncio da noite na rede acolhedora ou no acaloramento ao fogo no frio da madrugada, os benzimentos nas ocasiões especiais de interconexão com o mundo habitado por deuses, nas cerimônias, rituais e ofertas. A educação Baniwa abarca os ensinamentos na sua amplitude através de aprendizado pelo corpo, ensinamento incorporado, aprendemos praticando e vivenciando os ensinamentos ancestrais no nosso cotidiano e em várias circunstâncias da vida.

O mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do tempo, *ab initio*. Mas contar uma história sagrada equivale a revelar um mistério, pois as personagens do mito não são seres humanos: são deuses ou Heróis civilizadores. (Eliade, 1956, p. 50).

O processo de formação das crianças e jovens Baniwa fundamenta-se nas nossas vivências do *midzakakhai*, no qual são revividos os valores do cidadão Baniwa na sua integridade, a saber, no compromisso e responsabilidade social, partilha de alimentos com os demais membros da comunidade, e na solidariedade sustentada

nas habilidades e técnicas de obtenção dos alimentos para a manutenção familiar e comunitária e na garantia de proteção da vida das futuras gerações.

Nós Baniwa vivemos e resistimos ao avanço do mundo ocidental desde a colonização na região do Alto Rio Negro e, especificamente, a região do rio Içana e seus afluentes. Principalmente, ao projeto integrador a comunhão nacional que se aplicou em diversas estratégias: caça a escravos, catequização dos Índios, internatos, escolas para os índios. Para o mundo dos brancos a notícia sobre o rio Negro “ocorreram no século XVI” (Cabalzar, 2006, p.73), “um século depois em 1639 é que a foz do rio Negro foi identificada e descrita com cuidado” (Cabalzar, 2006, p. 73). A presença da “missão apostólica da Congregação de Dom Bosco, foi se instalando iniciando em São Gabriel da Cachoeira (1914), e o internato em Assunção do Rio Içana (1952) (Cabalzar, 2006, p. 93), dando início a escolarização do povo Baniwa e a presença da “missionaria Evangélica Norte Americana Sophia Muller entre os Baniwa do Içana entre 1949 e 1950” (Cabalzar, 2006, p. 97).

O enfrentamento, a convivência e a resistência dos povo Baniwa com mundo colonizador e industrial. Nas palavras de Eliade (1956) trata-se de um “processo (que) faz parte integrante da gigantesca transformação do mundo assumida pelas sociedades industriais – transformação que se tornou possível pela dessacralização do Cosmo, a partir do pensamento científico”. (Eliade, 1956, p.31).

O processo de ocidentalização do modo de vida Baniwa ocorreu mesmo ante às lutas iniciadas pelos nossos antepassados. Esse processo também foi responsável pelas mudanças ocorridas no cotidiano do povo Baniwa, nas instâncias da educação, saúde, geração de renda, bem viver no mundo colonizador, território, meio ambiente, organização jurídica, autonomia, protagonismo Baniwa. Questões sociais estas discutidas em inúmeras assembleias, reuniões, conferências e decisões coletivas que demandam lutas constantes perante a intromissão no nosso mundo da vida por parte do estado ocidental.

6.2 - Cosmovisão Baniwa através da narrativa do nascimento do *Ñapirikoli* – *Kaali* – *Dzawikhaitali*

No princípio o mundo era menor, misterioso, sagrado e simples habitado por “*seres animais humanos/kowhettinai*” (Caderno de Campo, Roberto Paiva liedawieni, 2022). Essa narrativa fala sobre como o ódio e a vingança dominaram o

mundo menor. A educação Baniwa enfatiza nosso modo de vida tradicional, em que a desordem, a morte, a vingança são causadores de descontroles sociais das mais diversas ordens. Os *Dzawikoapenai* eram seres muito valente, maldosos, guerreiros, egoístas, vingadores e bravos que se infiltravam por meio do matrimônio com uma mulher do grupo animais/humanos *Kowhettinai*, na qual o *Dzawikoape*, o esposo começou a odiar parentes da esposa, demonstrando o seu ódio e dando início a eliminação total dos cunhados. Essa narrativa/vivência é sempre lembrada como um conselho relevante de pais para filhos, em cerimônias e rituais, sempre alertando sobre a importância do bom convívio entre os cunhados.

A narrativa conta que após o casamento, o esposo *Dzawikoape* foi matando um por um os irmãos da sua esposa, os cunhados, “com osso da perna do último cunhado morto fez a flauta *Waaló* para comemorar a vitória que sempre ao entardecer deitado na rede tocava a flauta” (Caderno de Campo, Maximiano *liedawieni*, 2022). Originada no princípio essa narrativa permanece até os dias atuais em forma de vivências, buscas por meios, estratégias e processos de como a maldade e a morte podem se aproximar de qualquer ser humano, investindo na vigilância da proteção da integridade social, ensinamentos bastante enfatizados durante o crescimento dos jovens.

O matrimônio do *Dzawikoape* no mundo menor e sagrado inicia todas as características e enfrentamentos relacionados ao matrimônio nos tempos de hoje pelos *Walimanai* (nova geração). Elo este interconectado com o mundo no princípio, casais desta geração muitas vezes perpassam ou vivem a desestruturação familiar, desunião entre as famílias do marido e da esposa, brigas constantes e morte no meio familiar do casal, principalmente a figura da mulher que às vezes se sente fragilizada no enfrentamento da violência doméstica, familiar e ou parentesco.

Durante a convivência a esposa do *Dzawikoape* não sabia como reagir contra o ódio e a vingança do marido, na tentativa de proteger o irmão, ela acolhe e cuida do osso do último irmão que o marido malvado matou e usa como flauta para celebração da vitória. Esse acontecimento dá início a construção de um reino de unidade e de enfrentamento do ódio para a futura geração *Walimanai*. O nascimento do deus **“Ñapirikoli (Ñapi = osso, iri = filho, nasceu de osso) e seus irmãos Kaali e Dzawikhatali”** (Caderno de Campo, Maximiano *liedawieni*, 2022), quando irritada de ouvir o seu marido tocar todo dia a flauta feita do osso de seu irmão, a mulher o jogou o instrumento em direção ao rio. “Ela com muita raiva pegou a flauta e jogou no rio.

Durante o arremesso da flauta fez barulho “kokokoko”, que seria a aparição da coruja no mundo” (Caderno de Campo, Maximiano *Liedwieni*, 2022). Ressaltando a importância da água no acolhimento e proteção da vida do ser herói ancestral.

Para nós Baniwa as aves, peixes, répteis e animais que no princípio participaram da criação ou intervieram de alguma forma para efetivação da humanidade, emitindo alerta de aproximação do mal e da morte aos nossos heróis ancestrais, nos remete esta experiência, enfrentada no princípio, como ensinamento, previsões indicadas pelos aliados do Ñapirikoli que nos tempos atuais a memória dos cânticos de certas aves. Seja como no caso a coruja, quando ela canta muito próximo a comunidade nos alerta que o ódio se aproxima, a reação deve ser imediata de nos proteger através de benzimentos contra todo tipo de perigo: doenças, morte, ataque de inimigo.

O crescimento saudável de uma criança Baniwa compreende desde a união dos pais em prol da vida futura, como terem o acompanhamento dos avós da futura criança, e seguir as regras de prevenção contra doenças causadas por espíritos malignos os *yoopinai*, para que ocorra o nascimento de uma criança saudável e o processo de gravidez da mulher até que o parto ocorra sem intervenção dos seres espirituais os *yoopinai*. Para que tudo ocorra bem a grávida também deve seguir outros cuidados como não comer certos peixes, aves, répteis, animais, insetos, anfíbios que no princípio fizeram parte como consequências de um ato do mal contra o ancestral Ñapirikoli.

Passou algum tempo ela pensou “foi muito triste o que fiz com osso do meu finado irmão, jogá-lo no rio. Acendeu *turi kamarrait* no fogo e desceu até o rio, chegando lá iluminou no local onde caiu o osso tinha se transformado em *oromã dzoodzo*, *koekaniri ikaphiwidami*, o peixe agulha que fica no lago da cor cinza, da cor de osso e é um peixe solitário, queria pegar com a mão e ele pulava escapulindo, novamente ela tentou a mesma coisa. Viu isso ela voltou a sua casa pegou *rokomaliale* e fez o puçá, voltou novamente lá e ele estava um pouco abaixo boiando, meteu o puçá, conseguiu capturar *kalakala*, o peixe se transformou em um osso” (Caderno de Campo, Maximiano *liedawieni*, 2022). Durante o crescimento e a formação da criança, somos ensinados a nos preocuparmos com o crescimento físico e intelectual saudáveis, de comer certos tipos de peixes, as partes de peixes, certos tipos de caças, plantas e anfíbios.

Para os nossos antepassados a planta fumo (*Dzeema*) é considerado sagrado, símbolo da vida. Por meio do uso do fumo vivenciamos a história dos filhos do *Kaali* (dono da goma, mandioca, maniva) que na ocasião brigaram com o pai e o fez abandoná-los, isso trouxe resultados ruins como a fome, solo infértil, plantio sem sucesso. Por isso: “Kaali mandou seu filho, fruto de outro relacionamento, para visitar os irmãos mais velhos que passavam por necessidades com a agricultura improdutiva, chegando à morada dos irmãos, encontrou a irmã, perguntando onde andava os outros irmãos que o pai havia falado. A irmã respondeu que estavam para roça, tentando cultivar, plantar, mas que nada brotava, ao sair da irmã, que estava a posse da goma que o pai deixou antes de ir embora, na entrada do caminho fez um furo no chão com bastão *pinaima* e colocou a saliva onde nasceu o *Dzeema*, a irmã pegou fez fumo que transcendeu o suspiro da vida, sem sentir fome e cansaço” (Caderno de Campo, Raul liedawieni, 2022).

A proteção do *Midzawaniri* (ser da vida do princípio) contra os seres espirituais *yoopinai* ocorre por meio de benzimentos. Assim como, o *Dzeema* participa junto a celebração da vida da nova geração, pois no princípio participou no nascimento do deus *Ñapirikoli*. “Antigamente guardavam a semente de *Dzeema* para plantio em cima do fogo. A mulher pegou uma flor seca, quebrou para pegar as sementes e jogou nos três furos do osso e guardou numa cesta *Kamere* onde estavam as cuias secas, junto meteu o osso, em três dia, madrugada ouve um barulho na cesta ‘thoo’, tinham nascido e começaram a fazer barulhos *kalakalala*. ‘O que está fazendo esse barulho?’ disse a senhora. ‘Acho que são os ratos que estão roendo minhas cuias’. Ela batia *tsele* na cesta, eles paravam de fazer barulhos, o marido estava desconfiado, faziam sempre o mesmo barulho, ela batia na cesta para pararem, em três dias eles desceram ao chão, em forma de calango, um maior, outro médio e outro pequenininho eram: *Ñapirikoli*, *Kaali* e *Dzawikhaitali*, ficaram rastejando pela casa”. (Caderno de Campo, Maximiano *liedawieni*, 2022).

Essa narrativa configura-se como experiência para a vivência do matrimônio atualmente, principalmente o sentimento da esposa no cuidado e proteção do osso, como sinal de relação de afeto com seus familiares e entes queridos mortos, como forma de autossustentação e força matrimonial. “[...] O casamento não é um simples caso de amor, é uma provação, e a provação é o sacrifício do ego em benefícios da relação por meio da qual dois se tornam um [...]”. (Campbell, p.19, 1990). Desse modo,

o osso do irmão tornou-se uma provação, o obstáculo no casamento a ser superado pelo casal.

A mulher ainda tinha medo de quando o marido descobrisse a proteção e a criação dos três sobrinhos/netos que nasceram do osso do seu ente querido, os seres civilizadores da humanidade. Outra experiência que se pode retirar dessa narrativa e que serve de lição para os dias de hoje está na figura de padrasto e madrasta, que são perpassadas por muitas mulheres e homens, muitas das vezes de um bom relacionamento ou não com a criança adotada ou enteada(o) e vice-versa. “Em três dias, tinham crescido demais, não dava mais para esconder do marido mal. De volta da roça chegou em casa com três meninos sapecas, o marido perguntou ‘onde encontrou os meninos?’, ‘achei na ida para roça, são órfãos, estavam perdidos na mata’. ‘Muito bem, melhor cuidar deles para serem meus servos’. O marido estava desconfiado dos meninos, pois sabia que era algo relacionando aos inimigos que ele havia matado” (Caderno de Campo, Maximiano *Liedawieni*, 2022).

A vivência de uma criança Baniwa, nos remete a experiência vivida por *Ñapirikoli* e seus dois irmãos quando pequenos nos tempos primordiais. Me lembro quando criança com uns 8 anos de idade, junto com meus irmãos e primos, saíamos com nossas zarabatanas para o campo da comunidade *Paitsipe/Juivitera* para flechar os passarinhos e calangos. Para nós era uma diversão pois nos esforçávamos para dar o nosso melhor nas habilidades de flechar com a zarabatana. Em outros momentos, me lembro de confeccionarmos o arco e a flecha para pegarmos peixes na época do verão. Era ainda mais divertido quando a comunidade saía para tinguijá peixes que os adultos cercavam com o pari nas pequenas entradas de igarapés, dali tirávamos nossa demonstração de bons pescadores dentro da família e comunidade que esta vivencia nos rememora no princípio a vivencia dos deuses *Ñapirikoli* e seus dois irmãos, sempre ouvíamos a história, de que um “belo dia, o tio avô, ao mesmo tempo inimigo dos pais, disse ‘vou fazer pequenas zarabattana para vocês flecharem calango no quintal’. Ele pegou malimali e fez zarabattana uma para cada, eles eram bons na pontaria e até flechavam as moscas, era bons, pronto, disse o padrasto: - Vão flechar calangos no quintal, por aí vocês andam. ‘Vamos’, o irmão mais velho disse. ‘Vamos’ responderam. Lá foram os três pequenos meninos, arroteou um grande Jacuaru que seria o padrasto, queria comê-los. Os meninos avistaram e disseram ‘lá está o grandão’. Flecharam no ouvido do jacuaru *tta* e voltaram dele” (Caderno de Campo, Maximiano *Liedawieni*, 2022).

Durante a fase de crescimento de criança, jovens e adultos sempre somos lembrados de alguns conselhos em relação ao crescimento saudável e relação harmônica no território, principalmente a nos proteger dos espíritos invisíveis os *Yoopinai* através de benzimentos. Seguindo a rigor as regras de alianças para não sermos pegos pelos *Yoopinai*, cuidados estes que devem ser prevenidos como o de não sair na mata e ao rio pescar quando tiver o sonho ruim como: namoro no sonho, ou perpassar por momento difícil de desespero, pois são sinais de agouro.

Para os adultos casados as regras vão mais além de sonhos ruins, o resguardo de no mínimo uma semana pós parto, de não mergulhar no rio, não tomar banho sem o benzimento, pois a visibilidade do corpo humano transparece ao mundo dos seres invisíveis os *Yoopinai* que os atacam causando doenças como dores intensas e reumatismos. Assim como a comida pode ser consumida somente após o benzimento.

No princípio surgiu as doenças causadas hoje por *yoopinai* segundo a narrativa mítica: “Ao chegar em casa o velho disse ‘foram lá flechar?’, ‘sim fomos’. ‘Venham ver piolho em mim?’, disse as crianças. ‘Tudo bem, vamos lá ver piolho’. Durante a revirada do cabelo viram a ponta da flecha dentro do ouvido, lá apertaram mais para entrar, balando com dedo tta. ‘Ai, ai, ai está doendo’, disse o velho. Hoje são as dores e tumores no ouvido”. (Caderno de Campo, Maximiano *Liedawieni*, 2022.).

O ódio, a vingança, o egoísmo e a inveja se mantiveram ativos no nosso mundo com o elo primordial vivido por *Dzawikoape*, que por muitas das vezes ainda perpassam, acendem e estimulam a prática no convívio familiar e ou em comunidade, pois assim se fez no início. O Deus *Ñapirikoli* enfrentou todo este mal com o espírito e esperteza de criança, brincando, escapulindo e ou até enfrentando as armadilhas planejadas pelo padrasto. Isso nos serve como lição, que desde criança os pais nos ensinam a não dar vez para estes males que podem desmembrar toda a unidade familiar e harmonia entre parentes e cunhados.

“No outro dia estava sentado na frente da morada, as moscas chegavam a rodear e sobrevoar no pênis, e os meninos com a pequena zarabatana’ que eles tinham, flechavam as moscas em fileiras na flecha. Nesta flechada um acertou no saco do velho tta, disse o velho, ‘Por isso que matei o pai de vocês, por serem bagunceiros e moleques’. Recolheu os três e colocou no pilão e começou a socar *tsau, tsau, tsau*, eles se transformaram em pequenos grilos pendurados na beira do pilão e o velho continuou socando. Terminou de socar colocou no ombro o pilão e levou até o rio e jogou-os na água, o velho feliz de ter matado os três meninos sapecas disse ‘agora

sim ninguém mais vai me perturbar'. Passou tempo, ao chegar na moradia ele ouviu barulho na direção do porto meninos tomando banho de rio, fazendo barulho na água: *tho,tho,tho,tho* o velho pensou 'Será que não morreram?', nem demorou o irmão mais velho no ombro colocou o pilão e o irmão mais novo carregando o pilar, vinham subindo do porto, quando chegaram na casa disseram 'está aqui nosso pilão, titio, deixaram no chão', *tti*. O tio deles respondeu, 'tudo bem deixa aí mesmo'. Assim a raiva e vontade de matar os meninos foi crescendo, pois o velho indeciso, sabia que eram algo relacionando aos seus inimigos. Outra vez convidou os meninos para irem ajudar na queimada. Disse 'Vão me ajudar a queimar a roça!', 'tudo bem', responderam, 'nós vamos ajudar o senhor a queimar'. No caminho cada um cortou um pedaço de caule de Ambaubeira para brincarem. Chegando na derrubada o tio padraсто disse 'vocês crianças vão tocar fogo no meio da roça, como sou velho vou arrodar a roça tocando fogo devagarinho', 'tudo bem", disseram, 'vamos fazer isso'. Entraram no meio da derrubada tocaram fogo e cada um enfiou os três pedaços de caule da ambaubeira no roçado e voltaram para casa. A ideia do velho era tocar fogo arrodando a roça e os meninos morrerem queimados. Acelerou a queimada até o início da queima, ficou esperando a roça queimar, no meio do alto fogo *ttittittitti* um caule da ambaubeira estourou *ttooo*. O velho disse 'Bem feito esse é o primeiro já morreu, nem demorou o segundo barulho *ttooo*, bem feito esse é o segundo, nem demorou o terceiro barulho *ttooo*, pronto este é o último, agora sim morreram todos'. Na volta os meninos acharam um jabuti atravessando o caminho, pegaram o jabuti viraram o animal de peito para cima, lá o jabuti ficou se esperneando. Na volta no meio do caminho o velho se arrependeu de ter matado os meninos e disse 'puxa, porque matei aqueles meninos'. Lá no meio do caminho achou o jabuti se esperneando, no meio daquele clima que estava disse 'Você também neste momento anda por aqui?' pegou o animal e jogou contra a árvore *ttoo* e o jabuti de volta se chocou contra o peito do velho *ttoo*, o velho caiu desmaiado no chão, o fundo no peito do ser humano, visível no homem é o local onde o casco de jabuti o atingiu. Com esta vivencia somos orientados pelos pais e mais velhos da comunidade sobre a importância e as consequências da firmeza do casamento que é uma aliança e união que vai além de homem e mulher, amplia-se também o casamento com o clã e a fratria que a esposa pertence vice e versa. Para tanto o zelo pelo casamento deve ser levado a rigor, caso ao contrário as consequências de desarmonia social de florescer nas figuras de padraostos esse tipo de atitude para com os enteados.

Ele foi embora caminhando, saindo pela a aldeia, ouviu um barulho de gente tomando banho de rio, gritando, falando, brincando, rindo. ‘Será que são eles’, pensou o velho, ‘acho que são eles que estão lá’, afirmou, ‘pensei que tinha matado eles’. Com o corpo dolorido, o velho chegou na sua casa e pôs se a deitar na rede gemendo de dor. Quando saíram do banho ao entrar viram o velho deitado na rede, os meninos perguntaram ‘O que você tem titio?’, ‘o jabuti se chocou no meio peito e estou todo dolorido’. As crianças responderam ‘Não invente as coisas falamos para o senhor. Não era para o senhor jogar o jabuti contra a árvore. Isso não se faz’. Com o tempo eles se tornaram jovens fortes, começaram a pensar em vingar a morte do pai. Não deixavam a tia avó deles sozinha.” (Caderno de Campo, Maximiano *Liedawieni*, 2022.)

Os três deuses poderosos, os *Hekoapinai*, heróis primordiais importantes (seres da divindade do universo), em meio ao convívio do ódio do padrasto e o amor protetora da madrasta, enfrentando e vencendo as maldades do padrasto. Desde pequeninhos vão buscando muitas das vezes disfarces, alegrias, comportamentos e coração de crianças para manobrar o ódio e a raiva. Assim, eles vão em meio as frestas abrindo e construindo o caminho ao umbigo da vida, através das passagens e enfrentamento ao mal. Esse é o presente para a nova geração em formação, a experiência da extensão e da presença do mal nos dias de hoje causando o ódio, doenças, desordem familiar, social e morte aos seres humanos. Demonstra atualmente o ser, a originalidade sagrada de uma criança com seus diferentes comportamentos, sua seriedade, sinceridade, afetividade, modo de ser crianças, as alegrias dentro da família, sociedade, diversões, e vontade de ajudar os pais.

A fome alcança os *Hekoapinai*, os jovens passam por necessidade sendo atingidos pela fome, durante a ida da madrasta para visitar seus parentes, que estimula e impulsiona os sobrinhos a saciar a fome, a buscar por comida para a família. A fome e a falta de alimento atingem essa visita, como também consolida a reciprocidade entre povos e parentes. Nos tempos de hoje, estimulados e orientados pelos pais desde muito cedo, como criança Baniwa, participamos das atividades de roça junto com nossos pais que ao chegar a fase da vida de participar da cerimônia de iniciação, ensinamento muito acentuado nos conselhos dos sábios para não deixar e permitir a família passar por necessidade. Por isso, sempre trabalhamos na roça, plantando frutas, pescando, caçando e assim como somos ensinados a evitar roubos, furtos de frutas frutíferas das outras famílias da comunidade, retardando a vida de gerações vindouras. “A tia foi embora com aturazinho na costa, na ida ela tropeçou e

caiu no chão, o Ñapirikoli adivinhou que ela tinha caído no chão, os moqueados se espalharam em um grande círculo, se multiplicaram, ela começou a colocar novamente no cesto, mas restou muito moqueado espalhado, aí foram atrás da tia, chegando com ela viram ela chorando, disseram ‘O que aconteceu? Percebem que eu já sou idosa, sem força para carregar peso, ainda me mandam carregar este peso, tropecei e cair’, disse a tia, ‘te alertamos, tome cuidado na ida, avisamos para a senhora, vamos ajudar a encher a cesta’, responderam eles. Deste espalhamento de moqueado surgiu o *neeritsiwaire*. Encheram novamente cheio a cesta ‘Agora sim, pode ir’. (Caderno de Campo, Maximiano *liedawieni*, 2022).

A fase de juventude dos *Hekoapinai* é encarada no princípio com muita brincadeira, diversão, sabedoria em meio a rigidez de conselhos e impedimentos de certas atitudes que podem desestabilizar a vida, muito sentida pela madrastra no que se diz a desobediência, falsidade que muitas vezes caíram nas tentações de estimular o namoro muito cedo. Com possíveis consequências familiares que possibilitam a entrada do mal. Vivência esta, encarada como um dos grandes desafios das famílias nos tempos de hoje durante a formação e crescimento dos jovens, que passam por muitas tentações e provações, uma delas é gravidez precoce.

“Os jovens disseram ‘nós vamos ficar aqui esperando’, a tia respondeu ‘podem ficar, vocês não prestam’. Estava amanhecendo, a tia quase saindo numa comunidade, se transformaram em três Hitsa (hipole peri e hewa nakoda), foram atrás dela, chegando com ela pousaram na cesta, saindo na comunidade vieram ao encontro dela, as sobrinhas dela ‘veja os passarinhos da nossa tia, são muitos bonitos, que passarinhos são, tia?’, ‘São passarinhos feios’, ela respondeu. Elas se aproximaram dos passarinhos, ‘entrega para nós esses passarinhos, são muitos bonitos’. Queriam pegá-los, voaram e caíam no chão, queriam pegar, voavam e caíam no chão. Os pais delas falaram: ‘Não espantam os passarinhos da tia de vocês’. Assim as mulheres foram atrás dos passarinhos e voavam em direção diferente a mata adentro, dentro da mata se transformaram em belos jovens para as mulheres e onde namoraram com elas. Surgindo a gravidez entre os jovens. As mulheres voltaram em silêncio da mata, com vergonha.” (Caderno de Campo, Maximiano *Liedawieni*, 2022).

Os jovens deuses crescidos completos de força, habilidade e sabedoria, olham ao passado e planejam eliminar o tio, colocar em prática a vingança por seus pais e assim acabarem com o ódio. Criando momentos certos, identificando lugares e ocasiões, planejam o ataque, testam o armamento, atingem o inimigo enfraquecendo

o seu espírito, emitindo alertas de aproximação do mal aos inimigos dos pais com sinais através de animais, agouro (*hinimeta*) de guerras e morte. É muito presente nas nossas vivências esses ensinamentos as interpretações destes sinais no mundo Baniwa. Com a tentativa de acabar com o ódio e construir um mundo melhor, que reine a paz e a vida à nova geração (*walimanaí*). “A noite ia ser o *dabucuri podali*, de dia ainda foram até o Maweno para pedir *mawenoitale*, ‘Nós estamos querendo isso!’ pendurados lá cima tinha uma cor branca com fiagem verde e a outra de cor cinza de fiagem vermelha, pediram do Maweno, ele deu branco de fiagem verde *dookolita*, na volta no caminho se perguntaram: ‘Será que isso funciona? Vamos experimentar?’. Cortaram três feixe de caranã e fez o treino de cortar de longe, emitiu raio e pegou fogo no feixe gritando *kho, kho, kho* surgindo o *Dzamolito* com sinal branco no pescoço, sinal da queima. Viram isso: ‘Vamos voltar pegar o outro!’ Enquanto isso a festa de *podali* já estava acontecendo. Quando chegaram com Maweno ele estava dormindo, entraram em silencio e tiraram outro e substituíram com que ele tinha dado. Na volta disse para seu irmão: ‘Deixo experimentar em você? Para ver se funciona?’ Deixou o irmão na posição e fez aceno de cortar *piko*, empedaçou o irmão na região abaixo do peito e soltou em direção ao céu, sumindo nas nuvens e ligando ao tronco com intestino *Xapi*, veio puxando pelo intestino até grudar os dois troncos, disse: ‘Está tudo bem? Está funcionando’. ‘Agora é sua vez’, disse ao seu irmão. Ele fez a mesma coisa, um pedaço do tronco subiu ao céu e puxou de volta pelo intestino até se grudar novamente. ‘Agora sim, está tudo certo’, disse. Chegaram à festa no canto da maloca estavam parte do *podale moqueado*, *Ñapirikoli* pegou o *moqueado jacu mare* tirou a cabeça e jogou para o centro da maloca *dzeemdzeem*, ficou correndo no salão e saiu, depois pegou *moqueado de sucuri*, tirou a cabeça e jogou no meio da festa ficou correndo *dzokodzoko*, estavam agourando os festeiros, de lá foi com a madrasta e disse: ‘Agora chegou o dia, darei troco do meu finado pai. Irão ouvir eu falar na hora que dançar esse será o momento, portanto não olhará o que está acontecendo’. Tinha uma bacia *akhepa* de cozinhar com isso ele tampou a madrasta e o padrasto. ‘Quando terminar eu mesmo venho abrir para vocês’, disse *Ñapirikoli*.

Quando todos começaram a dançar, eles foram se encostar nos *jacamins attine* e espantaram pulando *komkomkom*, foi nessa hora que ele cortou as cabeças dos festeiros com *mawenoitale*, nessa hora a madrasta disse: ‘O que será ele está fazendo?’, então ela abriu uma brecha pequenininha e foram atingidos por *mawenoitale*. Quando *Ñapirikoli* terminou foi abrir para ver, viu que estavam em

pedaços, ele pegou a cabeça da tia e uniu com o tronco, todos se levantaram e ele fechou novamente eles dentro do cesto. Retornou a cortar em pedaços os inimigos, abriu para ver a madrastra e viu que tinha atingido. Disse: ‘Não tem mais o que fazer, deixamos finalizar aqui’. Assim morreram o padrasto e a tia de Ñapirikoli”. (Caderno de Campo, Maximiano *liedawieni*, 2022).

7 - O NASCIMENTO DO DZOOI (DONO DO BENZIMENTO)

Para nós Baniwa a figura de *Dzooli* é um elo entre a cura e o cuidado da vida, ele é o ser herói dono de todo o campo de conhecimento (benzimento) e processo de cuidado, regras, cura, proteção da vida durante o ante e pós parto, os cuidados da saúde, cura das doenças e proteção da pessoa humana do todo espírito maligno *yoopinai* que possa causar doenças e deficiências durante a formação e crescimento da criança. Ele participou junto com seu pai *Ñapirikoli* do nascimento da humanidade no centro do mundo em Wapui Cachoeira rio Aiyari. O conhecimento que foi repassado por ele é vivido pelos benzedores e pajés aos quais comumente as pessoas recorrem quando estão enfermas ou durante a gravidez e pós-parto. Nesse sentido, segundo Eliade (1956) “[...] a função mais importante do mito é, fixar os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação etc.” (Eliade, p.51, 1956)

No entanto, o conhecimento sobre benzimento, cura e prevenção começaram a ser deixado de lado, em parte, devido à falta de aceitação dentro do mundo científico, com a chegada da ciência ocidental no campo da medicina. Além da presença periódica de médicos, enfermeiros, técnicos de saúde, agentes comunitários indígenas de saúde (ACIS). Com a instalação de Polos Bases, unidades de saúde Indígena em comunidades centrais da região do rio Içana, implantadas com a criação da SESAI (Secretaria Especial da Saúde Indígena) sendo fruto de muitas lutas e reivindicações dos antepassados e lideranças atuais. “No ano de 2010 foi publicada o decreto Nº 7.336/MS que formalizou a decisão governamental de repassar a gestão do subsistema de saúde indígena para a recém criada Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI)” (Garnelo e Pontes, 2012, p.25.) antes gerenciadas pela FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) órgão do ministério da Saúde. Uma das lutas dos povos Indígenas pelo reconhecimento e valorização do conhecimento tradicional dos benzedores e pajés é torná-lo política pública de Estado. Tendo em vista que, muitas

vezes a não valorização da medicina tradicional e expansão do conhecimento científico afasta os jovens do conhecimento tradicional.

Outro fator importante a mencionar no enfraquecimento do conhecimento ancestral tradicional Baniwa foi a chegada do mundo europeu e a presença de políticas públicas de Estado através de missionários católicos, que em específico, segundo Cabalzar (2006) se instalaram em Assunção do rio Içana em 1952. Posteriormente, complementado com a presença da “missionaria evangélica Sophia Muller norte Americana, na região do Içana no final de 1949 e ano de 1950” (Cabalzar, p.97. 2006). Desse modo, os conhecimentos medicinais e rituais de pajé Baniwa foram condenados e demonizados, todos foram forçados a abandonar qualquer tipo de prática ligada aos conhecimentos ancestrais. A justificativa usada era que se tratava de tempo de conversão, pois o fim do mundo está prestes a acontecer, no ano de 2000, e a única salvação era a Bíblia, este entre outros fatores históricos contribuíram para o distanciamento desta geração dos conhecimentos ancestrais Baniwa.

Desse modo, as doenças causadas por espíritos maléficos, os *Yoopinai* e *malzimentos*, estão se fortalecendo cada vez mais nos tempos atuais, atingindo a saúde Baniwa, em consequência da quebra das alianças e regras ancestrais, fazendo com que as pessoas, sem saber, sejam atingidos por essas doenças e acabam recorrendo, muitas das vezes aos conhecedores especialistas da medicina tradicional, pois na medicina ocidental acabam não obtendo sucesso de cura para essas enfermidades.

Esse processo faz parte integrante da gigantesca transformação do mundo assumida pelas sociedades industriais – transformação que se tornou possível pela dessacralização do Cosmo, a partir do pensamento científico e, sobretudo das descobertas sensacionais da física e da química. (Eliade, 1956, p.13).

Na festa da oferta/Podali em consequência da gravidez das jovens filha do Maono tenta assassinar *Ñapirikoli*, mas ele acaba matando *Mawirikoli* coparticipante da festa. Com a morte de seu coparticipante, o ancestral *Mawirikoli* causou a possibilidade da morte desta geração em diferentes idades da criança: recém nascidos, crianças fortes, durante a gravidez, na hora de parto, perda de feto e ou jovens. “*Ñapirikoli* estava sabendo o que estava acontecendo, a bebida era *tselekaapi*, bebida do fogo, *ttidzeaphi*. Foi então que ele fez uma confusão do nome dele e do parceiro no pensamento do *Maono*, na abertura do pote de bebida convidou chamando: ‘*Mawitikó, mawitikó?*’ O *Ñapirikoli* olhou para o parceiro e disse ‘Ele está

te chamando', 'Não, é você que ele chamou'. 'Não', disse *Ñapirikoli*, então respondeu 'Se fosse eu ia chamar *Dzawi ñapitiko*? Ai sim seria eu, vai lá. Disse *Mawitiko*, 'esperam aqui, vou lá atender o chamado', pegou *dzawina* e bateu tselelele, tselelele, tudo enfeitado com *wadzaapa*, na janela *Maono* estava com braço para fora segurando a bebida, quando o *Mawitiko* pegou a bebida e aproximando da boca, whaoo, o fogo queimou-o virou cinza e caiu no chão, a vítima era para ser *Ñapirikoli*.

A mulher que *Mawitiko* viu grávida, levou o filho dele pegou a cinza e passou na sobrancelha do menino transformando-o em *macaco da noite ipeeko* e enfiou ele no *mhaiti riko (trenpe)* e disse 'fica aqui para agourar em troca do seu finado pai'. Até hoje este macaco gosta de morar numa árvore oca e tem sobrancelhas grandes. Este que morreu quando aparecia nas outras moradas as crianças recém nascidas morriam, mesmo estando forte a criança morria, na outra o jovem morria, na outra o adolescente morria, assim interrompendo a vida para diversas idades, hoje ele representa as doenças e a morte". (Caderno de Campo, Maximiano *liedawieni*, 2022).

O Deus *Ñapirikoli* escapa da armadilha tramada pelo *Maono* e a festa da oferta acontece, após a primeira parte da dança, a mulher mãe do filho do *Ñapirikoli* apresenta o filho ao pai e entrega uma cuia com fruto *umari*, que no descuido o avô anta come o fruto ganhando a saúde em abundancia e a perda de saúde aos homens da nova geração pelo descuido.

Na terceira rodada de dança da comitiva do *Ñapirikoli*, no centro da maloca, o seu filho *Dzooli* segura no ombro do pai e participa da dança festejando e celebrando o *podali* de seu pai. Completo de formação e sabedoria o pai convida-o para testar seus conhecimentos em receber, cuidar e proteger a humanidade dos espíritos maléficos e dos inimigos. Havia chegado a hora de realizar a grande recepção da humanidade, por meio do benzimento dos cigarros da vida que dará vida aos recém nascidos do buraco no centro do mundo, e assim, completar o ciclo da gigantesca obra da vida.

"*Ñapirikoli* com seu poder não tomava a bebida para si, ele tinha um estômago invisível. Lá começou a festa e os convidados começaram a dançar, uma parte da dança iniciou e terminou, foram se sentar, veio a mulher que ele engravidou com seu filho, que já estava bem forte. Ela chegou junto a ele e disse 'E aí, como vai? Senta aí perto', disse *Ñapirikoli*, ela sentou perto dele, nem demorou ela disse para ele pegar a criança, ela deixou a criança na colcha do *Ñapirikoli*, e disse 'Está aqui a comida dele, pega também'. Era uma cuia e dentro estava um *umari*, perto dele estava a anta,

‘o que é isso aí meu neto?’, ‘nada meu avô’ diz que é comida da criança, ‘deixo ver’ disse a anta, entregou para ele, pegou e engoliu o umari, por isso o coração da anta é muito grande e o corpo é saudável. Passou um tempo ela veio novamente pegar a criança, pois ia começar a próxima dança e disse ‘Onde está a comida da criança?’, ‘Não sei’, disse *Ñapirikoli*, então virou para a anta e disse ‘onde está meu avô?’, ‘já comi, diz que ele comeu’ respondeu *Ñapirikoli*, ela disse ‘Por isso que você não pensa e ela foi embora’. Na segunda dança o filho já era jovem, ele crescia rápido, na terceira já era adulto completo. Assim nasceu *Dzooli* que seria o participante do nascimento da humanidade.” (Caderno de Campo, Maximiano *liedawieni*, 2022.)

A figura central é a criança que traz a total responsabilidade aos pais no seu processo de formação da vida, dos claros deslizos que podem ser evitados para garantia de sua integridade física e espiritual dentro das regras e alianças firmadas no princípio, sendo a família o eixo entre território sagrado e a sabedoria ancestral.

8 – CENTRO DO MUNDO – UMBIGO DO MUNDO – EENO HIEPOLE

O Deus *Ñapirikoli* para celebrar a vida e consolidar a sua obra, inicia, participa e concretiza o mundo dos *Walimanail*, a nova geração. Depois de tudo preparado, de ter criado as regras e experimentado, ele procura o centro do mundo, o umbigo da Terra com o auxílio do poderoso bastão *pinaima*, passando por diversos lugares e pontos que hoje são os lugares sagrados para o povo Baniwa: Caruru Cachoeira no rio Waupes, *Dokolipana/Paitsipe* e afinal encontra o centro do mundo, em Wapui Cachoeira rio Aiyari, onde se deu o nascimento da humanidade no mundo.

Figura 2 – foto de bastão/pinaima confeccionado pelo ancião Maximiano *liedawieni*



Fonte: arquivo pessoal, 2022

“O mundo era muito pequeno, procurou o centro em vários pontos, hoje Caruru Cachoeira rio Waupes/Iwhipani, levantava seu pinaima de forma vertical até tocar no céu azul e deixou deslizar no céu até colidir ao solo, várias vezes. O pinaima desceu o céu e travou na diagonal do universo outro ponto, hoje Dokolipana, Paitsipena, e levantou novamente o bastão, mas não se procedia o esperado, voltou novamente até Wapui Cachoeira no rio Aiyari, onde encontrou o centro do mundo. Lá ele deixou o pinaima de forma vertical até tocar o céu azul e deixou deslizar ‘khaoou’ o céu até o solo, fez isso na direção leste, oeste, norte e sul e tudo se encaixava, este seria então o local do nascimento de toda a humanidade existente no mundo” (Caderno de Campo, Roberto Paiva *Liedawieni*. 2022)

Figura 3 – Wapui Cachoeira rio Aiyari, local do nascimento da humanidade



Fonte: www.earth.google.com. Acesso em: junho de 2023.

O local onde se consolidou o reino da vida, onde tudo começou é sagrado pelo povo Baniwa, para acessar esse lugar é preciso fazer benzimentos e jejum, respeitado desde a ancestralidade, de geração a geração, pois existe uma relação de afeto, umbilical da vida, de intercomunicação com o mundo sagrado e de toda essa sabedoria transmitida de geração a geração, que foram registrados e comprovados por meio de petróglifos, buracos, corredeiras, montanhas, pedras, árvores, plantas, animais, aves, insetos, anfíbios. “Todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio Cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente. (Eliade, 1956, p.20).

O lugar, a morada de nascimento da humanidade em Wapui, cachoeira rio Aiyari, inicia e simboliza todo o processo de gravidez, formação da vida, até o nascimento de uma criança e com seus devidos cuidados e proteção das doenças causadas pelos inimigos invisíveis, os *yoopinai*, para os recém nascidos e em todas as fases do crescimento. Construído pelos deuses *Ñapirikoli* e seu filho *Dzooli*.

O umbigo do mundo *Eeno Hiepole*, simboliza o cordão umbilical, interconectado com o mundo da vida, considerando o eixo principal que sustenta os quatro cantos do mundo habitado pelos seres vivos. A possibilidade da destruição do eixo, do elo com a vida, descontrola o cosmo, por meio de mudanças climáticas, alterações nas

estações do ano, mudanças de épocas de colheitas e manifestação de todas as doenças desestabilizando a vida. Desse modo, “a revelação de um espaço sagrado permite que se obtenha um ‘ponto fixo’, possibilitando, portanto, a orientação na homogeneidade Caótica, a ‘fundação do mundo’, o viver real”. (Eliade, 1956, p.18).

9 – NASCIMENTO DA HUMANIDADE

Tudo se preparou antes do nascimento da nova geração *Walimanai*, por meio da vivência dos Deuses *Ñapirikoli*, *Kaali*, *Dzawikhaitali* e *Dzooli* no princípio. Nesse sentido de acordo com Eliade (1956, p.23), “ora, esse “universo” é sempre a réplica do universo exemplar criado e habitado pelos deuses: participa, portanto, da santidade da obra dos deuses”. As conquistas, lutas travadas, alianças firmadas, estratégias vividas, acordos, muitas vezes morte enfrentadas, acusações, tudo em prol da geração vindoura, busca da posse em benefício do futuro. Sempre com regras pactuados pelos deuses da terra/solo, da noite, do fogo, da água, rios, lagos, plantas comestíveis, poderes espirituais, plantas medicinais, garantido assim a exuberância e florir da vida no mundo sagrado e conquistado.

A natalidade, a luz da vida, para nós povo Baniwa é celebrado e rememorado no local sagrado da Cachoeira de *Wapui* rio *Aiyari*, onde tudo o fez, o recebeu-os, o cuidou-os, o acalourou-os, o educou-os e deixou-os a ir ocupar, cuidar e viver a vida em seus respectivos territórios. Tudo com preceitos de vida orientados, ensinados, vividos e experimentados pelos deuses heróis no princípio. Lugar este muito respeitado pelos nossos ancestrais, uma interconexão viva com os tempos que viveram os deuses, tudo é lembrado e recitado pelos nossos antepassados *Eenawinai*, nos rituais de recepção dos visitantes parentes (*liwapaka*) que visitam a aldeia, centro vivo do universo, como também são lembrados nos benzimentos, rituais em que há conexão e nas visitas *in loco* deste local, onde são feitos benzimentos e jejum das pessoas desta geração escolhidas por *Ñapirikoli*.

Na visão dos Baniwa a primeira geração inicia o mundo dos *Dzawikoape*, a segunda geração procede o Nascimento do *Ñapirikoli*, *Kaali*, *Dzawikhatali* e *Dzooli*, a terceira geração é contemplada com o nascimento da humanidade. Firmando o apadrinhamento *Kamarara* desta nova geração *Walimanai* com o *Ñapirikoli*, ocorrido na celebração do nascimento da humanidade. Ele fez o papel de padrinho, pai, compadre nos cuidados da vida dos recém-nascidos que se mantém íntimo nas

vivências de todos os ensinamento e práticas vividas por esse grande herói. Ainda nos tempos de hoje se mantem o rito de *Kamarara*, a pessoa que vai recepcionar o recém-nascido ou o jovem, que está de resguardo na cerimônia de *kapettakhetti* (ritual da puberdade).

O batismo pittana dos povos Fratria, das grandes famílias pelo Deus Ñapirikoli, convém conforme o fenômeno, manifestação que se procedeu durante e pós o nascimento. Sendo o batismo (pittana) de clãs vivido pelos ancestrais de cada fratria. “Ñapirikoli mexeu com seu bastão pinaima dentro do buraco benzido, tinha um pouco da água nos buracos, mexeu e no reflexo na água no meio a fumaça de cigarro, observou-se uma foto de onça, uma mulher chamada Kapidanaro, e seu irmão kapiwaida e junto com o kaapi vinham nascendo. Quando nasceram do buraco foram recepcionados por o Dzooli que após chamou o Ñapirikoli para reconhecer e batizar, então disse: ‘Ñapiriko vem ver este nascimento. Como eles aparecem?’. O Dzooli explicou direitinho como estavam nascendo. O Ñapirikoli então disse: ‘Vão ser povo Dzawinai, o kaapi será o respiro da alma deste povo, a mulher se chamará Kaapidanaro, que será protetora desta planta’. Dzooli soprou novamente o cigarro, veio nascendo a mulher junto com Kaapi e a onça. Vinham nascendo e o Ñapirikoli pegou cuidadosamente e colocou-os no chão e o Dzooli veio e soprou o cigarro benzido neles dando a vida e protegendo-os de todo espirito mal”. (Caderno de Campo, Maximiano liedawieni, 2022).

Figura 4 – Foto da Cachoeira de cima/poawhethepami em Wapui rio Aiyari



Fonte: Arquivo pessoal, janeiro de 2022.

Figura 5 – foto da cachoeira de baixo/pokhoepani em wapui cachoeira rio Aiyari



Fonte: Arquivo pessoal, janeiro de 2022.

Tudo o que ocorre antes, durante e pós parto por seres humanos desta geração *walimanai* se vivenciou pelos Deus *Ñapirikoli* e *Dzooli* durante o nascimento e pós nascimento da humanidade. Para nós Baniwa, as famílias recebem a gravidez com muita alegria, é um sinal de fortalecimento dos clãs e fratria, que o casal é submetido a regras durante o período de gravidez. O nascimento, o pós-nascimento, o crescimento da criança, jovem e até adulto, segue a rigor algumas regras de trabalho, alimentação, para o crescimento saudável da criança e proteção dos espíritos malignos por meio da recitação de benzimentos, assim como a vivência vivida pelo *Dzooli* no princípio.

“Os recém-nascidos eram como espécie de girinos, os poderosos deuses iniciaram o próximo passo de cuidado dos recém-nascidos, numa espécie de canoa de espírito trouxeram até a campina de Kapitsiripoko atrás da comunidade Araripirá para acalorar, cuidar e transformar todos em pessoas completas de inteligência. Transformados em pessoas completas de inteligência e sabedoria, cada povo começou a falar sua própria língua diversificada”. (Entrevista concedida, Valentim Paiva, *liedawieni*, 2002).

Figura 6 – foto de Campina *Kapitsiripoko* no rio Aiyari



Fonte: arquivo pessoal, 2022.

Os jovens Baniwa são recepcionados pela comunidade e ancestralidade com maior alegria na passagem de criança para fase adulta. A festa que perpassa pela cerimônia de iniciação de puberdade (*kapettakhetti*), por onde são guiados e orientados pelos mais velhos guardiões da comunidade. Ao iniciarem essa próxima caminhada da vida, depois de jejum de um mês é recepcionado e apresentado para comunidade por um padrinho, madrinha, *Kamarara*, compadre, comadre, pai que ao receber o jovem ou a jovem no fim do resguardo de um mês. Os cuidados tomados com esses jovens para a cerimônia vão desde as pinturas corporais, orientando-os para o processo da cerimônia, antes de se apresentar a comunidade festiva que os recepcionam. Nesta cerimônia os jovens experimentam e vivem sinais de alertas, sentimentos, regras matrimoniais, trabalhos de sobrevivências como a roça, a pescaria, o artesanato, os ensinamentos e as práticas da vida/mitologia para se prepararem para a grande responsabilidade de ser um jovem membro do povo, com o dever de cultivar e assegurar a vida de suas gerações.

“Ñapirikoli formou duas fileiras de grupo de povos, uma fileira do lado direito e a outra do lado esquerdo, do lado direito enfileirou os povos entre si, aparentados como irmão e do lado esquerdo os cunhados Nalimattanai. No meio da campina de aquecimento *Ñapirikoli* circulava, no meio das duas filas, iniciando a transmissão do seu conhecimento, como os conselhos sobre as regras matrimoniais, considerações

e relações de parentescos de cada povo e território. Para o povo aparentado como o irmão dizia: ‘Vocês deste grupo poderão casar-se com este grupo de povos’, apontava para a fila paralela. ‘Com o grupo de povos da mesma fila não poderão manter o casamento pois será entre si (iphenai, hidoenai, ikolenai)’. Para Dzawinai ele disse: ‘Vocês Dzawinai, os Walipere dakenai serão os cunhados, com quem poderão manter o matrimônio, Ttomieni também’. Se Ñapirikoli não fizesse isso os seres humanos seriam iguais os animais irracionais, como cachorros, e as aves que reproduzem entre si. Do lado direito os povos entre si, começou a nomear os hidoenai, iphenai. Os irmãos/primos dos Dzawinai são Walidzalinai, Komadaminanai, Padzowaliene, Hohodeeni, komadeeni, Adzaneni, Ttokedakenai, Dzawidakenai, Ttalidza, Adaronai, Moliweni estes são os nhedoenai, não podem ter relacionamento matrimonial. Se você for tirar phidoedoa, pikitsidoa, não teria como se considerar *pamanaakakawa*, noli, khikhi, koikoi, niwi, nió, pois casou-se entre si.” (Caderno de Campo, Roberto Paiva, liedawieni, 2022).

Como pode-se concluir a partir da narrativa acima há regras de convivência e matrimônio muito rígidas seguidas pelos nossos antepassados até a atualidade. Depois de realizada toda a transmissão de conhecimentos, Ñapirikoli repassou a todos os povos onde seriam seus territórios ancestrais, que deveriam ser ocupados e cuidados pelos seus descendentes.

O clã Liedawieni/Dzawinai da comunidade Juivitera/Paitsipe não celebra mais a cerimônia da puberdade “*kapettakhetti*”, a iniciação da passagem de fase da criança para adolescente. O afastamento desse ritual ocorreu com a perda dos membros mais velhos da comunidade, assim como a dispersão para outras regiões como Colômbia e Venezuela, na cidade de São Gabriel da Cachoeira os mais novos não vivenciam mais esta cerimônia, como conta a consultora liedawieni Monica de 65 anos: “Me lembro que a última cerimônia que meu finado avô fez, o grande pajé Mandu Benedito foi a minha cerimônia em foz de igarapé *Hekoari*, acima de Assunção do rio Içana que fiquei no resguardo de 3 semanas, de lá ele faleceu, e não se teve mais o prosseguimento desta cerimônia” (Caderno de Campo, Monica Paiva, liedawieni, 2022).

Cada clã se responsabiliza pelo o que acontece no processo da celebração do ritual, cântico, flautas sagradas do ritual *Kapettakhetti*: “os liedawieni eram responsáveis pela flauta sagrada do ancestral onça *Dzaawi*, chamamos ele de *narepoa*, tinham estes instrumentos aqui, mas não usamos mais” (Caderno de

Campo, Roberto Paiva Liedawieni, 2022). O clã *Hohodeeni* no alto rio Aiyari ainda pratica e conhece os ritos da cerimônia de iniciação. Os mais jovens tentam se apoiar nos conselhos tradicionais do seu povo e vivência dos seus pais em meio à presença da cultura ocidental na sociedade, propagada em vários meios: televisão, internet, meios digitais etc. Desse modo, mantêm-se vivo o simbolismo desse rito de passagem pois trata-se de um processo significativo na vida de todo indivíduo, nas palavras de Eliade (1956):

Eis o significado dos rituais da puberdade. Nas sociedades primitivas, dentes são arrancados, dolorosas escarificações são feitas, há circuncisões, toda sorte de coisas acontece, para que você abdique para sempre do seu corpinho infantil e passe a ser algo inteiramente diferente. (Eliade, 1956, p.20)

Após o nascimento da humanidade no centro do mundo, vivemos a unidade da vida por *Walimanai* orientado por Deus *Ñapirikoli*, sabendo de todas as consequências boas em prol da saúde, convivência social, espiritual e coisas ruins que se vivenciou no princípio pelos deuses, cuidando do cosmo e a sua integração e convivência harmônica “quando a humanidade nasceu no Eeno hiepole/umbigo do mundo, naquele momento e instante os seres animais daquele mundo deixaram de falar e se transformaram em animais” (Caderno de Campo, Maximiano Liedawieni, 2022.). O respeito ao mundo, a convivência mútua com a natureza, animais e cosmo é revivido conforme os preceitos e alianças firmados no princípio, ao se quebrar a aliança pode-se ocasionar doenças ou a morte dos seres humanos.

9.1 - Reconhecimento e Pertencimento dos Territórios ancestrais dos *Dzawinai*

Os nossos ancestrais *Dzawinai*, com os ensinamentos e práticas de vida adquiridos com os nossos deuses heróis *Ñapirikoli*, *Kaali*, *Dzooli*, ocupam, reconhecem e mapeiam os territórios preparados por *Ñapirikoli*, afim de viver e praticar os ensinamentos e contemplar o grande projeto de conquista da vida e da unidade. Assim, após o ide, os habitantes humanos primordiais, chegaram na campina de *Kapitsiripooko/ dopalhipani* rio Aiyari, junto com seus parentes consanguíneos, primos irmão *Nhadoenai*, e se estabeleceram através de estratégias, guerras, alianças para assegurar os seus territórios. “O povo *Dzawinai* junto com outros povos aparentados como irmãos, eram povos bastante numerosos. Iniciaram a reconhecer, mapear e

ocupar seus territórios, começando a ocupar de igarapé Halepaali, acima da comunidade Koitsiali rio Aiyari, descendo e se instalando rio abaixo, saem da foz do rio Ayari, sobem o rio Içana até lithainai/Boboep, descem o rio até Wattanami e sobem o rio Cuyari até Dzawimarranai.” (Entrevista concedida em 2002, Valentim Mandu.).

O território para nós Baniwa é sagrado, é a presença viva da vida, cada igarapé, lagos, pedras, praias, peixes, animais, aves, frutas silvestres, árvores, insetos, anfíbios, montanhas, constelações, são partes da construção do mundo para a nova geração. Nos lembra e nos reconecta com nossa ancestralidade, nos faz reviver a experiência dos deuses heróis no princípio. O nascimento, a vivência e a história dos nossos antepassados nos animam a conviver entre os poderes e aos cuidados entre a natureza e seres vivos, com a interconexão com o cosmo, sempre a cultivar e viver os ensinamentos e a prática da vida. “A paisagem, o lugar de morada, se torna um ícone, uma figura sagrada. Onde quer que esteja, você estará conectado com a ordem cósmica” (Campbell, 1990, p. 104). As representações e presença de morada dos *Dzawinai* e seus *Nhadoenai* nos territórios nos lembra as primeiras moradas que são memoradas na recepção da visita dos parentes “os pantarope: Haletalli, Dakattalikodzoa, Ttoradawami, Iwidzolipana, Omaidanai, Ittewiali nomana, Owhialinomanape, Ttiwiripialinomanaa, mainialinomanana, Ttiwirialikodzoa, Axiali, Dowalinomanana, littana, até saíram na foz do rio Aiyari. Subiram o rio Içana, se instalaram por kakaipiri, mawipiali, karoenia, Awiñapi, até o Bobope/ Itthainai limite, no rio Içana acima, de lá retornaram passaram por Poperianaa” (Entrevista concedida em 2002, Valentim Mandu)

Nesta primeira caravana, a ocupação, o cuidado, a manutenção e controle do território ficaram sob responsabilidade dos irmãos maiores na escala familiar, os *Dzawinai*. A moradia e reconhecimento ficou de *Ithanai/Boboep* rio Içana, passando por foz do rio Aiyari à *Poperiana* se instalando nesta região “Os *Dzawinai*, ou jaurate-tapuia, moravam antigamente na boca do rio Aiyari, no Içana, o nome de sua aldeia era *Kethepittonai*. Uma outra das suas aldeias era chamada *Wadzali*. Tinha outra chamada *Kerapukulipuku*. Outra, *Mawipiali*. Outra, *Kakaipiri*. Outra lá embaixo, chama-se *Puramulimam*” (Contado por Marcos de Santarém, ACIRA e FOIRN, 1999, p. 168).

Depois da ocupação, a aliança matrimonial se tornou um meio de aproximação e acordo com os cunhados *Wapilere Dakenai* de Igarapé *Pamaali* rio Içana a posse e controle de um trecho de território dos *Dzawinai* de *Itthainai/Boboep* à foz do rio Aiyari.

“Passando muito tempo veio o *Keroaite Wetsotali* do igarapé *Pamaali* veio até os *Dzawinai* na região dos lagos para levar a avó ancestral “*Irraiñhekaró*” para sua esposa. Em troca matrimonial os *Dzawinai* trouxeram a avó ancestral *Malhadao* do povo *Waliperedakenai*.” (Entrevista concedida em 2002, por Valentim Mandu).

Figura 7 – Foz do igarapé Pamaali rio Içana



Fonte: Gielson Paiva, 2022.

O tamanho completo de extensão territorial pertence a determinada fratria (a família grande) e os clãs ocupam e controlam determinados trechos do território, como uma grande maloka com diversas famílias nos seus determinados ambientes com a divisão de responsabilidades e tarefas de cuidado para sua concretude, segurança e a manutenção do lugar assegurando o acaloramento da vida para as novas gerações. No caso dos *Dzawinai* na descida o rio Içana, entre o igarapé cutia, integram a primeira caravana ancestral de ocupação os irmãos *Moliweni* que na superfície da água estavam “de lá continuaram a descida junto com irmãos mais velhos. Deste limite do *Phitsiali nomanaa*, inicia o território dos *Moliweninai* que vai até o *Wattanami*, de lá deram meia volta entraram no rio *Cuiary* até *Kaidawikami*, junto com os irmãos mais velhos ‘*naphenai*’ na escala de parentescos dos *Dzawinai*. No igarapé *Manetsiali*,

ocuparam os liedawieni, irmãos menores entre os Dzawinai na escala familiar”. (Entrevista concedida em 2002, Valentim Mandu).

Figura 8 – Foto da foz do igarapé Tucandeira (*Manetsiali*) rio Cuiyari



Fonte: Arquivo pessoal, 2022.

O controle, a manutenção e o uso de recursos naturais como as frutas silvestres em sua determinada época do ano, pesca de peixes, caças de animais e aves para sua sobrevivência, e para ofertas nos grandes rituais como o *Podali*, *pidzama* eram seguidos a rigor. Assim com muita sabedoria as regras de pescas em grande quantidade eram seguidas com benzimentos dos lagos e igarapés antes de tinguíja, que consistia em colocar veneno para adormecer os peixes “*inaame*” e “*koona*”, depois de capturar os peixes em grande quantidade e suficiente encerrava-se o ciclo da ação do veneno por meio de benzimento, restaurando a vida dos peixes. “Antigamente nossos ancestrais eram bastante numerosos, para alimentá-los adentravam a mata e incomodava a natureza com quebras de regras, uma delas era deixar transbordar o ferver da comida. Lá se aproximavam todo tipo de animais, de pequeno a grande porte, que flechavam o suficiente, depois o benzedor acendia o cigarro para bloquear o efeito transtornador, passando a turbulência e reação da natureza, pegavam os animais abatidos a flecha e voltavam para a grande aldeia”. (Caderno de Campo, Roberto Liedawieni, 2022).

Com o avanço da cultura envolvente ao mundo Baniwa, as técnicas e instrumentos ocidentais dividem cada vez mais espaço, muitas vezes substitui as técnicas milenares dos instrumentos de pescas e caças. Com intuito de facilitar e acelerar a captura de peixes em grandes quantidades, como as malhadeiras de variados tamanhos até o arrastão, mergulho com careta, espingarda de diversos calibres, pesca sem controle com uso de timbó nos lagos considerados matrizes de reprodução sem seguir as regras de pesca tradicional, para o consumo em grandes eventos como conferências bíblicas entre outros. Esta experiência de pesca incontrolável e uso de técnicas e materiais industriais é um dos fatores que contribuíram para a escassez de peixes e caça na região dos *Dzawinai*. “Todos esses bens parecem estar escasseando e, pelos menos no entendimento dos indígenas, parece ser uma questão de tempo o seu completo desaparecimento, caso sua exploração mantenha os atuais padrões de baixa sustentabilidade” (Garnero, 2003, p. 141).

A ocupação dos territórios ancestrais de cada fratria que compõem o povo Baniwa, nos tempos atuais, com a transformações culturais, influências matrimoniais, modos de pensar, hoje as ocupações e controles são divididos com a instalação dos cunhados nos territórios, passando a conviver e compartilhar da cultura e conhecimentos próprios. Posteriormente, ocorreu a experiência da quebra da regra ancestral, com inserção da flexibilidade de tomada de decisão dos recém casados de se instalar nos territórios pertencentes a esposa, que por muitas vezes, no entendimento dos Baniwa, atraía suspeitos, quando ocorria algum problema social como doenças em um dos membros da comunidade através de envenenamento ou sopro.

Uma das regras matrimoniais, no princípio, seguida a rigor pelos antepassados é a recepção e acolhimento da esposa membro de outro povo como sinônimo de fortalecimento cultural e populacional. Ainda sobre a expansão de etnopolítica territorial, cultural da referida fratria, podemos retomar a narrativa mítica e lembrar que “No princípio Ñapirikoli casou com a filha de Konawheri e passou a morar com o sogro e cunhados, mas que com passar do tempo foi agravando a inimizade pelos cunhados que resultou na morte de seu irmão caçulo Dzawikhaitali no Kolirhipani rio Aiyari, quando os cunhados de Ñapirikoli foram cercar o igarapé, por isso muitas das vezes, morar no território dos cunhados, alimenta o ódio, inveja, suspeito que no princípio assim iniciou”. (Caderno de Campo, Maximiano *Liedawieni* 2022).

9.2 - Construção da morada eterna dos *Dzawinai* – *Dzawimarranai* e *Dokolipana*

Para nós Baniwa acreditamos que existe o mundo espiritual (*pakoma*) de descanso (*yawhetaka*), onde os mortos deste mundo passam a viver outra vida, diferentemente do mundo celebrado de carne e osso, de muitas lutas, sofrimento, dor para sua sobrevivência em consequências de desobediências dos heróis no princípio, que divide momento da vida humana. No campo da agricultura da roça no princípio era tudo fácil “*Kaali*. O dono da *Maniwa*, no seu segundo casamento foi pegar *maniwara* com sua esposa, pois ela comia madeira em decomposição, fez um fogo para soprar no buraco da *maniwara* no toco da árvore *Warabá*, onde queimou todo o toco. Lá nasceu uma *maniwa*, no dia seguinte viram a planta e a arrancaram, onde a mandioca veio tudo raspado, enfiava outra vez, vinha a outra, tudo pronto, pegaram o suficiente, ele fez atura e carregaram as mandiocas para a casa, ralaram e fizeram o beiju”. (Caderno de Campo, Raul *Liedawieni*, 2022).

O mundo espiritual de descanso (*pakoma*) fica além do mundo dos seres humanos vivos, para nós seres humanos de carne e osso esse mundo está no meio de nós como sinal de interconexão e convívio com o ente querido, que no princípio terminou o reconhecimento e a ocupação de território os *Dzawinai* junto com *Nhadoenai* ao ocupar o rio Cuiyari “...até chegar *Dzawimarranai*. ‘Vamos fazer *Dzawikarodapanawa*?’ disseram. Construíram a morada eterna dos *Dzawinai* e de frente para o rio deixaram *kamaale*, *monotsi*, terminaram de preparar a morada eterna e retornaram. Esta morada eterna é como se fosse uma grande maloca com suas ocupações de ambientes internos pelos respectivos clãs que compõe os *Dzawinai*. Também fizeram a morada eterna no *Dokolipana*, *Paitsipena*. Assim denominaram e reconheceram os territórios ancestrais de cada povo” (Caderno de Campo, Roberto Paiva *liedawieni*, 2022). Para Eliade (1956, p.81), “a vida é vivida num plano duplo; desenrola-se como existência humana e, ao mesmo tempo, participa de uma vida transumana, a do cosmo ou dos deuses”.

Figura 9 – foto da morada eterna dos Dzawinai/Dzawimarranai rio Cuiyari



Fonte: Arquivo pessoal, 2022.

No princípio cada fratria que compõe o povo Baniwa, ao envio de reconhecimento e ocupação dos territórios ancestrais, preparam tudo para seus descendentes “*walimani*”, com sabedoria para assegurar a vida na morada terrena e a construção da morada eterna espiritual “os Walipere dakenai junto com seus nhadoenai, construíram o Hemaapana no igarapé Pamaali, onde acredita-se que ocorre o descanso eterno após a morte, quando um dos membros desta fratria está prestes a partir desde mundo se eleva uma grande nuvem na direção onde se localiza a morada eterna” (Caderno de Campo, Roberto Paiva *Liedawieni*, 2022)

As moradas eternas ao receber um dos membros da fratria, conforme o clã pertencente a uma linhagem familiar, é interligado a recepção da chegada neste mundo de descanso com o território de ocupação do mundo terrestre “sempre que um dos membros dos *Dzawinai* está prestes a chegar na morada eterna é anunciada a sua chegada aos demais membros e seus territórios para este mundo. Ao entardecer do céu limpo eleva-se uma nuvem escura na altura das árvores no formato da morada eterna construída no princípio. Em cima desta nuvem escura é coberto por uma nuvem branca sob piscar de luzes de relâmpagos que significa a comemoração da chegada

de um dos membros dos *Dzawinai*, lembramos dos clãs quem fazem parte desta morada, se for a morada eterna do *yarrodatti Dzawimarranai*, também se eleva para aquela direção. Aprendi sobre a preparação da chegada de um dos membros, para morada eterna, na época com finado meu pai, eu tinha visto a elevação da morada eterna de *paitsipena*” (Caderno de Campo, Mônica liedawieni, 2022).

Mas é preciso observar que, se todo território habitado é um “cosmo”, é justamente porque foi consagrado previamente, porque, de um modo ou outro, esse território é obra dos deuses ou está em comunicação com o mundo deles. (Eliade, 1956, p.21).

No princípio a construção das moradas eternas foram feitas para todos os membros da Fratria, cada pessoa tinha um espaço nesta grande maloca. Na morada eterna de *Dokolipana* mais conhecido como *Paitsipena*, temos a morada para cada parte dos membros “na parte mais alta o centro do morro é pertencente aos clãs *Haledawaroeni*, na lateral os *Dzamaidalidakenai*, lateral central os *Liedawieni*, ao final do morro os *Kadapolittana* e ao término do morro casa dos animais porco do mato *aapidzanai*, os demais clãs está no *Dzawimarrani*”. (Caderno de Campo, Roberto Paiva liedawieni, 2022).

Figura 10 – foto do Dokolipana/Paitsipe rio Içana



Fonte: Arquivo pessoal, 2022.

9.3 - A morte do *Ñapirikoli*

Na sua caminhada e vivência no mundo, durante a busca e construção do projeto da vida, a presença do ódio sempre cerca e atinge *Ñapirikoli*. Sua missão de buscar benefícios e preparar o mundo para futura geração *Walimanai* entre alianças, acordos e enfrentando as consequências destas conquistas no mundo do mal, do egoísmo. Ao fazer parte do povo animais-gente que por meio do matrimônio, revigora o ódio dos cunhados que por natureza são considerados donos do veneno, no princípio, perseguem o Deus *Ñapirikoli* para matá-lo, pois não aceitam a atuação do mesmo em preparar o mundo para humanidade. “*Ñapirikoli* se casou com a filha dos animais *Kowhettittadoa halekoittenai, ipeekonai, witsanai* etc. Os cunhados tinham muito ódio dele, queriam matá-lo, a noite chegavam os cunhados: *ipeko, wiitta*, ao redor da comunidade para agoirar *nenhimetani*”. (Caderno de Campo, Maximiano *liedawieni*, 2022.)

Para nós Baniwa é muito presente esta narrativa do deus *Ñapirikoli* em seu matrimônio, por completo atuação e reinar do ódio, da inveja, do mal que atinge a família, a comunidade e o povo. A vivência dos ensinamentos e prática da vida são as saídas experimentadas para não deixar sobressair o mundo da maldade, o coletivismo, respeito, partilha de alimentos, ajudar o próximo, se colocar no lugar do outro. Que por muitas vezes entre a família, comunidade e cunhados remete-os a esquecer a origem e mundo dos animais-gente, sobressaindo do coletivo ao individualismo, egoísmo, que acabam promovendo doenças aos membros da comunidade.

Ñapirikoli venceu o mal, mas que se tornou pequeno e permaneceu na face da terra, aparecimento de animais que representa o inimigo do *Ñapirikoli*, hoje isso na aldeia representa alerta e aproximação do mal “Não sabiam mais como sair deste local, o *ipeeko* pegou uma fruta, mordeu e jogou para baixo, ‘*kooo*’ foi comido pelas piranhas, jogou inteiro, caiu na água ‘*kooo*’, pegou uma pequena parte bem pequena e jogou, com o vento veio descendo e caiu na água sem barulho. Parecia uma pena sobrevoando até a água, nada aconteceu, se transformou em um parecido aame, *dowhero panali*, entrou num próximo pedacinho idêntico o anterior e se jogou até a água, foi descendo até a foz do rio encostou na parte seca e voltou chorando a morte dos parentes”. (Caderno de Campo, Maximiano *liedawieni*, 2022.)

Ñapirikoli passa por tudo que passou no princípio para assegurar a proteção, cura e cuidado da vida da futura geração, das doenças causadas por animais - gente “*yoopinai, hiwiatti e Manhenine*” que dividem espaço junto com os seres humanos. Ele nos garante proteção espiritual contra o mal, cura e cuidados dos doentes, através de benzimentos e plantas medicinais que ainda são usadas pela comunidade “Até que encostou no karralima, neste momento na direção dele de fora sobrevoou um beija flor e disse: ‘paako tsiu, paako tsiu’. ‘O que está dizendo?’ perguntou *Ñapirikoli*. ‘Paako tsiu, paako tsiu’ e lembrou será que isso, tirou o paako da orelha e rasgou a pele do sucuri tsiuuuuu e whoooo a pressão empurrou-o para fora até karralemarhe, o sinal dele é iwido que balança a cauda que sempre fica no karralema, todo fraco e com fome, este porto era das abelhas que produzem mel, e as abelhas pequenas sapatudos que vivem nos esteios, desceram para recepcioná-lo e ofereceram mel para aliviar a alma e saciar a fome, levaram até a colmeia, que seria benzimento da força da alma” (Caderno de campo, Maximiano *Liedawieni*, 2022.).

Todo o percurso que o deus herói trilhou no princípio, desde se tornar padrinho de nascimento da futura geração o levou a se entregar, para iniciar a passagem de morte para a vida eterna da futura geração. “os Dzawikoapenai o encontraram no meio da floresta, o tiro foi grande no mundo inteiro quando mataram ele. Quando se deparam com ele disseram: ‘Você que é *Ñapirikoli*?’, ‘sim sou eu’, ele respondeu. ‘Tudo bem estamos a sua procura, ouvimos dizer que você anda no mundo causando a maldade, perturbando os povos’. Então mataram ele, o som do tiro dominou o mundo, cavaram terra e enrolaram uma grande pedra em cima do túmulo. Após três dias ele ressuscitou, empurrou a grande pedra e subiu ao céu. Disse que para nova geração: ‘Não seria bom esta passagem’.” (Caderno de Campo, Graciliano *liedawieni*, 2022).

Para nós, povo Baniwa, a chegada da morte de um ente querido é o momento de muita tristeza, momentos de reviver e relembrar toda caminha que fez, pois fará falta como membro de um povo. O cosmo também fica abalado e reage em sinais de chuva, sol, trovoadas e ventanias, silêncios dos passarinhos, que no princípio foram aliados do Deus *Ñapirikoli*, mas também da certeza do descanso de todo sofrimento que passou neste mundo, passando a viver no outro mundo (*pakoma*), junto aos ancestrais. “Meu finado pai dizia que na época da maloca, como sinônimo de amor, proximidade, enterravam os entes queridos dentro da maloca junto com eles, quando

chegaram os brancos, que iniciou cemitério, um local longe de casa”. (Caderno de Campo, Mônica *liedawieni*, 2022).

10 - A EDUCAÇÃO ESCOLAR BANIWA E SEUS DESAFIOS

Cabalzar (2006, p.93) afirma que os missionários salesianos instalaram seus primeiros internatos na região do estado do Amazonas, em 1914, junto ao povo Baré. Já em relação à educação formal Baniwa os relatos nos contam que a instalação de centros missionários, os denominados internatos, ocorreram na cidade de São Gabriel da Cachoeira/AM, lá pelo ano de 1938. A questão que importa discutir no contexto desta pesquisa se refere as características de tal empreendimento educacional catequizador. Trata-se de uma modalidade de educação escolarizada de caráter colonial, eurocêntrica e integracionista.

A obra salesiana é altamente reconhecida e elogiada pelos representantes do governo brasileiro como de “benemerência patriótica” (10). E a missão é vista como “destinada a tornar o aborígene um elemento de civilização e relativo progresso” (a), tornando o índio um cidadão brasileiro.” (Albuquerque, 2007, p. 129).

No relato abaixo, nos reportamos às impressões recolhidos do consultor Baniwa Senhor Valentim *Liedawieni* (*inmemorian*) de *Paitsipe*, que aos 7 (sete) anos de idade frequentou o internato pelo período de dois anos. A rigor, o depoimento de um senhor que vivenciou esta experiência de internato é elucidativo para ampliarmos nossa compreensão da presença salesiana na região de São Gabriel da Cachoeira/AM: “Até que quando eu tinha sete anos de idade, mais ou menos, sete anos de idade, o padre José chegou para cá. A primeira visita de São Gabriel até para cá que eles fez, é, primeira visita e foi até no Jurupari, não sei se ele chegou em Jurupari, não me lembro mais. Ele me convidou e pediu com papai, com mamãe Ixi Maria! O papai era duro que só, não sei o quê. Dizia para ele, que ele que deixasse ir lá, que tem muita gripe lá, capaz de morrer lá, não sei o quê mais e tudo isso. E ficou ainda no outro dia, haja com o velho pai, pedindo, coitado do padre! Pedindo, aconselhando ele, até que veio comigo, você quer ir menino, disse. Ele que me batizou. Você quer ir comigo Valentim, vai estudar lá. Sabia assim só calculando é, eu não escutava nem nada, escutava só minha língua. Eu tinha dificuldade de ouvir,

só isso que ouvia.” (Entrevista cedida pela pesquisadora Luiza Garnelo 11 de novembro de 1999, p.11).

Uma das estratégias aplicadas pelos salesianos aliados às políticas públicas oficiais para a consolidação do projeto “civilizador” era abarcar a religião, o Estado e Educação em um só e mesmo projeto de “salvar as almas” dos indígenas. Para cumprir com tal intento, os salesianos saíram pelas aldeias recrutando as crianças com idade compreendida entre 7 (sete) e 15 (quinze) anos, conforme relato da consultora Baniwa Mônica *Liedawieni* (Caderno de Campo, novembro 2022). Como afirma Albuquerque (2007, p.127): “Toda ação da igreja tem consequências políticas e no caso do Rio Negro, os missionários e colocam claramente como intermediários, como mediadores entre os índios – sem governo, sem Deus e sem rumo, vagando pelos igarapés – e o Estado brasileiro.”

As construções dos internatos eram estrategicamente localizadas em regiões de maior ocorrência de aldeias indígenas. Logo que as crianças chegavam ao internato lhes era apresentado o mundo ocidental com seus feitos “fantásticos” e realizações “civilizatórias”, ao par do menosprezo de tudo aquilo que representava o mundo indígena. A via de acesso à população indígena era pavimentada pelos salesianos aliando-se estes povos em suas lutas de natureza política, econômica e cultural, visto que os povos indígenas viviam “à mercê dos comerciantes, sistema de patronagem” (Cabalzar, 2006, p. 91), que resultava em um ambiente social marcado pela exploração, pelos abusos e humilhação praticados pelos comerciantes colombianos e brasileiros.

Cabalzar (2006) nos traz um relato que reflete as condições a que eram submetidas as crianças indígenas ao chegaram aos internatos, que se deparavam com um ambiente hostil e marcado por inúmeras interdições:

A vida das crianças na missão era marcada por um rigor e disciplina extremos; os horários de todas as atividades eram rígidas e deviam ser obedecidas, a separação dos sexos era absoluta, era expressamente proibido o uso dos idiomas indígenas, até mesmo por aqueles recém-chegados que não falavam uma só palavra do português”. (Cabalzar, 2006, p. 95)

Weigel (2000, p.113) relata que no ano de 1953 tem início o processo de avanço e expansão da educação escolar ocidental, integradora e “civilizadora” no

território do povo Baniwa, resultando na instalação do internato na comunidade indígena de Assunção baixo rio Içana.

As políticas de colonização no Rio Negro sempre envolveram a fixação dos índios em núcleos, em aldeamento, o que facilitava entre outras coisas, para o colonizador, a exploração do maior recurso econômico disponível, isto é, a mão -de-obra indígena. (Albuquerque, 2007, p. 44).

Outra consequência deste processo catequizador foi a entrada do evangelismo e a conversão dos Baniwa no Içana através da missionária evangélica norte-americana Sofia Muller. A estratégia dos missionários católicos consistiu em promover a concentração de crianças de diversos clãs e fratrias advindos de diferentes territórios da ampla região do rio Içana e seus afluentes, incluindo o povo Baré. Estas missões também acabaram por submeter as crianças indígenas internadas às rígidas ordens e regras de internatos. A seguir cabe recorrer a mais um relato de como era o dia a dia de um internato, dando eco à voz da consultora Baniwa Regina *Liedawieni*:

“Na época no internato era muito rígido o estudo, muitas regras, queriam que falássemos na língua portuguesa, era proibido a língua Baniwa, senão era o castigo ficar em pé, não ir merendar, não ir dormir na hora certa, quem era mais castigado eram os mais jovens, pois falavam na língua e achavam graça (risada), na igreja éramos organizados um lado as meninas e no outro lado meninos, tinha nosso assistente, não podíamos sequer olhar para os meninos. Eles também tinham assistente, as 6 horas da manhã era banho, as 7 horas era a missa, depois café, depois quem estudava de manhã vai à tarde para roça, cuidar das plantas, batata, macaxeira, vice e versa, nosso assistente era de São Gabriel, nós íamos de manhã, a tarde íamos para roça, a tabuada era para decorar, se não soubesse o professor batia na mão com régua de pau brasil, às vezes eu ficava por último na hora da tabuada, por isso não apanhava, às 18 h era missa novamente, às 20 h era recreio, brincávamos de roda cantando, as 20h 30 minutos íamos dormir” (Caderno de Campo, Regina *Liedawieni*, 2023).

Cabalzar (2006) define que os internatos tiveram seu processo de encerramento “entre 1985 e 1987 foram fechados os internatos de Iauaretê, Taracua, Pari -Cachoeira e Assunção do Içana, assim como o feminino de São Gabriel” (Cabalar, 2006, p.99). Na qual especificamente relembra a consultora Baniwa ex-

aluna do internato em Assunção do rio Içana, senhora Regina *Liedawieni* “se encerrou em 1966 o Internato de Assunção, por isso muitos jovens do rio Içana não conseguiram avançar nos seus estudos”. (Caderno de Campo, Regina *Liedawieni*, 2022).

Os salesianos aliados ao Estado Brasileiro, convencidos de seus projetos educacionais e da respectiva missão de evangelização, que foram materializados e consolidados em grandes centros missionários focados em “civilizar” os indígenas, partindo da internação das crianças, sem contato com o seio familiar. Entre as técnicas utilizadas estavam forçar a falar na língua portuguesa, introduzir o mundo colonial europeu, condenando suas culturas e línguas para posterior convencer os pais e mais velhos da aldeia na qual o entendimento “civilizar significava o mesmo que aculturação, destribalização, destruição, portanto das identidades indígenas e transformação dos índios em brasileiros” (Weigel, 2000, p. 120). A autora complementa que à luz dos princípios implementados por Dom Bosco, os Salesianos:

[...] instruíram em seus *asylos* e escolas um sistema educacional (baseado naquele desenvolvido em Turim, para os filhos de lavradores) ministrando o curso primário (até a 5ª série), ensino religioso e formação para o trabalho. (Weigel, 2000, p.125).

O mundo do evangelismo com objetivos idênticos aos dos salesianos de “salvar almas” também entrou o mundo Baniwa no final da década 1949/1950, que ampliou sua área de abrangência vindo de Colômbia para o Brasil para se dedicar à evangelização das crianças, jovens e até mesmo adultos Baniwa e Coripaco. A estratégia adotada pelas missões evangélicas do rio Içana consistiu em ensinar a ler a bíblia em Baniwa, através da missionária Sophia Muller (conforme reportado acima) norte americana da Missão New Tribes Mission. A centralidade da pregação evangélica consistia na necessidade dos Baniwa abandonarem os velhos valores (Mundo Baniwa) e aderirem aos valores de um novo mundo, que eram centrados na salvação dos pecadores, pois o fim do mundo estava se aproximando (ano 2000), era tempo de conversão, na qual me recordo as afirmações ditas por senhor Valentim *Lidedawieni* “os próprios Baniwa para convencer os demais, dizendo que ela era enviado por Deus e tinha um contato com o mesmo, pois a noite ela não se encontrava na rede” (Entrevista concedida por Valentim *Liedawieni*, 2000). Ela também como os missionários salesianos condenou as práticas culturais Baniwa como cerimônia de

oferta (*Dabucuris/Pidzamakhetti*), cerimônias de iniciação (*Ikapettakhetti*), os benzimentos e pajelanças, os instrumentos musicais como do demônio. As comunidades católicas que tinham seus padroeiros tinham que jogar as imagens de santo para dentro do rio, pois com estas práticas e adorações não alcançariam a salvação. A escolarização dos Baniwa, não era defendida pela missionária, pois, a salvação era somente ler a bíblia. Mensagem anticatólicas que convenceu vários grupos que até hoje ainda são militantes desta religião.

No século XX, chegaram na região do rio Negro e afluentes os missionários católicos salesianos e suas escolas civilizadoras. No final da década de 40, Sophia Muller, uma missionária evangélica norte-americana da Missão Novas Tribos, iniciou a evangelização dos Curipaco na Colômbia e chegou os Baniwa do Alto Içana. (Ricardo, 2001, p.6).

A experiência das lideranças Baniwa, que quando crianças e jovens estudaram nos internatos, se transformou em luta em favor da presença da escola nas aldeias indígenas Baniwa. A implementação destas instituições em território Baniwa também foi incentivada pelos missionários católicos, ao recorrer as minhas memórias, nas ocasiões de incentivo ao estudar, o consultor Baniwa senhor Valentim afirma: “na época os padres missionários nos cuidavam bem, nos ensinando, conscientizando para estudar, para depois ajudar nossos parentes, para a gente avançar, ir para frente, ser professor e ajudar as crianças” (Entrevista concedida por Valentim *Liedawieni* - 2000).

No PPPI (Projeto Político Pedagógico Indígena) da Escola Municipal Padre Ezequiel *Paitsipe* encontramos a historicidade da luta empreendida pelas lideranças indígenas Baniwa em prol da presença da escola em nosso território: “O indígena Valentim viajou para a Colômbia, passando um bom tempo por lá, e descobriu que a educação na Colômbia é muito bem praticada: as comunidades são bem organizadas e tem escolas para educar a população”. (Projeto Político Pedagógico Indígena, p. 05).

As andanças do senhor Valentim na qual conheceu de perto a experiência da educação escolar na Colômbia, serviram para impulsionar o processo de busca para implementar a educação escolarizada entre os Baniwa. Tanto é que, imediatamente após o seu retorno da Colômbia, o senhor Valentim *Liedawieni* recorre aos missionários católicos para reivindicar escolas primárias nas comunidades do rio

Içana, “desse modo, na década de 70, irmã Teresa e Padre Carlos criaram escolinhas nas várias comunidades católicas, destinadas a alfabetização em língua portuguesa e ensino das primeiras contas” (Weigel, 2000, p. 143).

Em 19 de dezembro de 1973 é sancionada a lei n.º 6001, que regulamenta a condição jurídica dos indígenas naquilo que ganha forma no, assim denominado, Estatuto do Índio, de caráter assimilacionista e/ou integracionista, o referido estatuto no seu artigo 1º nos declara o grande projeto de Estado “ Art. 1º - Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional (Lei nº 6001 de 1973).

Como consequência dos enfrentamentos ensejados pelos povos indígenas no alto Rio Negro, temos o surgimento de novas estratégias de organização e de resistência para enfrentar este mundo novo, que geralmente se impõe ao custo da perda dos nossos direitos. Há que se ressaltar que o projeto educacional dos missionários salesianos buscara se estabelecer em estreita sintonia com a políticas educacional oficial, seja em nível nacional quanto em nível internacional, tanto é assim que na década de 1980 “representantes dos grupos Tukanos foram ao tribunal de Rotterdam, em novembro de 1980, denunciar os métodos e as práticas salesianas em seus internatos, acusando-os de destruidores das culturas indígenas do alto rio Negro”. (Weigel, 2000, p.141).

Neste contexto, as unidades federativas estaduais começam a assumir para si a responsabilidade na oferta da educação escolar indígena, conforme dito na citação a seguir:

Em 1977, a resolução nº 114 do Conselho Estadual de Educação, aprova o regimento escolar da Unidade Educacional Dom Pedro Massa, da qual faz parte a pré-escola a escola de primeiro Grau Nossa senhora de Assunção no rio Içana, funcionando sob o controle e a fiscalização da Secretaria Estadual de Educação do Estado do Amazonas” (Weigel, 2000, p. 142)

Em 1986 o Conselho Nacional de Segurança (CNS) em reunião com as lideranças indígena da UCIRT (União das Comunidades Indígenas da Região do Tiquié), propôs a criação de “Colônias Agrícolas Indígenas”, conforme previsão legal constante no Estatuto do Índio com o objetivo de “integrar o índio” a sociedade envolvente. No entanto, na prática isso serviu para promover o retalhamento do

território, sob o argumento da necessidade de promover um maior povoamento das faixas fronteiriças do território nacional, que passa a ser habitado pelos colonos vindos das regiões sul, sudeste e nordeste.

Na primeira assembleia extraordinária da União das Comunidades Indígenas do rio Tiquié/UCIRT em 1986, que reuniu lideranças indígenas do alto rio Negro para discutir a proposta de Conselho de Segurança Nacional/CSN sobre ordenamento territorial na faixa de fronteira, conforme a afirmação do entrevistado André Fernando “participaram 66 líderes Indígenas dos quais 44 lideranças Baniwa” (Trujillo, 2016, p. 25). Em abril de 1987 reunidos em São Gabriel da Cachoeira houve a “II Assembleia dos Povos Indígenas do rio Negro para a fundação da FOIRN” (Cabalzar, 2000, p.101), houve a manifestação unânime contrária a instalação do Projeto Calha Norte (PCN), que sob o pretexto de mineração e demarcação de Terras Indígenas sinaliza para a abertura indiscriminada de projetos de mineração em Terras Indígenas.

Cabalzar (2000, p.98) opina que os governos militares da época estavam empenhados em garantir a consolidação de um grande projeto colonizador de caráter “civilizador”, “integracionista” e “desenvolvimentista”. O autor nos lembra que fazia parte da Política de Estado de então a efetivação de vários projetos de Desenvolvimento do país, que do ponto de vista do Território Indígena do alto rio Negro, visava uma “Política da Integração Nacional (PIN), um programa de obras de infraestrutura com objetivo de integrar geopoliticamente a região ao resto do país” (Cabalzar, p.98). É extensa a lista de projetos de mineração em terras indígenas que foram efetivamente implementados nesta época. Na região do rio Waupes: a) garimpo da Serra do Traíra em 1983 no rio Tiquié. Na região do rio Içana: b) garimpo no *Pewa* do rio Cuiyari; c) garimpo da Serra do Porco em Matapí alto rio Içana. Assim como houve a abertura de pistas de pouso em Jandú Cachoeira no rio Içana e a pista de Wapui Cachoeira rio Aiyari.

Uma das principais preocupações das lideranças indígenas nesta década consistia em assegurar a posse e o uso do território ancestral para as futuras gerações e uma das formas de luta no mundo burocrático e jurídico é através da organização indígena que veio a somar junto com a FOIRN.

A OIBI (Organização Indígenas da Bacia do Içana fundada em 12 de julho 1992, filiada a FOIRN, representa 17 comunidade Baniwa (São José, Jacaré poço, Santa Rosa, Tapira Ponta, Santa Marta, Juivitera, Arapasso, Tarumã, Tucumã Rupita, Jandú Cachoeira, Mauá

Cachoeira, Trindade, Aracu Cachoeira, Siusi Cachoeira. Tucunaré lago e Tamanduá, num trecho do alto rio Içana. (Ricardo, 2001, p.62).

Há que se ressaltar que a luta para assegurar a demarcação do território indígena do alto rio Negro está sob grande risco e que atinge diretamente a vida dos 23 povos indígenas e das futuras gerações.

A Constituição Federal de 1988 impulsionou, nacional e internacionalmente, as lutas pelos direitos indígenas. Tanto do ponto de vista da demarcação de terras contíguas, quanto na luta pela revogação dos decretos que criaram as colônias indígenas e Florestas Nacionais/Flonas, foram extremamente exitosas graças fundamentalmente aos direitos constitucionais, impressos no art. 231 da Constituição Federal. Esse artigo preconiza a cada povo indígena o reconhecimento inquestionável de sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

A luta dos povos indígenas junto com seus aliados por reconhecimento dos direitos que a séculos lhes são negados é marcada pela resistência e ao custo de muitas mortes, que após a promulgação da nossa Carta Magna de 1988, passa a ocorrer em um contexto jurídico energizado pelas garantias assentadas nas premissas da especificidade e da diversidade. A rigor, o RCNEI - Referencial Curricular para as Escolas Indígenas preconiza que “o Estado deve não mais garantir a existência (transitória) das populações indígenas, e sim contribuir eficazmente para a reafirmação e valorização de suas culturas e línguas” (RCNEI, 2002, p. 32). No Art. 210 parágrafo 2.º da nossa constituição cidadã encontramos o inequívoco reconhecimento da educação escolar indígena “O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem”. Já em seu artigo 215 parágrafo 1.º “O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”. Além disso, temos o que está disposto na legislação infraconstitucional, tais como o Decreto Presidencial n.º 26 de 1991, estabelece que “[...] Fica atribuída ao Ministério da Educação a competência para coordenar as ações referentes à Educação Indígena, em todos os níveis e modalidades de ensino, ouvida a FUNAI”.

Já a Lei 9394/1996, LDBEN (Diretrizes e Base da Educação Nacional), no seu artigo 78 preconiza que

[...] caberá ao sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolver programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta da educação escolar bilíngue e intercultural dos povos indígenas. (LDBEN, 1996, p.34.)

Recorrendo uma vez mais ao RCNEI, no artigo 79

Estabelece que as responsabilidades originárias da União devem estar compartilhadas com os demais sistemas de ensino, determinando procedimentos para o provimento da Educação escolar Indígena e salientando que os programas serão planejados com audiência de comunidades indígenas (RCNEI, 2002, p.33).

10.1 - As escolas indígenas Baniwa hoje

As recentes conquistas dos direitos indígenas no campo jurídico brasileiro asseguram a valorização dos conhecimentos Indígenas; sistemas próprios de educar juntamente com a preocupação no campo da educação escolar indígena surge a demanda a respeito dos conhecimentos indígenas, que se manifesta no arcabouço burocrático em termos de currículo e livros didáticos que chegam como produtos “acabados” às comunidades indígenas. E isto tem um impacto do ponto de vista de internalizar a visão do mundo judaico-cristã ocidental na cabeça das crianças que estão em pleno desenvolvimento cognitivo, que recebem um conjunto de conhecimento ocidental em detrimento dos saberes tradicionais Baniwa.

Há pontos de estrangulamento que comprometem esse propósito tão claramente explicitado, em diversas ocasiões, de construir a própria escola em novos parâmetros, seja porque a autonomia desejada encontra barreiras institucionais, seja porque as práticas pedagógicas chegam às escolas já carregadas de uma memória secular, historicamente determinada, marcada por rituais que se fixaram e que vão se reproduzindo. (Albuquerque, 2007, p. 239).

A educação indígena parece não fazer parte da agenda prioritária das políticas públicas, visto que é ineficaz a sua garantia em uma legislação, que neste caso se revela meramente uma formalidade, sem a necessária garantia da implementação de fato, que vai necessitar de recursos financeiros, na medida em que se revestem de uma condição *sine qua non* para a efetivação prática daquilo que está formalmente garantido na legislação.

O povo Baniwa por meio de suas lutas e mobilizações conseguiu colocar na ordem do dia as discussões do campo da educação, como a questão da escrita em língua Baniwa. Cabe ressaltar que um dos desafios para os professores que atuam nas comunidades Baniwa, se refere ao fato de que, antes de 2001, só existia a ortografia na Língua Baniwa que fora compendiada pelos missionários evangélicos na tradução da Bíblia, e a escrita impressa nessa tradução divergia de região para região por causa dos dialetos de cada clãs. Como expressado no relato do consultor Baniwa Professor Vigico Baniwa:

“Quando fui professor em 1989 na comunidade Juivitera rio Içana eu alfabetizei na língua portuguesa, as disciplinas de Português, Matemática, na época as irmãs falavam para alfabetizar na língua materna até mais ou menos a 3ª série, depois introduzir a Língua Portuguesa. O grande desafio é que eu não entendia Baniwa e não sabia ler e escrever, pois falava somente a língua Nheengatu, também não tinha material na língua para auxiliar, não tinha como alfabetizar na língua Baniwa, somente traduzia na língua Nheengatu para alunos. Após um certo tempo é que chegou à escrita da língua Baniwa com auxílio do linguista Henri Ramirez, daí sim ficou um pouco fácil a escrita, hoje já temos alguns materiais produzidos na língua, há facilidade.” (Caderno de Campo, novembro 2022). A citação a seguir é reveladora no que se refere às mudanças que houve no processo ensino aprendizagem indígena:

A década de 1990 pode ser considerada um divisor de água na história da educação escolar indígena no Brasil, uma vez que propiciou um novo projeto de Estado e de sociedade, em que as escolas indígenas podem ser “diferentes”, “bilingues” e “interculturais”, e cada comunidade indígena tem a prerrogativa de definir seus projetos pedagógicos e curriculares segundo sistemas educativos próprios”. (Luciano, 2013, p.52).

No ano de 1997, assume a Secretaria Municipal de Educação e Cultura-SEMEC no município de São Gabriel da Cachoeira, o senhor Gersem Baniwa, quando pudemos dar passos iniciais em direção a consolidação da Educação Escolar Indígena no campo das políticas públicas no alto rio Negro. A presença de um educador indígena em um cargo de tamanha relevância na esfera pública municipal facilitou a articulação das pautas próprias da educação escolar indígena com o poder público municipal, abrindo espaços de amplos debates, consultas aos povos indígenas pelo poder municipal. O resultado prático desse diálogo intercultural foi a realização da I Conferência Municipal da Educação Escolar Indígena em meados de

1997, que serviu para aparar arestas e lacunas a partir de diálogo, da legislação e administração municipal. A rigor, foi neste quadrante da história da educação escolar Baniwa que “decidiu-se pelo início do processo de transformação das escolas rurais em escolas indígenas”. (Luciano, 2013, p. 85).

É importante ressaltar também que foi no contexto desta gestão municipal que houve a criação de um sistema de educação municipal que teve o objetivo de orientar as escolas indígenas em todo o seu processo educacional. Isso possibilitou às escolas “[...] aprovar a elaboração de um sistema próprio de educação que garantisse autonomia normativa e de gestão a toda a rede escolar municipal” (Luciano, 2013, p. 85). Porém, com a mudança na gestão da Secretaria Municipal de Educação, tais iniciativas mudaram de rumo, deixando de serem prioritárias na agenda municipal, o que ocasionou profundas alterações políticas e econômicas.

Atualmente são enormes os obstáculos impostos por parte do poder público municipal e estadual em consolidar a educação escolar indígena no município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. Na condição de docente posso afirmar categoricamente que se faz mister a existência de políticas públicas permanentes com seus respectivos orçamentos, para no mínimo equacionar os prejuízos ocasionados por uma política pública opressora, que há décadas afetou negativamente os povos Indígenas da região fronteiriça.

Dessa forma, dada a costumeira interrupção de projetos sociopolíticos que periodicamente assumem, de quatro em quatro anos, o comando político administrativo municipal e, amiúde, interrompem as políticas públicas no campo da educação escolar indígena, simplesmente para darem satisfação aos anseios próprios e dos patrocinadores de campanha, que nem sempre estão em sintonia com as aspirações de caráter emancipatório e de autonomia dos povos indígenas.

No depoimento a seguir nota-se os desafios enfrentados pelos professores que atuam nas escolas indígenas das aldeias:

Sinto como desafio de ter um material pedagógico orientador para professor, os passos (metodologia do processo de ensino aprendizagem a ser seguida pelo professor), sugestões de atividades, programação de temas e assuntos, grafia única em Baniwa se possível, pois quando escrevemos diferente dos outros, dizem que estamos escrevendo longe demais da grafia correta. Temos muitas produções de alunos que serviria como material didático, só que não temos como publicar, poderia sair em nome da escola, dos alunos, sem apoio, somente lemos, usamos e depois ficam. (Professor Geovani Baniwa, Caderno de Campo, julho de 2022).

A luta para fazer valer nossos direitos garantidos na Constituição Federal de 1988 tem que ser contínua, pois ainda há fortes resquícios de uma política de assistencialismo e de dominação por parte dos nossos governantes. Nesse sentido, o movimento indígena e seus aliados, professores, pais, alunos e comunidade escolar devem investir urgentemente na conscientização, na formação política e de cidadania e no controle social como forma de garantia dos nossos direitos coletivos. A citação a seguir reforça quão necessária é essa luta:

Há também o fator tempo, necessário para que os povos indígenas modifiquem as suas estratégias de relacionamento com os Estado, ainda muito influenciados por sequelas decorrentes de séculos de dominação, repressão, assistencialismo, tutela, clientelismo e paternalismo colonial. (Luciano, 2013, p. 53).

Na década de 1990, não havia escolas de 5ª a 8ª séries (atuais 6º aos 9º anos) suficientes na região do rio Içana para atender os alunos das comunidades do rio Aiyari e alto rio Içana, somente tinham escolas dos anos finais do ensino fundamental em Assunção do rio Içana. Me recordo que em 1994 conclui a 4ª série, hoje 5º ano, na escola municipal Indígena Padre Ezequiel, na comunidade Juivitera/Paitsipe alto rio Içana e não conseguir continuar os meus estudos por não haver escola de 5º ao 8º anos mais próxima da nossa comunidade, haja vista que meus pais não tinham recursos financeiros para que eu pudesse ir estudar em Assunção do Içana ou na cidade de São Gabriel.

A pauta de educação escolar jamais deixou de fazer parte da agenda de lutas das lideranças Baniwa, os jovens dessa região tiveram o acesso à educação escolar ampliado por conta da criação da OIBI (Organização Indígena da Bacia do Içana) no ano de 1992. O relato a seguir do ancião Valentim Paiva, retratado em Trujilho (2016, p. 32) é deveras elucidativo: “Tentei de várias formas reivindicar pelo menos o ensino fundamental (na época até 8ª série) para as crianças desta região”. O senhor Valentim relembra as reivindicações que fez estabelecendo contato com autoridades eclesiásticas e civis sempre em busca de ampliar a possibilidade de estudos para o povo Baniwa: “conversando com bispo Dom Walter, me dizia que a Igreja não responde mais pela educação, conversei com prefeito Amiltom Bezerra Gadelha, me dizia que tem como sim construir escola, mas que não tinha professores para lecionar na escola” (Trujilho, 2016, p. 32). Ele relembra inclusive a resposta que deu ao

mandatário: “Respondi: ‘na cidade não tem?’. ‘Não querem vir para interior’, ele respondeu”. (Trujillo, 2016, p. 32).

Nos anos 2000 reunidos em assembleia na Comunidade Indígena Tucumã Rupita, os Baniwa e Coripaco do alto rio Içana e rio Aiyari, decidiram criar uma escola indígena para atender os jovens. Assim, foi construída a EIBC (Escola Indígena Baniwa e Coripaco) na foz do Igarapé Pamaáli no território ancestral do clã *Walipere dakenai* (siusí) Alto Rio Içana, lugar este consolidada em escola comunidade recém criada. É importante ressaltar que o local escolhido era até então inabitado e houve a participação de lideranças, pais, alunos e comunidade em geral para limpar o local e erguer as salas de aula, dormitório, refeitório e centro comunitário para os alunos do 6º aos 8º anos do ensino fundamental que frequentavam este estabelecimento de ensino.

Nas diversas ocasiões em que há discussões e debates a respeito das pautas relacionadas as questões que afetam as gerações Baniwa mais jovens, os mais velhos da comunidade, pais de alunos, demonstram preocupação em se sustentar no ambiente escolar, a tematização do conhecimento ocidental que esteja alicerçado na sabedoria e nos valores Baniwa ancestrais, bem como no nosso processo próprio de formação. E que os jovens participem das lutas históricas do povo Baniwa, dentre elas está a luta pela escola recém criada (Escola Baniwa-Coripaco. Nesse sentido “[...] a escola passa ser entendida como espaço para aperfeiçoar o desenvolvimento da pessoa na sociedade, e não apenas para desenvolver habilidade e competências para acesso a novos postos de trabalho”. (Diniz, Garnelo, 2017, p. 228).

Por decisão das comunidades envolvidas, a metodologia de ensino da Escola Indígena Baniwa e Coripaco funciona com foco na pesquisa de um tema central, que resulta em uma monografia apresentada à comunidade no final do período letivo. O calendário é diferenciado para dar conta de atender as realidades familiares e a cada povo. É importante ressaltar que os alunos se concentravam nesta escola advindos de diversas comunidades da região do rio Içana, com tempo de permanência de 2 (dois) meses na escola, intercalados por um período de um mês junto aos seus pais em suas aldeias de origem. É neste intervalo que os alunos realizavam suas pesquisas de campo, em visitas *in loco*, realizando entrevistas com os anciões para no final do ano apresentarem os resultados destas pesquisas à comunidade. As línguas Baniwa e Nheengatu fazem parte do rol de disciplinas constantes no currículo escolar. Assim, a referida escola estava funcionando em conformidade com a Lei

municipal São Gabriel da Cachoeira N.º 145 de 11 de dezembro de 2002, que é denominada Lei de Cooficialização das línguas: Baniwa, Nheengatu e Tukano. Que no seu parágrafo único do artigo 1º “Fica estabelecido que o município de São Gabriel da Cachoeira/Estado do Amazonas, passa a ter como línguas cooficiais, as Nheengatu, Tukano e Baniwa.

No ano de 2005, fui convidado para trabalhar na Escola Indígena Baniwa e Coripaco como professor responsável para ministrar as disciplinas de Língua Nheengatu e Língua Portuguesa para os alunos do 6ª à 8ª série do ensino fundamental. Conforme explicitado por Diniz e Garnelo (2017), apesar do nosso esforço, nós professores, enfrentamos o grande desafio que consiste em dar uma resposta plausível aos anseios dos pais em fazer parte da formação dos jovens Baniwa, abordando valores ancestrais que são vividos nas diversas situações cotidianas da comunidade; como também abordar o *midzakakhai* no seio institucional burocrático da escola. Para darmos conta desta gigantesca função, observam os autores acima citados, temos que convidar os mais velhos da comunidade para nos ajudarem na compreensão dos fundamentos dos aspectos essenciais da nossa cultura, e fazerem parte do ensinamento a respeito dos fundamentos da educação tradicional. Como bem apontado na citação abaixo, nem mesmo durante a formação escolar dos professores Baniwa houve “a formação docente não havia capacitado os mestres para desempenhar tarefas desta natureza.” (Diniz, Garnelo, 2017, p. 231).

A decisão dos pais e da comunidade na construção do currículo escolar consistiu em garantir o ensino a partir da abordagem das questões afetadas ao mundo indígena em sua intersecção com o mundo judaico cristão ocidental. Assim, estavam asseguradas a abordagem dos conteúdos que compõem as disciplinas de caráter científica não indígena, bem como a abordagem da ciência que é própria dos saberes indígenas, que são conhecimentos essenciais para o aluno conhecer o mundo indígena do qual faz parte essencial o território ancestral. Aqui é oportuno trazer a profunda reflexão de um ex-estudante da escola Indígena Baniwa e Coripaco, a saber, professor Juvêncio Cardoso Awadzoro⁶: “Minha experiência pessoal nos estudos de 1ª a 4ª séries, lembro que foram abordados assuntos e conteúdos escolares que me remetiam a pensar de um dia trabalhar no escritório, de morar em um prédio, ter um carro. Já quando fui estudar 6º ao 9º ano na escola Pamaali, com uma metodologia

⁶ Awadzoro – “netos da paca” (Viana, 2017, p. 173)

que privilegiava à autodeterminação dos saberes e da identidade indígenas, pude observar que era ao contrário, o ensino contextualizou que precisamos construir o conhecimento aqui sobre o território. Quando fui para a graduação, acabei por afirmar tudo que foi trabalhado na escola indígena Pamaali e na associação. No mestrado em Ciências Ambientais também aprendi a validar todos os aspectos fundamentais da nossa cultura, e pude perceber a comprovação científica de tudo o que fizemos nas nossas vivências cotidianas. Trata-se de um subsídio para se sentir seguro e focar no projeto de futuro do planeta, futuro da humanidade que está no conhecimento e na sabedoria indígena desde a percepção de preservação ambiental, cultura, a forma de trabalhar em coletivo, inclusão, equidade, justiça social ambiental e climática.” (Caderno de Campo, 2023).

Atualmente temos a maioria dos professores Baniwa e Coripaco atuando nas suas próprias aldeias, sanando a dívida histórica de falta de professores Baniwa suficientes, situação essa que perdura desde a década de 1990. A grande maioria dos professores Baniwa e Coripaco, que atuam atualmente na região, em sua formação passou pela Escola Indígena Baniwa e Coripaco. A vasta e rica bagagem de experiências e conhecimentos vividos nesta escola, possibilitou um processo formativo focado na participação coletiva e cooperativa das comunidades Baniwa e Coripaco implicadas no processo ensino aprendizagem, em ter conhecimento pleno da importância da luta pela valorização da educação tradicional Baniwa na formação do jovem, como afirmado a seguir: “nesse sentido, uma das condições primordiais para a existência desta escola foi o compromisso dos jovens, uma vez formados, para atuar em prol de sua família e de sua comunidade” (Diniz, Garnelo, 2017, p. 228). Para nós Baniwa e Coripaco a questão do território é central, pois se constitui no elo que liga os sujeitos hodiernos com a ancestralidade dos nossos antepassados.

Os professores formados em um contexto intercultural, de reconhecimento do modo de vida comunitário, estão bem melhor preparados para o debate acerca de uma educação escolar indígena que valida os saberes ancestrais Baniwa frente a entendimentos manifestados por alguns pais que ainda tentam se apegar a metodologias de ensino de caráter assimilacionista, colonialista de matriz exclusivamente eurocentrista. Há que se superar de uma vez por todas as concepções ultrapassadas, baseadas em uma compreensão equivocada de que a educação dos salesianos e das missões evangélicas seria revestida de um valor superior aos da nossa tradição sociocultural. Como afirma Albuquerque (2007): “Novas práticas

pedagógicas têm surgido nas comunidades do Rio Negro, (re) significando a escola: não se trata apenas de aprender a dominar os ofícios do outro, mas de efetivamente tornar-se sujeito numa nova discursividade. (Albuquerque, 2007, p. 71).

A rigor, o relato do professor Juvêncio Cardoso *Awadzoro* é de extrema importância no sentido de situar o debate para um contexto de valorização da educação escolar indígena, que atribui significado e valor aos espaços socioeducativos próprios que cada povo implicado no processo ensino aprendizagem: “Em nossa práxis pedagógica estamos sempre reconstruindo e ressignificando o pensamento a respeito da educação escolar indígena na nossa escola. Em nome da nossa escola participei de um movimento de Inovação em Educação pela USP (Universidade de São Paulo), programa ‘Escola 2030’, em que aprendi novos conceitos como ‘escola comunitária’, ‘escola pública’ diferença entre escola comunitária e escola municipal. Dessas discussões vejo que ressignificamos para que a escola seja comunitária” (Caderno de Campo, 2023).

Há um longo caminho a ser percorrido para ressignificar o sentido da amplitude que é dado à educação escolar indígena na região do rio Aiyari afluente do rio Içana, na qual ainda se faz muito presente a educação nos moldes ocidentais. Trata-se de um conceito de escola formada por cadeiras enfileiradas; lousa e professor como centro do saber; uma sala de quatro paredes, e suas perspectivas de moldagens de sujeito, de uma educação da criança que passa a ser de responsabilidade exclusiva da escola “porque a separação da escola e da família fica bastante clara, educar, ensinar é da competência da escola” (Albuquerque, 2007, p. 83). Há que se ressaltar que alguns professores nas suas formações e com clareza da importância da sabedoria ancestral Baniwa, que também são pastores na Escola Indígena Baniwa *Eeno Hiepole*, comunidade Canadá, estão engajados neste movimento de dar um novo significado ao sentido e ao valor do ambiente de aprendizagem escolar, conforme podemos observar na fala do professor Juvêncio Cardoso *Awadzoro* “estamos usando fortemente o pensamento de “ambiente escolar”, para que não seja somente sala de aula de 4 paredes, devemos ir além, eu chamo nas palestras de ‘trilha de ciências’, ‘sala familiar’, é o que aprendemos no seio familiar, sala roça, sala rio, sala espaço comunitário, como recepcionar os parentes visitantes na nossa comunidade, assim estamos ressignificando a educação”. (Caderno de Campo, 2023).

A responsabilidade dos pais na educação dos filhos também ganha espaço, entendimento e valor imensurável na Escola Municipal Indígena Baniwa *Eeno Hiepole*,

que passam a tomar posicionamentos de caráter didático-pedagógico que se situa em um horizonte de matiz teórico pragmático vinculado ao modelo de escolarização colonial implantada preteritamente no mundo indígena Baniwa, ainda viva na memória dos pais, trouxe a responsabilidade da escola ser a responsável pela educação das crianças, sendo que para o mundo Baniwa a criança nasce no território ancestral sagrado, é parte dele.

A família e a comunidade Baniwa são responsáveis pelos ensinamentos que dizem respeito aos valores ancestrais de solidariedade, partilha de alimento, reciprocidade, obediência aos mais velhos, através das práticas e das vivências comunitárias, técnicas e habilidades conquistados nas práticas para a sobrevivência de assegurar a vida em nível familiar e comunitário, se protegendo no jejum e nos resguardos de 3 (três) semanas do ritual de iniciação “um bom cidadão é aquele capaz de controlar as emoções, conter agressividade e pacificar conflitos” (Diniz, Garnelo, 2017, p. 237).

Por outro lado, a educação milenar Baniwa se estrutura sob a égide de orientações e ensinamentos calcados na ancestralidade, que ocorrem em um contexto familiar, comunitário. Esta concepção ambivalente é expressa a seguir na fala do professor Juvêncio Cardoso *Awadzoro*: “na última reunião da escola os pais tinham tomado a decisão “vamos deixar nossos filhos com vocês (professores) para estudarem e educarem, para isso devem cuidar dos mesmos”. Na sequência do seu relato, o professor revela que ao surgir um problema envolvendo os estudantes, é frequente o posicionamento de pais que apontam a escola como responsável: “a escola que ensina isso, professor é o responsável”. Daí a necessidade de ampliar o horizonte do espaço educativo, intitulando a aldeia como o espaço privilegiado do fazer educativo. Dito isso mais uma vez, pelas palavras do referido professor, significa compreender que o “território educativo seja o espaço da aldeia”. Neste contexto, “Os pais são responsáveis junto com os professores pelos alunos, desde o seio familiar (casa), na escola, no centro comunitário, e de toda a vivência, assim transformamos o território educativo o espaço da aldeia, estudante, famílias, escola, comunidade e território.” (Professor Juvêncio Cardoso Awadzoro, Caderno de Campo, janeiro de 2023).

Outra questão que deve ter nossa atenção é a respeito da entrada das tecnologias no contexto do mundo da vida Baniwa, pois nota-se que os artefatos tecnológicos estão cada vez mais fazendo parte do dia a dia das comunidades Baniwa

e Coripaco, tais como radiofonia, celulares, computadores, notebook, câmeras fotográficas, televisão e em pontos estratégicos da região a instalação de internet. Trata-se do mundo do sistema com seus artefatos que está cada vez mais adentrando o dia a dia do mundo Baniwa. Nesse sentido, a Escola Municipal Indígena Eeno Hiepole tem de estar atenta e vigilante para que os artefatos do mundo não indígena sejam usados em nosso favor. Ou seja, nós indígenas temos que buscar dar sentido a essa tecnologia, a favor de nossas lutas, para aperfeiçoar as metodologias do processo ensino e aprendizagem, enfim para promover o fortalecimento cultural e linguístico de modo que contribua com o dia a dia da comunidade. Sob o aspecto de uma visão positiva acerca da forte presença dos artefatos tecnológicos em nosso mundo da vida, eles podem se tornar aliados no fortalecimento da educação Baniwa e do processo de escolarização dos nossos alunos. É o que pode ser observado no depoimento do Juvêncio Cardoso: “Vejo um novo contexto, estamos escrevendo pequenos projetos, como aproveitar as tecnologias digitais em favor dos nossos direitos e territórios, saberes e conhecimento, para usar a potencialidade das ferramentas digitais, temos projeto “apropriação de ferramentas digitais pelos jovens Baniwa, como inovação na estratégia para defesa dos direitos territoriais”. (Caderno de Campo, 2023, professor Juvêncio Cardoso, *Awadzoro*). Esta concepção também é compartilhada por Luciano (2013):

Trata -se de uma educação que busca garantir o fortalecimento e a continuidade dos sistemas de saber próprios a cada povo indígena, bem como a necessária e desejável complementariedade de conhecimentos científicos e tecnológicos. (Luciano, 2013, p.44).

Ainda é um grande desafio por parte dos professores Baniwa a prevalência do resquício da visão da educação salesiana e da missão evangélica guardada na memória dos pais de alunos de algumas comunidades. Ao se tratar da educação Baniwa, com sua sabedoria milenar e ancestral, na medida em que há muita resistência no sentido de implementar uma educação escolar indígena com nossas marcas, pertencimentos e características culturais Baniwa.

Trata-se da necessidade de minimizar efeitos colaterais da educação escolar que se por um lado propicia a apropriação do conhecimento e da tecnologia dos brancos, por outro lado tem produzido distanciamento e desvalorização dos modos e

valores indígenas por parte dos escolarizados. (Diniz, Garnelo, 2017, p. 233).

A luta de nós professores é grande no sentido de fazer entender que o conhecimento Baniwa é o pilar para a promoção do acesso ao mundo não indígena, pois convivemos em um ambiente marcado pela concepção religiosa assentada na condenação diabólica de danças, rituais, pinturas corporais, lugares sagrados, origem de cada povo indígena etc. Embora haja o espaço garantido no curricular escolar para a contação da nossa história, a consciência coletiva de muitos pais dos nossos alunos privilegia mais a pregação religiosa do que a valorização da nossas crenças ancestrais e milenares, como afirma o professor que estudou na escola Indígena Baniwa e Coripaco/EIBC: “Quando iniciamos a trabalhar aqui na comunidade junto com o corpo docente, nós valorizamos histórias do nosso povo, artes, artesanatos, danças tradicionais, uma parcela dos pais na época gostavam do trabalho, junto vinha a pressão da outra parcela dos pais, segundo a qual nós não estamos trabalhando conforme a crença da comunidade, gostariam que os filhos aprendessem a falar e escrever a língua portuguesa, o aspecto mais condenado das nossas atividades foi as danças tradicionais e as narrativas, já se passou três anos que estou nesta escola, não abordamos mais estes tipos de conhecimento tradicional, somente a língua Baniwa, mas como professor sei que era necessário trabalhar, pois quando saímos da nossa comunidade somos cobrados, devemos conhecer os dois conhecimentos nosso e dos brancos”. (Caderno Campo, 2022, professor Joao Claudio, *Moliweni*).

Com base nas experiências da caminhada histórica do povo, das lutas dos movimentos indígenas e de estudos ensejados pelas Universidades, nós professores indígenas estamos buscando estabelecer estratégias de envolvimento e participação direta como atores do movimento indígena, na igreja, nas lideranças comunitárias no processo escolar das crianças para afirmar que os ensinamentos da ciência ocidental devem ter como suporte o conhecimento ancestral dos povos Indígenas. O relato a seguir reverbera esta complexa questão: “Ainda temos pais que resistem em abordar os conhecimentos ancestrais na escola, devido a religiosidade que participam, mas com a conscientização que estamos fazendo na escola, comunidade e associações e também na nossa comunidade por coincidência temos professor que é pastor da comunidade, portanto nas pregações eleva-se o entendimento da luta que estamos fazendo e a comunidade participa, acredito que assim estão começando a entender a sua importância”. (Caderno de Campo, 2023, professor Juvêncio Cardoso, Awadzoro).

Aqui vale a pena retomar mais uma vez a reflexão feita por Luciano (2013), ao dizer que “Quando determinadas atividades ou elementos da cultura são abandonados, parte da língua especializada é abandonada e desaparece.” (Luciano, 2013, p. 84). Nesse sentido, nossa luta é constante para não perdermos mais nenhum aspecto da nossa cultura e tradição.

O mundo capitalista, com seu individualismo intrínseco compete silenciosamente com a vivência, o coletivismo e a alteridade Baniwa. Ainda assim notamos que em algumas comunidades são mantidas relações cotidianas baseadas na solidariedade ancestral para com os membros da comunidade. Nesse sentido, é pertinente citar um dos grandes e belos gestos do povo Baniwa que consiste na partilha comunitária “hora do *xibe* e *quinhanpira*” e nas atividades comunitários o “*wayuri*”.

A educação escolar Indígena tem que obrigatoriamente abrir espaço para a pesquisa e o registro dos nossos saberes tradicionais Baniwa. Nesse sentido, a produção de materiais didáticos perpassa pelo reconhecimento e validação da palavra dos sábios no momento de elaborarmos nossas cartilhas educativas. Como exemplo, citamos o Produto Pedagógico que é fruto da pesquisa elaborada na construção desta dissertação. (Vide Anexo I).

Como resultado prático da I conferência Nacional de Educação Escolar Indígena (CONEI), realizada em Novembro de 2009 em Luziânia estado de Goiás, temos o Sistema Nacional de Educação Escolar Indígena tem de contar com os recursos públicos específicos, com vistas a elaboração de cartilhas pedagógicas que tem de principiar toda e qualquer discussão a partir da abordagem da temática dos territórios indígenas, e também privilegiar a sabedoria ancestral e milenar dos anciãos da comunidade para repassar o conhecimento tradicional aos pesquisadores universitários e aos alunos. Aos poucos as escolas indígenas têm observado tais diretrizes no momento de produzir o seu material didático, conforme explicitado no depoimento a seguir do professor Erivaldo Paiva: “Temos alguns materiais didáticos como livros produzidos na língua Baniwa, aqui mesmo na escola estamos utilizando, quando convidamos um ancião para vir a escola para contar alguma história, eles estão dispostos a virem, só que eles pedem recompensa. (Caderno de Campo, 2023, professor Erivaldo Paiva, Baniwa, *Liedawieni*).

11- O ALAVANCAR MARCANTE NA EDUCAÇÃO ESCOLAR INDIGENA NO ALTO RIO NEGRO – FORMAÇÃO INICIAL DIFERENCIADA DOS PROFESSORES INDIGENAS – MAGISTÉRIO INDIGENA I

Até o final da década de 1990 a região do médio e alto rio Içana, fronteira com a Colômbia, e seus afluentes rios Aiyari, Quiari e Cuiyari não tinham escolas que atendessem do 5ª a 8ª série (6º aos 9º anos) e ensino Médio nas comunidades que atendesse os jovens na região. Somente tinham escolas em Assunção, localizado no baixo rio Içana, que por conta de questões como logística, alimentação, estadia etc., dificultava o acesso aos estudos para quem desejasse dar continuidade aos seus estudos.

Do ponto de vista da minha formação, entrei na escola municipal pe. Ezequiel *Paitsipe/Juivitera* pela primeira vez no ano de 1989, concluir a 4ª série (5º ano) em 1994, não continuei o estudo, pois não tinha escola de 5ª a 8ª próxima a nossa comunidade. Tinha somente em Assunção do baixo Içana, era muito longe e requeria muitos recursos financeiros, e minha família não tinha condições financeiras para isso na época.

O cenário da educação escolar no médio e alto rio Içana e seus afluentes no final da década de 1990, se transformou em motivo de preocupação para os pais, avôs e lideranças Baniwa, que nas suas memórias guardavam vivos os conselhos de missionários católicos incentivando a busca pela formação escolarizada e assim deixar os filhos, netos estudarem, para assim “progredirem” “bons cristãos e cidadãos honestos”. Palavras e horizontes que recheavam os conselhos a mim e aos demais netos pelo meu finado avô senhor Valentim, que se incomodava de assistir os jovens da região sem estudar, ele dizia “queria que vocês (netos) terminassem ao menos até 8ª série, será melhor do que nada, perante os brancos”. (Consultor Nativo Valentim Liedawieni).

O esforço do meu finado avô junto com as outras lideranças nesta época acreditavam na educação de predominância católica. Foi admirável, as lutas reivindicatórias pela implementação da escola de 5ª a 8ª séries que atendesse jovens em idade escolar. As tentativas foram empreendidas junto ao Bispo diocesano Dom Walter, sem sucesso, pois a igreja católica não tinha mais interesse em oportunizar educação para a comunidade indígena. Em outra dimensão tampouco o prefeito municipal o senhor Amilton demonstrou interesse em atender o pleito da comunidade

indígena, argumentando que não tinha professores disponíveis para se locomoverem da cidade até as alturas do rio Içana.

Os salesianos estavam convencidos do atraso cultural dos índios tribais e da necessidade de civiliza-los, como forma de fazê-los ter “progresso”, ou, como gostavam de dizer, fazer os índios “ir para frente”. Civilizar significava o mesmo que aculturação, destribalização, destruição, portanto das identidades indígenas e transformação dos índios em brasileiros. (Weigel, 2000, p.120).

Na década de 1980 foram inúmeras e incansáveis as lutas das lideranças indígenas na região do alto rio Içana em torno de pautas tais quais, direitos indígenas; demarcação de terras contíguas; educação escolar indígena, de modo a fazer valer o que consta nos artigos 210, inciso 2º da Constituição Federal/CF “O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem.” Já o em seu Artigo 215, inciso 1º preconiza que “O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiros, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”. E a par do que preceitua a CF/1988 e seus artigos 231 e artigo 232, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação/LDB, Lei nº 9.394 de 1996 nos seus artigos 78 e 79, que conferem indiscutíveis avanços do marco legal para educação escolar indígena, ao garantir que a Educação Escolar Indígena seja estabelecida com base nas premissas do bilinguismo e da interculturalidade (Artigo 78), bem como garante a participação da comunidade concernida pelos programas educacionais no sentido de assegurar o protagonismo das comunidades indígenas na efetiva implementação dos referidos programas e/ou projetos educacionais (Artigo 79).

No município de São Gabriel da Cachoeira a efetiva implementação dos direitos garantidos por lei aos povos indígenas pelo poder público municipal ocorreu no ano de 1997, por ocasião do mandato do Prefeito Amilton não Indígena e do vice Professor Tiago Montalvo (já falecido) era indígena. O secretário municipal de Educação o senhor Gersem, da etnia Baniwa, militante do movimento Indígena que atendeu as reivindicações e lutas incansáveis das lideranças do alto rio Negro.

A convocação da Primeira Conferência Municipal de Educação, cujo objetivo consistiu na institucionalização do Programa “Construindo a Educação Escolar Indígena”. Efetivamente, houve a tomada de decisões históricas, tais como a

valorização da Educação Escolar Indígena com a criação do Marco Legal da Educação Indígena Municipal, que garantiu no bojo do Plano Municipal de Educação a criação da carreira do Magistério Indígena, que assegurou aos professores indígenas a formação inicial, específica e diferenciada. Conforme pode ser constado na fala a seguir: “Então essa formação inicial diferenciada é o fruto do movimento indígena que inclusive aqui em São Gabriel ela surgiu através da I Conferência Municipal de Educação que foi realizada em julho de 1997, com tomadas de decisões como a mudança do nome da escola rural, Professor rural, educação Rural para novo nome que foi chamado de Educação Escolar Indígena, Professor indígena, Escola Indígena. A partir desse momento foi o tempo em que a política de educação escolar indígena se fortaleceu, foi criado o DEEI - Departamento da Escolar Indígena dentro da SEMED.” (Professor Donato Karapanã, caderno de campo 2023).

Naquele tempo, algumas escolas nas comunidades indígenas na região do rio Içana apresentavam um cenário marcado pela falta de professores Baniwa formados, que fossem conhecedores da cultura e da língua para atuarem nas escolas de suas aldeias. Tal cenário levou a buscar saídas para atender a falta de professores Baniwa na região do rio Içana, então os professores vindos eram de outras etnias que vinham do rio Waupes pois a educação escolar nesta região entrou no ano de “1923 em Taracua Baixo rio Waupes” (Cabalzar, 2006, p. 93), no modo internato. A região do rio Içana, com instalação de internato em Assunção do Baixo rio Içana, somente em “1952” (Cabalzar, 2006, p.93). Paralelo a expansão (invasão) do evangelismo e conversão dos Baniwa e Coripaco na região fronteira através da missionária Sophia Muller que não acreditava na escolarização de seus fiéis, somente na leitura da bíblia nas suas línguas.

Nesse contexto é que começam a se destacar as lideranças Baniwa que percebem a necessidade de lutar pela Educação Escolar Indígena de qualidade para os filhos e netos. A rigor, importa ressaltar o papel desempenhado pela Organização Indígena da Bacia do Içana (OIBI), fundada no dia 12 de julho de 1992, fruto de grandes incentivos de atores aliados dos povos indígenas, cabe destacar o Padre Afonso Casas Novas defensor dos direitos indígenas. O referido religioso foi um grande incentivador da organização dos povos Baniwa, que através da OIBI alçam as lideranças no contexto das lutas pelos seus direitos em um campo de disputas salutar, porquanto marcado pelo diálogo interétnico, a saber, lideranças Baniwa com os representantes dos órgãos governamentais. Como efeito prático, alcançamos

várias conquistas no campo de educação escolar indígena, culminando na criação da própria Escola Baniwa e Coripaco/EIBC, no ano 2000, que atende alunos de 6º ao 9º anos até os dias atuais.

Fruto dessas lutas e conquistas mantenho até hoje viva em minha memória as palavras de incentivo do meu finado avô, que dizia “vai ter um curso aqui na comunidade para professores desta região, você vai participar como ouvinte, pois você não é professor, vou conversar com a Coordenação do curso, para não ficar parado” (Valentim *liedawieni*, ano de 1998). O magistério indígena I aconteceu na comunidade *Paitsipe/Juivitera* em janeiro e fevereiro de 1998, turma composta por povo Baniwa, Coripaco e Baré. Em função da pertinência da fala, cabe dar voz uma vez mais ao professor Donato Karapanã: Os professores que tinham ensino fundamental incompleto entram no quadro do magistério Indígena I, eles formaram o polo I, outra turma de Iauaretê que tinham ensino fundamental completo e ensino médio acadêmico formaram o polo II, o polo II que é do rio Waupes e Tiquie eles eram no total de 182 cursistas. No rio Içana os professores que tinham o ensino fundamental incompleto formaram o total 178 cursistas. A partir desse momento, o curso passou a chamar atenção aos jovens, a vontade de trabalhar como professor na sua comunidade, desse modo o nosso objetivo tornou-se formar os jovens da comunidade, gerar emprego para os jovens da comunidade.” (Professor Donato Karapanã, caderno de campo, 2023).

O primeiro curso de formação inicial diferenciado para o magistério Indígena I no município de São Gabriel da Cachoeira/AM foi decisivo para impulsionar a Educação Escolar Indígena na região do alto rio Negro. A estrutura curricular, metodológica e política o curso se ancora nas premissas da CF/1988, na LDB/96 e na Resolução 03 do Conselho Nacional de Educação/CNE de 1999, que em seu parecer 14 preconiza que deve ser garantido ao professor indígena que “sua formação deverá propiciar-lhe instrumentos para que possa se tornar um agente ativo na transformação da escola num espaço verdadeiro para o exercício da interculturalidade” (Parecer 14/99, p.15). Outro documento importante deste marco regulatório é a Resolução 011 do Conselho Estadual de Educação do Amazonas (CEEAM), que estabelece normas para criação, autorização, funcionamento e reconhecimento das escolas Indígenas do estado do Amazonas, bem como dos cursos disponibilizados para o processo de formação continuada dos professores indígenas amazonenses.

Para definir o período e o local de oferta dos cursos, foram levados em consideração a especificidade da região, necessidade e urgência da formação dos professores indígenas. Os cursos aconteciam nos intervalos de recesso escolar, a saber, nos meses de janeiro, fevereiro e julho. O diferencial do curso foi adotar a metodologia de ensino via pesquisa, a interdisciplinaridade e a interculturalidade. O currículo do curso abarcava os conteúdos da Base Comum Nacional: (Língua Portuguesa, ensino de Artes, Educação Física, Física, Química, Biologia, Matemática, História e Geografia). Já sob a ótica da Formação Diferenciada: (Literatura, Língua Indígena, Linguística, Antropologia e Sociologia). E por fim, foi estabelecido como Formação Específica: (Filosofia da Educação, Psicologia da Educação, Metodologia da Alfabetização, Didática, Pedagogia Indígena, História da Educação, Educação Escolar Indígena, Metodologia de Pesquisa, Estágio Supervisionado e Monografia Final).

O foco central do curso consistiu em preparar o professor para atuar nas escolas indígenas, trabalhar o conhecimento científico e dialogar com conhecimento indígena, explorar o conhecimento científico a partir do contexto local, utilizar materiais da comunidade regional e produzir materiais didáticos, inclusive na disciplina de linguística.

Nesse sentido, sob a orientação do professor Gilvam Muller foi elaborado um livro chamado “Terras das Línguas”, proposta de projeto de Lei para cooficialização das línguas: Baniwa, Nheengatu e Tukano, que resultou na lei nº 145/02, vigente até os dias atuais. Recorrendo a memória das minhas experiências pessoais, recordo que sempre ficávamos com o trabalho denominado “tarefa intermediária”, que ao retornar para comunidade realizávamos pesquisa de campo, entrevistas com anciões, com vistas a registrar para apresentar em forma de seminário na etapa seguinte dos estudos presenciais. Fazíamos também inúmeras coletas para a monografia final. Na minha avaliação, os nossos professores formadores estavam fazendo valer o que preconiza o parecer 14/99-CNE que afirma que “A capacitação do professor índio requer a participação de especialista com a formação, experiência e sensibilidade para trabalhar aspectos próprios da educação indígena, incluindo profissionais das áreas de linguística, antropologia e outras” (Parecer 14/99/CNE, p.16).

O professor Donato *Karapanã* ao ser incitado a puxar o fio da sua memória afetiva sobre o curso de formação, faz notar que a grande contribuição deste processo formativo consistiu em promover nele o sentimento de pertencimento. O referido

professor lembra que no contexto de formação o curso proporcionou-lhe, em suas palavras, “o entendimento de quem era Eu, entendi qual é o meu direito, entendi qual é a língua de cada povo, que cada etnia tem, entendi que sou capaz, entendi que não só eu que tenho língua, as outras etnias também têm, têm suas culturas, artes, seus conhecimentos, medicina. Os professores formadores do Magistério Indígena I foram da Universidade Federal do Amazonas/UFAM, inclusive o linguista era do Paraná, professores da Universidade Estadual do Amazonas/UEA, pesquisadores, não tivemos nenhum professor que era desta região. Por isso que a turma que fez o Magistério Indígena I quase 90% saíram como liderança, críticos, porque a formação inicial diferenciada dos professores é criar professores críticos, políticos e construtivos.” (Professor Donato *Karapanã*, caderno de campo 2023).

Aos professores cursistas, o curso proporcionou ferramentas importantes para consolidação da Educação Escolar Indígena no alto rio Negro. Em 2002 foi a formatura desse primeiro curso especial, a região do rio Içana conquistou seus próprios professores Baniwa e Coripaco formados e habilitados no Magistério Indígena, prontos para atuar com metodologias inovadoras, produzir material didático, valorizar o conhecimento indígena, discutir a educação almejada, debater direitos indígenas, políticas públicas de demarcação e valorização e território junto com suas comunidades, bem como a valorização das políticas linguísticas.

Há que destacar, que antes deste curso, na região do rio Içana o nível de aceitação da educação indígena na escola era baixíssimo, pois, por não conhecerem os direitos indígenas, e pela forte influência da religião evangélica, os pais e avôs não aceitavam que os filhos e netos aprendessem coisas do passado na medida em que este tipo de conhecimento era tido como “conhecimentos diabólicos”.

Por outro lado, havia uma forte procura de escola para aprender conhecimento do “branco” para ser alguma coisa na vida e progredir. Esta ideologia sub-reptícia e altamente nociva no sentido de desencorajar qualquer sentimento de pertencimento indígena fica bem explicitada nas palavras do professor Donato *Karapanã*, expressas a seguir: “No rio Negro na época quando nós fizemos o Magistério indígena I, eles não queriam saber da formação Indígena porque a palavra indígena na época ainda era colocada para dizer que índio era aquele que morava na cabeceira dos rios, e nós não éramos mais índios e sim caboclos.” (Professor Donato *Karapanã*, caderno de campo de 2023). Ou seja, a perda da identidade por meio da colonização e ações

“missionárias”, gera a falta de pertencimento do povo indígena, como não pertencente a nenhum lugar, a nenhum território.

Na minha avaliação o curso foi de uma importância fundamental para dar a sustentação para a elevar o nível do debate acerca do sentimento de pertencimento indígena, pois notou-se a partir de então uma tomada de conscientização dos pais para a valorização do pouco que resta da nossa cultura, seja do ponto de vista da cultura material como também da cultura imaterial. Outro fator para amenizar este entendimento e aceitação foi o fato de que os jovens da própria comunidade participantes do Curso do Magistério Indígena I, saíram com emprego nas suas comunidades que passaram a exercer o protagonismo nas lutas para reivindicar mais cursos de magistério indígena. Nesse sentido, cabe ressaltar que hoje já está sendo oportunizada a IV Turma do Magistério Indígena. Obviamente, o formato do curso é muito diferente do primeiro Magistério, a começar pelos formadores que são professores estaduais acadêmicos, graduados nos cursos regulares que necessitava de formação aos formadores para entender os princípios da formação diferenciada e da educação escolar Indígena.

Em que pese o fato de a política de Educação Escolar Indígena ter sofrido um certo retrocesso na gestão do novo prefeito de São Gabriel da Cachoeira (2001 a 2004), pois “Por meio da lei municipal N. 135 de 20 de novembro de 2001, reorganizou-se o “ sistema municipal de educação de São Gabriel da Cachoeira” Luciano, 2013, p.90), que na prática retirou o caráter específico e diferenciado da educação escolar indígena, porém, houve o engrandecimento da luta, que acaba por se fortalecer cada vez, com as lideranças somando com os professores Indígenas formados no Magistério indígena I, pois enxergavam com clareza a importância da Educação Escolar Indígena para as crianças, comunidade e região. Esta luta colhe bons frutos e na gestão de 2005 a 2008, novamente as políticas públicas se voltam para o fortalecimento da educação escolar indígena na pessoa da então secretária municipal de Educação irmã Franciscana Edlucia, que abraçou o máximo possível as nobres diretrizes da educação escolar Indígena. Abarcando as instituições locais governamentais e não governamentais nesta empreitada, que em conjunto contribuíram para a retomada do Curso de Formação do II Magistério Indígena.

Houve também forte apoio para a regularização escolar dos agentes comunitários indígenas de saúde/ACIS, bem como foi criado o cargo de Assessores Pedagógico Indígena/APIS e apoiou à formação; foi elaborado também o Plano de

Ação Articulada e Diferenciada do Município /PAR Indígena, bem como a Formação continuada dos professores indígenas através de oficinas; e por fim, cabe ressaltar que houve um forte incentivo à elaboração do Projeto Político Pedagógico Indígena/PPPI, por ocasião da realização da conferência municipal de educação com participação da sociedade. Cabe aqui puxar novamente o fio da memória para relatar a minha experiência pessoal na condição de Assessor da SEMEC - do Município de São Gabriel da Cachoeira em pude atuar fortemente a partir do segundo semestre de 2006 no Departamento de Educação Escolar Indígena (DEEI), ofertando capacitações aos professores no conhecimento da metodologia de ensino via pesquisa, legislação, parecer descritivo, Projeto Político Pedagógico. Com o currículo voltado para a realidade da comunidade onde a escola está inserida, produção de materiais didáticos, calendário diferenciado valorizando os saberes dos 23 (vinte e três) povos que habitam o Alto rio Negro/AM.

Mas entre avanços e retrocessos, a gestão subsequente (2009 a 2012), com a gestão de Indígenas, novamente promove um inexplicável distanciamento desta luta pela Educação Escolar Indígena, bilíngue, específica e diferenciada. Se ancorando na educação formal global, que resultou na timidez no apoio às políticas públicas de formação, inicial, diferenciada, alegando a falta de recursos financeiros.

Mas a continuidade da formação em nível de Magistério Indígena II foi mantida graças às árduas lutas através da APIARN (Associação dos professores Indígenas do Alto Rio Negro), alegam falta de recurso financeiro para investir na educação municipal, mas que a contratação de servidores com recursos da educação contínua a saltar a cada ano. Fato é que atualmente há a falta de valorização da Educação Escolar Indígena no município mais indígena do Brasil. Considerando o atual estado da arte da Formação em nível de Magistério Indígena, cumpre aqui dar voz às sábias palavras do Professor Donato Karapanã: “Vejo muito triste a política pública, tanto do governo federal, estadual e municipal. Nos últimos anos os gestores em nível municipal, estadual e federal, ao invés de dar apoio para professor trabalhar essas coisas, não estão dando, e a situação está cada vez mais piorando, se a gente não conseguir um gestor que esteja disposto a apoiar a política de Educação escolar Indígena não vamos avançar.” (Professor Donato *Karapanã*, caderno de campo de 2023).

12 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na oportunidade de abordar e aprofundar os “ensinamento e práticas da vida” (consultor Nativo Roberto Paiva *lidawieni*, caderno de campo, 2021 a mitologia do povo Baniwa, sob versão da fratria Onça (*Dzawinaí*) clã *lidawieni*), podemos entender o quão esta sabedoria sustentou a resistência do povo Baniwa desde o princípio, na defesa da vida das gerações vindouras, na proteção de seus territórios de (re)viver os ensinamentos(sabedoria) vivido por Deus *Ñapirikoli* no princípio e as ancestralidade Baniwa praticados nas vivências cotidianas.

Cabe ressaltar o entendimento da educação Tradicional Baniwa no contexto mais amplo da cosmovisão deste povo. Por exemplo, uma criança ancestral *Liedawieni* tem de fazer parte do princípio, do território sagrado, dos rituais de passagem, seguir as regras matrimoniais, regras alimentícias, cuidado com a saúde, conter agressões e emoções que desequilibrem a harmonia social Baniwa. Assim como prezar pelos valores ancestrais de solidariedade, reciprocidade, cumprir as alianças que buscam harmonizar os humanos com a natureza, o cosmos com os seres invisíveis, revelar dons, artes e talentos para assim fazer parte da sustentação, garantia e o bem viver da nova geração (*walimanaí*).

Ao mencionarmos os registros do modo de vida Baniwa, recorreremos às narrativas mais importantes para entender o ciclo e garantia da vida; a organização da sociedade Baniwa; o início (nascimento do Deus *Ñapirikoli*, *Kaali* e *Dzawikhaitali*); o preparo da morada terrestre pelo *Ñapirikoli* (nascimento do dono de benzimento o *Dzooli*); a recepção do nascimento da humanidade em Wapui Cachoeira rio Aiyari e a morte do *Ñapirikoli*. Especificamente, se tratando do clã *Liedawieni*, podemos destacar que esta sabedoria, ainda é contada por raros anciões pertencentes a fratria onça (*Dzawinaí*), sendo que a maioria dos anciões não lembram de alguns detalhes das narrativas coletadas, ou lembram de um trecho, motivo apresentado como justificativa para que a comunidade indígena *Paitsipe* não pratique mais as cerimônias sagradas, tais como ritual de passagem (*Ikapettakhetti*), como afirma a consultora nativa Monica de 65 anos de idade “a última cerimônia de passagem celebrada pelo meu finado avô, pajé *lidawieni* na foz de igarapé *Hekoari*, foi a minha iniciação de passagem com uns 12 anos de idade, de lá não teve mais” (caderno de campo, 2022). A referida cerimônia culmina com o ensinamento no tocante ao cumprimento das

regras rígidas de resguardo dos meninos e meninas, tempo apropriado e preparado para transmissão da sabedoria ancestral (benzimentos, narrativas, cânticos, músicas, pinturas corporais, regras matrimoniais) ritual de recepção, ritual de oferta/*podali*.

Outro fator importante a mencionar sobre afastamento das práticas de rituais sagrados foi o avanço, no mundo Baniwa, da colonização europeia através da educação “civilizadora”, “integracionista”, “salvadora das almas indígenas”, praticado pelos missionários católicos salesianos com a instalação de internato em Assunção do Baixo rio Içana no ano de 1953 e missionária evangélica norte Americana Sophia Muller no final do ano de 1949/50. Ambos condenaram essas práticas ritualísticas sagradas, afirmando serem práticas demoníacas, acabaram com a morada em grande família dentro da maloca, instituindo moradas individualizada, ou seja, habitadas por uma única família.

Albuquerque explicita tal situação “[...] os padres sabiam muito bem que era na maloca que se aprofundavam os processos próprios de subjetivação de cada povo. Destruí-las, seria atingir profundamente aquilo que, na organização cotidiana, alimentava as raízes culturais e espirituais dos povos”. (Albuquerque, 2017, p. 160). Os salesianos catequisaram as crianças Baniwa nos internatos, obrigando-as a estudar, falar o português, a viver o “mundo novo” que representava a concretização da sua salvação. Os missionários evangélicos traduziram a Bíblia para a língua Baniwa e ensinaram os adultos e as crianças a lerem a Bíblia.

A resistência à invasão do mundo eurocêntrico por sobre o mundo Baniwa se deu pela instituição escolar, que passou a se ocupar com o registro da sabedoria milenar ancestral, fazendo parte da luta pelos direitos indígenas, bem como contribuindo com o processo de formação da consciência de pertencimento ao modo de vida Baniwa. Uma vez que ao frequentar os bancos escolares, as crianças e jovens Baniwa passaram a obter “o domínio e a apropriação dos códigos básicos da sociedade nacional para a reafirmação e a promoção de suas culturas e conhecimentos transitórios. (Luciano, 2013, p.70).

A partir do final da década de 1990, as escolas indígenas Baniwa têm se esforçado para concretizar os direitos conquistados na CF de 1988 no seu artigo 231, na LDB 9.394/1996, no RCNEI/2002, Parecer 14. Porém, entre os inúmeros obstáculos enfrentados, temos a falta de escolas nas comunidades do rio Içana, a falta de professores Baniwa formados, conscientização da importância da sabedoria milenar ancestral na garantia do nosso modo de vida às novas gerações, condenadas

pelas religiões católicas e evangélicas, que se constitui ainda hoje no cenário de algumas comunidades Baniwa, que têm demonstrado incompreensões a esse respeito, e algumas comunidades, inclusive não aceitam que este conhecimento principalmente (as danças culturais, músicas tradicionais e ou até cerimônias e rituais) sejam abordados nas escolas.

Outro fator enfrentado diz respeito ao não cumprimento por parte do poder público (Estado) destes direitos na efetivação de investimentos conforme as especificidades geográficas, demonstrando timidez na consolidação eficaz de investimentos no sentido de implementar e consolidar um Sistema Nacional de Educação Escolar Indígena com financiamento próprio, conforme explicitado pela I CONEI - Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena, por volta de 1999.

Em 1990 para atender as demandas da região as lideranças Baniwa empreendem uma luta para a efetivação de uma política de formação direcionada aos professores Baniwa, como também empreenderam uma luta em prol da construção e estruturação de escolas para atender à crescente demanda de 5^a a 8^a séries. Lembro do meu finado avô senhor Valentim que sempre demonstrou preocupação com os estudos dos jovens, empreendendo várias tentativas junto com o poder público municipal e eclesiástico, e juntamente com lideranças indígenas participou ativamente da assembleia geral realizada em Tucumã Rupita, que no ano de 2000, resultou na fundação da Escola Indígena Baniwa e Coripaco Pamáali de 5.^a a 8^a séries na foz do igarapé *Pamaali*. A referida escola implementou o seu Projeto Político Pedagógico próprio e resultou em uma oportunidade de os jovens darem sequência aos seus estudos. É importante ressaltar que hoje na escola funcionam salas anexas do ensino médio da Escola Indígena Assunção.

O ano de 1997 marca na história da educação escolar indígena no alto Rio Negro a consolidação de uma liderança educacional Baniwa, trata-se do professor Gersem Baniwa que assume a Secretaria Municipal de Educação, abrindo espaço para o diálogo junto com o poder público municipal, reorganizando o sistema municipal de educação escolar indígena, promovendo a adequação de escolas rurais em escolas indígenas. Gersem promoveu uma formação específica tanto para os professores do campo quanto para os professores indígenas, atendendo assim uma demanda histórica que reivindica desde sempre pelas lideranças Baniwa. Assim, em 1998 Gersem implementou o curso de formação denominado I magistério Indígena na comunidade Juivitera, formando uma turma de professores Baniwa habilitados em

magistério indígena, prontos para atuarem nas suas respectivas comunidades conforme rege o parecer 14 do Conselho Nacional de Educação.

Os professores Baniwa que finalizaram seus estudos no referido curso marcaram e têm marcado até hoje a história da educação escolar indígena no contexto da Escola Indígena Baniwa e Coripaco Pamáali, ao se destacarem junto ao seu povo e demais lideranças em prol da luta pela valorização da sabedoria milenar ancestral. A práxis pedagógica dos referidos docentes tem como base estratégias de ensino e aprendizagem que buscam promover a conscientização de pais que ainda hoje rememoram os ensinamentos missionários católicos e evangélicos, para que eles se envolvam no processo educacional, (re) adaptando o ensino a partir das nossas vivências e demandas, inclusive as demandas em prol da defesa do nosso território ancestral sagrado.

Se trata de professores que sempre buscam inovar seus métodos de ensino e aprendizagem, pesquisando e registrando os conhecimentos e ensinamentos ancestrais dos anciões, buscando entender o significado da escola, da educação ocidental (ciência ocidental), indo além das fronteiras das quatro paredes da escola, buscando assim (re)viver a educação Baniwa integral transformadora, em diálogo com a ciência, aliando as tecnologias indígenas e não indígenas na busca de resolução de problemas comunitárias, e o fortalecimento cultural como afirma Luciano (2013) “[...]trata-se de uma educação que busca garantir o fortalecimento e a continuidade dos sistemas de saber próprios a cada povo indígena, bem como a necessária e desejável complementariedade de conhecimentos científicos e tecnologias” (Luciano, 2013, p.44).

A razão do povo Baniwa eleger como pauta de luta a educação intercultural (conhecimento científico e tradicional), tem como base fundante a compreensão de que a ciência ocidental através de intuições de ensino como escolas, universidade, têm buscado se engajar em causas globais sobre o clima, meio ambiente, território, proporcionado assim espaço de diálogo com o conhecimento Baniwa, nas trocas de experiências, o que está em acordo com a fala do Professor Juvêncio “Em nome da nossa escola participei de um movimento de Inovação em Educação pela USP (Universidade de São Paulo), programa “Escola 2030”, em que aprendi novos conceitos como “escola comunitária”, “escola pública” diferença entre escola comunitária e escola municipal. Dessas discussões vejo que ressignificamos para que a escola seja comunitária” (Caderno de Campo, 2023). Concluimos este raciocínio

relembrando Luciano (2013), ao dizer “[...] Trato de diálogo intercultural e diálogo intercientífico como conceitos correlacionados e complementares”. (Luciano, 2013, p.53).

Ademais, cabe ressaltar também a importância da elaboração de materiais didáticos específicos, visto que os professores têm se esforçado no registro da sabedoria Baniwa, como forma de incentivar os alunos a se conscientizarem em favor do modo de vida Baniwa. A educação escolar Indígena Baniwa, tem buscado aliar o método de ensino via pesquisas junto com os alunos, bem como tem buscado envolver os anciões no processo ensino e aprendizagem dos alunos de modo a torná-los efetivamente protagonistas e com autonomia didática e científica.

Nós professores Baniwa temos consciência de quanto ainda precisamos avançar, como por exemplo, nas publicações de atlas, sítios arqueológicos (ancestral), rios, igarapés, montanhas, lugares sagrados entre outros aspectos integrantes da manutenção e bem viver da geração futura. Mas desde longa data os primeiros passos foram dados, cabe a atual geração de professores envidar todos os esforços possíveis em prol de uma escola que forme nossos estudantes Baniwa em acordo com uma práxis pedagógica que consiga conciliar as demandas do conhecimento da ciência ocidental com os saberes milenares da ancestralidade Baniwa.

CONSULTORES INDÍGENAS BANIWA

1. Augustinho – *Moliweni*
2. Celestino Paiva - *liedawiene*.
3. Ercilia Paiva – *Liedawieni (inmemorian)*
4. Firmiano Ferreira – *Hohodeeni*
5. *Graciliano Paiva – Dzawiekoa – Liedawieni.*
6. *Leandro – Walipere Dakenai*
7. *Maximiano – Liedawieni*
8. Monica Paiva - *Iraiñhekaró – Liedawieni*
9. Nazaré Paiva – Kawawiro - *liedawieni*.
10. Paulo Paiva – *Dzawi idzakada*
11. *Raul Paiva – Dzamaidali – Liedawieni.*
12. Regina Paiva – *Hipawi - Liedawieni*
13. Roberto Benedito – *Waliekoali – Liedawieni*
14. Valentim Mandu – *Wirhiali – Liedawieni – (in memorian)*
15. *Vigico Juarez – Dzawiittipi - Liedawieni*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, Judite Gonçalves de. **Educação escolar Indígena: do panóptico a um espaço possível de subjetivação na resistência**. Campinas, SP: [s.n.], 2007.
- BARBOSA, Walmir de Albuquerque Barbosa [et.al]. **Metodologia de Estudo**. Manaus/Am: UEA, 2006.
- BARBOSA, Walmir de Albuquerque. **Metodologia de pesquisa: Educação Matemática**. Manaus/AM: UEA, 2008.
- CAMPBELL, Joseph. **O Poder do Mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 2020.
- DINIZ, Laise Lopes; GARNELO, Luiza. **Política Indígena e política escolar: Interfaces e Negociações na implantação da escola Indígena Pamáali – Alto Rio Negro**. In: BELTRAO, Jane Felipe et. al. (org). *Amazônias em tempos contemporâneos: entre diversidade e adversidade*. 1 ed. Rio de Janeiro: Mórula. 2017.
- ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. Ed. Perspectiva, São Paulo, 1972.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- Gamelo, Luiza. **Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro**. / Luiza Gamelo. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2003.
- HAN, Byung-Chul. **Do Desaparecimento dos Rituais**. 1ª ed. Digital, ed: Herder, 2020.
- LUCIANO, Gersem José dos Santos. **Educação para o manejo do mundo: entre a escola ideal e a escola real no Alto Rio Negro**. Rio de Janeiro, Laced, 2013.
- MARCONI, M.A; LAKATOS, M. E. **Fundamentos de Metodologia Científica**. São Paulo. Ed. Atlas S.A. 2003.
- PGTA Nadzoeri. **Organização Baniwa e Koripako**. FOIRN, 2021.
- RAMOS, Jose Ademir Gomes. (coord.). **Educação Indígena**. Manaus: EUA Edições, 2007.
- BRASIL, **Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas/ Ministério da Educação**, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. – Brasília: MEC/SECAD, 2002.
- SILVA, Almir Liberato da (Coord). **Metodologia do desenvolvimento da Pesquisa**. Manaus: Universidade do Estado do Amazonas, 2006.
- SILVA, Almir Liberato da [et.al]. **Pesquisa e Prática Pedagógica I**. Manaus: UEA/PROFORMAR, 2005.

TRUJILHO, Trinho Paiva. **EMERGÊNCIA DA ORGANIZAÇÃO INDÍGENA DA BACIA DO RIO IÇANA-OIBI: Etnohistória e Cosmopolítica**. 2018. Monografia (especialização) – Pontifícia Universidade Católica – PUC-Rio/Centro de Fé e Política – CEFEF – Dom Helder Camara. 2018.

VIANNA, João Jackson Bezerra. **Kowai e os Nascidos: a mitopoesia do parentesco Baniwa**. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós – Graduação em Antropologia Social, Florianópolis. 2017.

WRIGHT, Robin M. **Waferinaipe Ianheke: a Sabedoria dos nossos antepassados: histórias dos Hohodene e dos Wapipere-Dakenai do rio Aiari**. ACIRA e FOIRN, 1999.

WEIGEL, Valéria Augusta de Medeiros. **Escolas de branco em Maloka de índio**. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2000.

Wapui Cachoeira rio Aiyari, local do nascimento da humanidade. Google Earth website. <http://earth.google.com/>, 2023.



WEEMAKAA



APRESENTAÇÃO

O presente material pedagógico, escrito na língua ancestral Baniwa e com a tradução na segunda língua, a saber, Língua Portuguesa, foi elaborado com as participações dos seguintes atores: Consultores/Consultoras Baniwa: Roberto Paiva, Maximiano Paiva, Graciliano Paiva, Valentim Mandu (*in memoriam*) alunos/alunas: Diego Trujilho, Lucineia Paiva, Gleicy Fontes e professores: Geovani Rivas, Gielson Paiva, Erivaldo Paiva, Clarinda Paiva do clã *Liedawieni* da Fratria Onça (*Dzawinaí*) da comunidade indígena e território ancestral *Paitsipe/Juivitera* médio rio Içana, município de São Gabriel da Cachoeira, Estado do Amazonas. Contou também com a participação dos alunos e professores indígenas Baniwa, Cubeo e Wanano da Escola Municipal Indígena Jerusalém da comunidade Itacoatiara Mirim estrada de Camanaus, localizada a 10 km de distância da cidade de São Gabriel da Cachoeira Amazonas. O senhor Firmiano Ferreira e seu filho Alípio Silva de Wapui Cachoeira rio Aiyari do povo Inambú (*Hohodeni*) contribuíram de modo substancial para fornecer com precisão as localizações dos lugares sagrados, concebidos por nós Baniwa como o Centro e Umbigo do Mundo.

O material pedagógico vem para somar e engrandecer as lutas incansáveis do povo Baniwa, no campo educacional, cultural, linguístico e territorial. Há alguns anos o povo Baniwa vem reivindicando a elaboração e publicação de materiais didáticos específicos para dar suporte aos professores indígenas, alunos, pesquisadores e a comunidade nas lutas empreendidas coletivamente. Este livro de Apoio Pedagógico é composto por 6 (seis) narrativas míticas (*Midzakakhai*), narradas com base nas versões do Clã *Liedawieni*, sendo que cada Fratria e clã possuem suas próprias versões, que na nossa vida cotidiana se constituem em sabedoria e ensinamentos milenares, como afirma o ancião Roberto Paiva *Liedawieni* “ ensinamentos e práticas da vida” (Caderno de Campo, Roberto Paiva *Liedawieni*, 2022). Ou isto dito de modo ainda mais explícito, são ensinamentos impressos nas nossas práticas cotidianas comunitárias, que se manifestam nos rituais, no nosso modo de pensar, na nossa organização socio-econômica e cultural,

no modo como compreendemos o funcionamento do Cosmos, nas prevenções e cuidados em relação à nossa saúde, enfim em todas as nossas práticas vivências cotidianas.

O material foi elaborado com o intuito de fortalecer a nossa práxis pedagógica dos professores e professoras que atuam nas escolas Baniwa do rio Içana. Este Produto Pedagógico se propõe a mitigar a falta de materiais didáticos específicos da nossa cultura, com foco no registro do conhecimento e da sabedoria Baniwa, centrada nos anciãos e anciãs que conhecem o território ancestral, como também trazer a importância da escola para somar às lutas pelos direitos aos nossos territórios, (re) inventando novos conhecimentos para atender as problemáticas dos tempos modernos que nos cercam.

SUMÁRIO

1. Introdução.....	05
2. Medzenika Ñapirikoli, Kaali e Dzawikhaitali	14
3. Medzenika Dzooli	34
4. Amarronai	43
5. Medzenika Newikianai	50
6. Maliomeka Ñapirikoli	70
7. Maliomeka Dzawikhaitali.....	81
8. Fotos de alguns petróglifos em Wapui Cachoeira rio Aiyari	92
9. Referência.....	94

1. INTRODUÇÃO

O presente livro de Apoio Didático é um fruto de um trabalho e esforço coletivo, junto com a comunidade *liedawieni Paitsipe*/Juivitera, escola municipal indígena Pe. Ezequiel rio Içana, professores, alunos, pais, anciões e anciãs. Professores e alunos da Escola Municipal Indígena Jerusalém, comunidade Itacoatiara Mirim localizada no km 10 estrada de Camanaus, cidade de São Gabriel da Cachoeira/AM. É importante frisar que este Produto Pedagógico consiste em uma espécie de resultado prático da Dissertação de Mestrado em Ensino em Contexto Indígena Intercultural – PPGEICII da Universidade do Estado de Mato Grosso/Câmpus Universitário Dep. Est. Rene Barbour- Barra do Bugres, com o tema de pesquisa “Universo mítico: mitos Baniwa na Escola Indígena municipal Pe. Ezequiel”.

Ao elaborarmos este Produto Pedagógico pretendemos sensibilizar/conscientizar os educadores, educadoras, estudantes, alunos indígenas e a comunidade a respeito da importância de valorizarmos nossas práticas culturais. Foram coletadas 6 (seis) narrativas que orientam as vivências do povo Baniwa, o nascimento dos Deuses Heróis (*Ñapirikoli*, *Kaali*, *Dzawikhaitali*, *Dzooli*) que são co-partícipes do nascimento da

humanidade. Tais narrativas foram contadas segundo a versão do clã *liedawieni* da Fratria *Dzawinai* que forma o povo Baniwa. É importante lembrar que o povo Baniwa é a unidade de várias clã que conjuntamente formam a grande família: “o povo Baniwa é organizado em quatro ou cinco fratrias. A fratria, funcionando como espécie de grande família, é definida como um grupo patrilinear e exogâmico, constituída a partir de um modelo de *sibilings* (irmãos) agnáticos”. (Weigel, 2000, p.7). Cada fratria tem suas versões próprias, prevalecendo assim uma vasta diversidade cultural, com personalidades, ancestralidade, territórios e Heróis míticos específicos.

A consolidação da educação escolar Baniwa hoje é um grande desafio, que consta nas pautas de lutas. O processo de ensino e aprendizagem das nossas crianças está passando por mudanças e transformações, e muitas vezes tem de enfrentar o desafio da falta de publicação de materiais didáticos específicos, áudios visuais, imagens, músicas tradicionais, atlas geográficos, hidrográficos, mapeamento de lugares sagrados, sítios arqueológicos, arquipélagos, tipos de solos e florestas, animais, aves, montanhas, calendários e medidores de tempo indígena: “*nós produzimos vários materiais junto com*

as crianças, usamos e depois deixamos de lado, devido a qualidade, pois falta apoio para publicação dos nossos materiais didáticos, animar nossos alunos a escrever cada vez mais” (Caderno de Campo, Geovani Paiva, professor, dezembro de 2022).

É chegado o momento de dar um ânimo extra às nossas lutas que desde os antepassados incansavelmente vem sendo travadas. Portanto este material pedagógico é um dos passos iniciais do engendramento e do fortalecimento da luta do povo Baniwa na consolidação da educação escolar indígena específica, diferenciada e bilingue.

O grande desafio encontrado na coleta das narrativas consistiu no fato de que elas não se encontravam por completas e integrais, necessitando empreender um grande esforço por parte do pesquisador para ouvir mais anciãos e juntar as partes e assim conseguir (moldar) completar as 6 (seis) narrativas. Esta sabedoria se encontrava somente nos mais velhos da

comunidade que muitas vezes são escanteados pelas gerações mais jovens. Foi necessário realizar duas viagens longas de voadeira pelas águas dos rios Içana e Cuyari para fazer o registro de fotos dos lugares sagrados citados nas narrativas, sendo uma viagem de 7 (sete) dias de São Gabriel para Wapui Cachoeira rio Aiyari afluente do rio Içana, local sagrado de Nascimento da Humanidade. Uma segunda viagem de 5 (cinco) dias foi realizada para chegar até *Dzawimarrani* um lugar sagrado na Colômbia no rio Cuyari afluente do rio Içana. Estas andanças permitiram à geração atual do povo Baniwa reviver e rememorar os lugares sagrados do nosso pertencimento ancestral. Assim, do ponto de vista do conhecimento milenar, as nossas crianças, *Walimanai*, têm a possibilidade de acessar tanto na modalidade escrita quanto ilustrada as memórias vinculadas a tradição sociocultural Baniwa.

Figura 1 - Foto da viagem do pesquisador ao rio Cuyari



Fonte: arquivo pessoal - junho de 2022

Metodologia de elaboração do Livro de Apoio Didático.

Os anciãos e anciãs são os atores principais e natos sob o ponto de vista de estabelecer e fortalecer o elo da sabedoria ancestral e a vivência cotidiana do povo Baniwa. Por isso, eles e elas fizeram parte do todo o processo de elaboração deste Produto Pedagógico, que consistiu da coleta das narrativas, as transcrições, e por fim, a presença dos anciãos e anciãs se fizeram presentes na sala de aula junto para realizar a narração das 6 (seis) narrativas aos alunos. A Escola Municipal Indígena

Pe. Ezequiel que atende a comunidade *Paitsipe/Juivitera*, fica situada a uma distância de dois dias de viagem fluvial da sede do município de São Gabriel da Cachoeira. Criada no ano de 1973 atende alunos do Pré I a ao 5º ano das séries iniciais, formando uma sala de aula multisseriada. O professor mediador é da própria comunidade, que participa ativamente das narrativas e das ilustrações deste Produto Pedagógico.

Já a Escola Municipal Indígena Jerusalém está localizada na estrada de Camanaus, distante 10 km da cidade inserida na comunidade Itacoatiara Mirim, uma comunidade pluricultural formada pelo povo Baniwa, Cubeo e Wanana. A escola atende o ensino fundamental completo do 1º ano ao 9º ano. Cabe ressaltar que as ilustrações do livro foi feita pelos alunos do 1º ao 5º ano do ensino fundamental.

Algumas escolas indígenas Baniwa estão aderindo ao processo de inovação das metodologias de ensino desde que estas atendam aos anseios tanto do ponto de vista político, cultural e econômico do nosso povo. Para tanto, estão sendo criados os Projetos Políticos Pedagógicos Indígenas – PPPIs próprios que atendem a diversidade cultural, as problemáticas atuais enfrentadas, tendo em vista o cenário local, regional, nacional e internacional. Para tanto é de suma importância

reconstruir e ressignificar conhecimentos inovadores em diálogo com a sabedoria ancestral, descobrindo lideranças críticas, que pautam o seu modo de agir no engajamento estratégico das lutas em favor da defesa dos direitos e territórios indígenas. Em acordo com a concepção pedagógica Baniwa, o processo educativo e formativo ocorre não somente dentro de quatro paredes, mas sim no seio familiar, comunitário e no espaço territorial mais amplo. Acreditamos que através de pesquisa o aluno indígena se torna um sujeito ativo na (re) construção dos saberes e conhecimentos partindo das problemáticas reais enfrentadas pela comunidade, recorrendo aos consultores nativos. Nesse sentido, cabe salientar que:

A educação pela pesquisa pode ser um meio de promover, no sujeito, aprendizados que possibilitem o 'desenvolvimento da autonomia intelectual, da consciência crítica" (DEMO, 2003, p.86), envolvendo também a capacidade de questionamento e de intervenção crítica na sua realidade. (DEMO, 2003, p.86, *apud* FREIBERGER; BERBEL, 2010, p.3).

Sob a ótica do planejamento, da programação e da organização é de suma importância que haja um trabalho de engajamento que envolva todos os atores educativos, a saber, a escola juntamente com a comunidade, os anciãos e anciãs

para a efetivação programas e projetos específicos, diferenciados e bilingues que tenham a participação dos alunos implicados no processo de ensino e aprendizagem.

No contexto de elaboração deste livro de Apoio Didático, houve a participação da comunidade de Itacoatiara Mirim, Escola Municipal Indígena Jerusalém, os professores e a participação efetiva do consultor Baniwa o ancião Maximiano *Liedawieni*, que fez o relato em língua Baniwa de duas narrativas, que foram coletadas e posteriormente ressignificadas tanto na forma escrita quanto na forma ilustrada pelos alunos do 1.º ao 5.º ano, professores e este pesquisador. No período matutino o ancião senhor Maximiano *liedawieni*, compareceu na escola para realizar a atividade de contação das duas narrativas. Em frente à escola tem um pátio de concreto a céu aberto, formamos uma grande plateia de alunos de 1º ao 5º ano e com a participação dos professores das respectivas séries. Relembramos aos alunos que seria uma aula diferente, para ficarem atentos ao nome do ancião, título das narrativas, animais, aves, peixes, insetos, anfíbios, lugares, personagens, fato principal que aparecerem nas narrativas, pois seriam cobrados como avaliação do processo de ensino e aprendizagem.

O ancião iniciou com uma breve apresentação pessoal, e em seguida, deu início à contação das duas narrativas “Nascimento dos três grandes heróis *Ñapirikoli*, *kaali*, *Dzawikhaitali*” e a “A morte do último irmão *Dzawikhaitali*”, tudo contado na língua Baniwa. Após o término da contação, este pesquisador fez a tradução na língua portuguesa, contando com o suporte pedagógico de textos bilingue (Português e Baniwa) escritos em papel madeira (cartolina).

Figura 2 – Foto da atividade pedagógica de contação de narrativas pelo ancião Maximiano Liedawieni



Fonte: arquivo pessoal - Credito Eric Alencar, novembro de 2022

Passo seguinte, na lousa dividimos em colunas e convidamos uma aluna do 5º ano para ajudar a turma a escrever os nomes

que eles haviam anotado em seus cadernos. Na primeira coluna elencamos nomes de animais que apareceram nas narrativas, na segunda coluna elencamos nomes das aves, na terceira coluna elencamos nomes de peixes, na quarta coluna tipos de festas, quinta coluna elencamos nome de objetos. E por último, nomes dos personagens presentes nas duas narrativas. Todos os alunos levantavam a mão e falava de um nome que eles anotaram e a pequena professora (aluna do 5.º ano) colocava na respectiva coluna.

Figura 3 - Foto da pequena professora (aluna do 5.º ano) escrevendo na lousa



Fonte: arquivo pessoal - Credito Eric Alencar – novembro de 2022

No terceiro momento, foi realizada a divisão das tarefas avaliativas dos alunos que ficou da seguinte forma: 1º aninho – desenhar os peixes que apareceram nas narrativas; 2º aninho – desenhar os animais; 3º aninho – desenhar aves; 4º aninho – tipos de festas, 5º aninho – os objetos e personagens. No desenvolvimento desta atividade pedagógica, foi de fundamental importância a criatividade de cada turma e de cada aluno(a) com vistas a lograr o êxito planejado. Salientamos a importância de os alunos(as) ir a campo para ouvirem os anciãos da comunidade com vistas a aprofundar a compreensão das narrativas e assim aperfeiçoar os desenhos e os textos. Para os 5º aninho foi designado a escrita de um pequeno texto com as palavras que compõem nomes de objetos e personagens, que estão impressos nas páginas seguintes deste livro.

Figura 4 - Exposição na lousa dos temas para cada grupo de alunos



Fonte: arquivo pessoal- Credito Eric Alencar – novembro de 2022

No dia seguinte, planejamos a apresentação pelos alunos aos pais e a comunidade em geral. No entanto, por conta da dinâmica interna da comunidade com seus afazeres diários, mudamos as atividades planejadas de modo a contemplar a exposição entre as turmas (1.º, 2.º, 3.º, 4.º e 5.º ano). Esta exposição contou com a participação do ancião Maximiano *Liewieni* que fez inúmeras observações, sempre em língua Baniwa. Sorteamos a sequência das apresentações para iniciar a exposição de temas sob a responsabilidade de cada turma. É importante salientar que a criatividade das crianças foi extrema: fizeram desenhos, uns levaram arco e flecha, apareceu uma ave de estimação bacurau, dobradura de papel,

cada aluno com auxílio do professor foi até a frente dos demais no microfone para apresentar o seu trabalho, falando do desenho, nome, características, onde encontra e lendo o texto produzido.

Figura 5 - Foto do pesquisador recebendo de um aluno 2.º dobradura de uma canoa



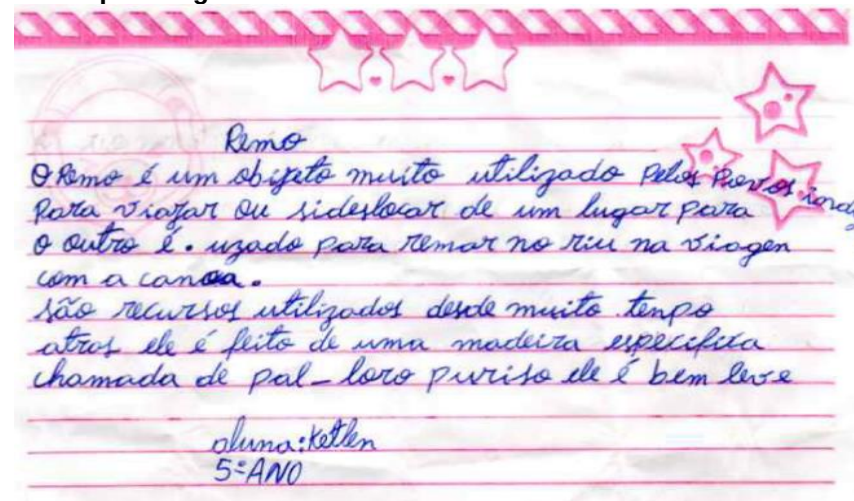
Fonte: arquivo pessoal - Credito Eric Alencar, novembro de 2022

Figura 6 - Foto dos alunos 3.º ano apresentando os seus trabalhos



Fonte: arquivo pessoal - Credito Eric Alencar, novembro de 2022

Figura 7 - Foto de texto elaborado por aluna do 5.º ano, Escola Municipal Indígena Jerusalém



Fonte: arquivo pessoal, novembro 2022.

Figura 8 - Foto: arco e flexa produzidos por aluna do 5.º ano Escola Municipal Indígena Jerusalém



Fonte: arquivo pessoal- Credito Eric Alencar, novembro de 2022

Figura 9: Foto pesquisador e alunos do 3.º ano



Fonte: arquivo pessoal- Credito Eric Alencar, novembro de 2022

Figura 10 - Foto: desenhos dos alunos do 1.º ano



Fonte: arquivo pessoal-Credito Eric Alencar, novembro de 2022

Finalizadas as apresentações o ancião Maximiano *Liedawieni* foi convidado para fazer sua avaliação das atividades pedagógicas. Em sua fala, ele destacou a criatividade dos alunos no desenvolvimento das suas tarefas. Destacou também a atenção demonstrada por eles durante as narrativas míticas acima citadas. Falou do quão feliz estava por ter sido convidado a participar e agradeceu pela atenção e participação dos alunos e professores. Por fim, os professores de cada turma também se manifestaram, explicitando suas impressões e avaliações altamente positivas das atividades pedagógicas desenvolvidas. Agradeceram ao ancião pela disponibilidade e

participação, cuja presença significou uma abertura de mentes por parte de todos os atores envolvidos no sentido de valorizar aspectos fundantes da cultura Baniwa. Expressaram o desejo de ver cada vez mais os anciãos se fazendo presentes na ambiência escolar com vistas a reconhecer, valorizar e propagar a sabedoria milenar/ancestral de cada povo indígena.

Figura 11 - Foto: Pesquisador e ancião Maximiano Liedawieni



Fonte: arquivo pessoal -Credito Eric Alencar, novembro de 2022

Figura 12 - Foto: Professora Marlene avaliando as atividades realizadas



Fonte: arquivo pessoal - Credito Eric Alencar, novembro de 2022

Nas páginas a seguir deste livro foram retratadas 6 (seis) narrativas de mitos do povo Baniwa, que foram contadas na perspectiva dos anciãos Consultores Baniwa liedawieni Maximiano, Graciliano, Roberto, Valentin. O intuito destas narrativas consiste em estimular junto à comunidade escolar e educativa, novos temas de pesquisa, a partir do levantamento de personagens, tempo, local, marcadores de tempo, animais, peixes, plantas, anfíbios, artefatos, artesanatos, lugares sagrados, músicas, pinturas que aparecem nas narrativas. Ressaltando sempre o atendimento das problemáticas comunitária, climática e escolar, resultando na produção de materiais pedagógicos disponibilizados às escolas indígenas.

Ikaitekaape: Vigico Juarez, Graciliano Paiva, Roberto Paiva, Maximiano.

Medzenika Ñapirikoli, Kaali e Dzawikhaitali.

Neeni pia pida apama inaro pedalia, Dzawikoape pida lipittana lhie apaita newiki, hitali linowa rhoa inaro. Dzawikoape pida keroate, matsite newiki, linoaka naawa nha roketsiena rhoa liino, lirimattanai tsakha, piketemi nanakhitteana rhoa inaro, linoaka lhiye rokitsini piketemite lipitana Pakalinoma. Liapimi iyo pida lidenhika waalo, deepinami ikoami likoa pietaliko liphiaka waalo, haamena pida liino himaka lirhio: - inonaa nhimaka pirhio, piphiaka liapimi lhia noketsinda. Keroa pida rhoa, rirhaka potsome liodza waalo,

Figura 13 – flauta waalo



Fonte: aluno Michel da Silva, 2º ano, escola indígena Pe. Ezequiel, 2022.

Narradores: Vigico Juarez, Graciliano Paiva, Roberto Paiva, Maximiano.

Narrativa 1

Nascimento do Deus Heróis: Ñapirikoli, Kaali e Dzawikhaitali.

No princípio, o mundo menor sendo dominado pelo ódio, pela vingança por parte de um ser ancestral chamado “Dzawikoape” muito ruim, que para preparar o mundo para nova geração “walimani”, participar do nascimento da humanidade, acolher e enviar aos seus respectivos territórios ancestrais, nascem os três Deus heróis.

No início do mundo havia uma senhora membro de um povo, que se casou com uma pessoa chamada Dzawikoape. O seu esposo era muito atrevido e mal, por isso matou seus cunhados um por um, até o último. Este último seria o pai ancestral de Ñapirikoli e de seus

rokokolha oni rikolhe, kokokoko pida khemaka linomawape riko Ihie waalo, kathinaka bokokoli wape. Doromena, rodia rowapiñeta: - khena phaka nopekoka liapimi Ihie noketsini. Rodokoña kamarraita rorokowa oni rhe, rodokoña kalhe lhiwali, neeni litamokawa dzodzo ketolette, Koekaniri ikaphiwidami,

Figura 14 – peixe agulha



Eloize Paiva Ezequiel

Fonte: Eloize Paiva, 2º ano Escola Indígena
Pe. Ezequiel, 2022

romatha ripakani, liwatsaka tsobooo rodza, rodia ronikowa rodenhi rokamaxoopani waixomaka, rokomaliale iyo, rodia tsenaka oni riko lhe, pokoalhema phatsa litamokawa Ihie dzodzo, rokamakani kalakalakala, lidia tsenaka likapowa liapi tsenakha. Ikatsa rokadaka madaliyawape riko Ihie liapimi, dzeema yekhe, ropedzata

Figura 15 – peixe agulha



Fonte: Mirian, 1º ano, escola indígena Jerusalém
2022

dois irmãos, chamado *Pakalinoma*. Com o osso da perna deste último cunhado, o *Dzawikoape* fez a flauta *waalo*, a partir de então sempre ao entardecer deitava com a sua esposa na rede e tocava a flauta para celebrar a sua vitória. A esposa o vendo fazer isso, disse: - muito triste ouço você tocar esta flauta feita de osso do meu finado irmão.

Um dia estando com muita raiva ela pegou a flauta e jogou em direção ao rio. Durante o arremesso a flauta fez um barulho “kokokoko” dando origem a coruja. Passados alguns momentos, ela pensou: - foi muito triste o que fiz com o osso do meu finado irmão e jogá-lo no rio. Em seguida, ela acendeu turi (*Kamarraita*) no fogo e desceu até o rio, chegando lá iluminou no local onde caiu o osso, e ele tinha se transformado em peixe agulha (“*oromã*” “*dzoodzo*”, “*koekaniri ikaphiwidami*”). O peixe agulha se encontra nos lagos, é da cor cinza, da cor de osso e é um peixe solitário, ela

rokamere riko, rometata karoda nha rokoiyani, ttidze iika, napeko liko rokadaka lhie roketsini yapimi. Madalidaa iphomitte, halewakalhe khemaka “thoo”, “thoo”, “thoo”, medzenika nha, khedza pida natawiñaka, ikatsa khemamika rokamere riko, kalakalakala. Ikatsa roñaka tsheto nako, makodawana, hamaka nha, ikatsa pida lhimaka lhie roiniri: - koakatsa nha khemamiri? – hirinai pawada nhara, iñali nha nokoyani pida rhoepakani. Ikatsa ñamedzoka lhiepaka lhie roiniri. Khemade tsenakha pida nha, roñadee tshelele tshettonako, hama khemamika nha. Madalidaa nako narokokawa hipai rikole, nadzekatakakawa doopowa, madalidaperi, ikatsa pida Ñapirikoli, Kaali nhethe Dzawikhaitali, ikatsa nanhikawa natsianhiwa panttiriko.

Figura 16 – Deus herói Kaali



Fonte: Amanda, 5º ano, Escola indígena Jerusalém, 2022

Figura 17 – Deus Ñapirikoli



Fonte: Raquel, 4º ano, escola Indígena Jerusalém, 2022.

queria pegar com a mão e ele pulava escapulindo, novamente ela tentou a mesma coisa, mas não conseguiu. Ao ver isso, ela voltou à sua casa e pegou um novelo de tucum¹ (*rokomaliale*) e fez o puçá², voltou novamente lá, ele estava um pouco abaixo boiando, meteu o puçá e conseguiu capturá-lo, *kalakala*, imediatamente o peixe se transformou em osso novamente.

Antigamente se guardava as sementes de tabaco (*Dzeema*) para plantio em cima do fogo, na qual a esposa do *Dzawikoape* pegou uma flor seca, quebrou para pegar as sementes e colocou-as nos três furos do osso, em seguida os guardou numa cesta (*Kamere*) onde estavam as cuias secas, em cima do fogo, lá guardou o osso por três dias. No terceiro dia na madrugada ouvia-se um barulho na cesta “thoo”, “thoo”, “thoo”, das sementes dentro do osso tinham nascido os três Deus

¹ Fibra da palmeira tucunzeiro

² Um petrecho de pesca, tecido com a fibra de tucunzeiro em forma de aro.

Kadzo nattawiñakawa manhekaperi, kattopikakheperi, naade pida nakoïro inai keniki rikolhe, doopo nakhitte,

Figura 18 – calango



Fonte: Emerson, 2º ano, Escola Indígena Jerusalém, 2022
napadamakawa, apawali naaka tsereketete nakhite,

Figura 19 – pica-pau



Fonte: Renato 3º ano, escola Indígena Jerusalém, 2022

heróis e eles começaram a fazer o barulho “kalakalala”.

“O que está fazendo esse barulho”, disse a senhora, “acho que são os ratos que estão roendo minhas cuias”. Ela batia “tsele” na cesta e eles paravam de fazer barulho. O marido estava desconfiado e sempre que eles faziam barulho, ela batia na cesta para pararem. Após três dias eles desceram ao chão, em forma de calango: um maior, outro médio e outro pequenininho. Eles eram: Ñapirikoli, Kaali e Dzawikhaitali, e ficaram rastejando dentro da casa.

Assim cresciam esses seres sapecas, espertos e brincalhões. Quando ela ia para roça, eles se transformavam em calango e seguiam a tia para roça, podiam se transformar em qualquer coisa. Quando se transformaram em pica-pau “tsereketete”, iam nos caules das árvores, acompanhando a tia. Na volta para a casa, ela chegou e disse para o marido: “Olha

naakawa haiko nai nako roinai rhoa nakoiro. Apawali pida roako roiniri irhio: - noketaka nhaha kepireni, pida roako. – pittawiñeta wapirawa nha pida lhiepaka. Madalidaa iphomite oopina pida nattawiñakanhe, ñametsa pida rotaitaka rodawakana roiniri yodza. Rodiakadzawa keniki rikHITE, roinaika madalida yenipettipe. – kalhe piokette nha yenipettipe? pida liako lhie roiniri. – noketaka nha inipo liko noakadzawa keniki riko, mhaniri peri, manaliperi pawada pida rhoepakani. – matsia, pida lhiepakano, pitawiñetanha nopiritakalhewa. Metsa lianhekatsa pawada lhie roiniri. Apawali hekoapi naweri yako: - nodenhika irhio mawipi, yanhi karo yoko nha dopo. Lhitaka nha malimali lidenhika mawipi nakoami nha madalida yenipettipe, whitti peri pida yokoka, nakoka nha poopu. Pida liako: - ya yoma yoko dopo linomapiRhe. – warha pida liako napheri, ikatsa nakawa nha madalida yenipettipe. Ikatsa lipadamaka hiwewa lhie nawheri, lia karo tha pida liñanha. Nakapaka pida ni nha yenipettipe: - nialittaha makane, pida nako, ikatsa nakokani “tta” lhinakoliko, nadia pantirikolhe.

achei esses três filhotes de pica-pau”. “Crie como nossos bichos de estimação”, respondeu o marido. Em três dias, haviam crescido demais, não dava mais para esconder do marido mal. De volta da roça, chegou em casa com três meninos sapecas, o marido perguntou: “Onde encontrou os meninos?”, “achei na ida para roça, são órfãos e estavam perdidos na mata”, disse a mulher. “Muito bem, melhor cuidar deles para serem meus servos”, ele respondeu. O marido estava desconfiado dos meninos. Em um belo dia, o tio avô, ao mesmo tempo inimigo dos seus pais, disse, “vou fazer pequenas zarabattana para vocês flecharem calango no quintal”. Então, ele pegou um cipó (*malimali*) e fez uma zarabattana para cada um, eles eram tão bons na pontaria que flechavam até as moscas. Então, disse o padrasto “vão flechar calangos no quintal, andem por aí”. “Vamos”, o irmão

Figura 20 – jacuruaru ou teiú



Fonte: Bruna, 2º ano, Escola Indígena Jerusalém, 2022

Naaka nakapa pedadia: - oopi yoko? Pida liako. – opiaka pida nhepakani. – matsia iino ikapa nottoidani pida liako. – hao pida nhepakani. Nakapakhe ttoida, nakapa nakapitsire hipadami, Ihinakoliko, ikatsa napedzataphaka Ihiewawa “tta”- ai, ai, ai, ai pida Ihiemathaka pedalia, kaiwidera. Ikatsa kathinaka kaidali phenako liko.

Apawali hekoapi liowhaka padanhette, ikatsa naranhikawa nha poopu likalhewhe idalipa, ikatsa nha yenipettipe nako nha, pakhaa pida nadenhika, apaita yokoka Ihiewe nako tta, ikatsa keroaka pedalia: - kadzomi khethe hia, noinoka haniri pida liako,

mais velho disse. “Vamos”, responderam os dois.

Assim, lá foram os três pequenos meninos, enquanto isso arroteou um grande jacuruaru que seria o padrasto transformado, que queria comê-los. Os meninos avistaram e disseram “lá está um grandão”. Aproximaram e flecharam no ouvido do jacuruaru “tta” e assim os três meninos voltaram. Ao chegar em casa o velho disse “Foram lá flechar?”, “sim fomos”, responderam eles. “Venham ver piolho em mim?” Disse às crianças. “Tudo bem, vamos lá ver piolho dele”, decidiram os meninos. Durante a revirada do cabelo viram a ponta da flecha dentro do ouvido do homem, então apertaram para ela entrar mais ainda, empurrando com dedo “tta”. “Ai, ai, ai, está doendo”, disse o velho. Hoje essas são as dores e tumores no ouvido.

No outro dia estava sentado na frente da morada, as moscas chegavam a rodear e

manhekaka hia. Liniwaka nha yenipettipe lipeko anada liko, ikatsa littodaka nha tsau, tsau, tsau,

Figura 21 – padraço pilando os meninos



Fonte: Josué Lopes, pré II, escola indígena Pe. Ezequiel, 2022

ikatsa napadamaka dirowa, neroka anada inomapi. Littaita littodaka nha, liwako anada lidee lipeko oni rikolhe: - pandza dekha pida liako, oopi noinoa nha manhekaperiaka. Lioka lipana likolhe, lhima oñairhe khemamika, nattopikaka oni riko, tho, tho, tho. Liwapiñeta pedalia: - kaphatsa ñameka maliomeka nha? Ñame doromeka pheritti iwako lidee anada oñaitte, piketemite iwako pattodaxoop, naaka panttirikolhe: - nialihi waanadale whewhe pida nako. Nakada tti. – matsia, aametsa ikada niara, pida lhiepakana. Kadzo pida keroaka nakhoette pedalia.

sobrevoar o pênis, e os meninos com a pequena zarabatana que eles tinham, flechavam as moscas em fileiras com a flecha. Nesta flechada um acertou o saco do velho “tta”. “Por isso que matei o pai de vocês, por serem bagunceiros e moleques”, disse o velho. Depois ele recolheu os três meninos e os colocou no pilão e começou a pilar *tsau, tsau, tsau*, eles se transformaram em pequenos grilos pendurados na beira do pilão e o velho continuou pilando. Quando terminou de pilar colocou no ombro o pilão e levou até o rio e jogou eles na água, o velho feliz de ter matado os três meninos sapecas disse “Agora sim, ninguém mais vai me perturbar”. Ao chegar na moradia, ele ouviu um barulho em direção ao porto, crianças tomando banho de rio, fazendo barulho na água “*tho,tho,tho,tho*”. O velho se perguntou “Será que não morreram?”. Não demorou muito o irmão mais velho colocou o pilão no ombro e o irmão mais novo carregando

Apawali hekoapi mekaliako: - ya iketsinda nhimaitaka keniki. – matsia pida nhepakani. Inipo liko nattakhaka nattofikawa dokoli inana, madalida tawalhe nhetaka, namotto limakale riko, neeni pida liako pedalia: - hia yenipettipe khedzakoperittoa idokoña watsa pamodzoa lhie wakapire, nhwa watsa idokoña linomapi inoaliko. – matsia kadzo watsa wadenhika. Nakhedzapita pida nhemaitaka, nawadzaka napedzata nha dokoli hipada, nadia liodza lhie pedalia panttirikolhe. Likhedzapita pida lhimaitaka amaka, likapokoita linomapi, ikatsa ttidze imakena ttittittitti, lipamodzoaka ttidze, likaka “ttoo”, pida liako pedalia: - matsiami lirrhi, oopi niaka, tsenakha likakawa “ttoo”, - matsiami lirrhi, kanakai apaite tsa, doromepha likaka tsenaka “ttoo”, pida nakakawa nha dokoli, - pandzadekha, ikatsa piketemika.

Figura 22 – Queima da roça



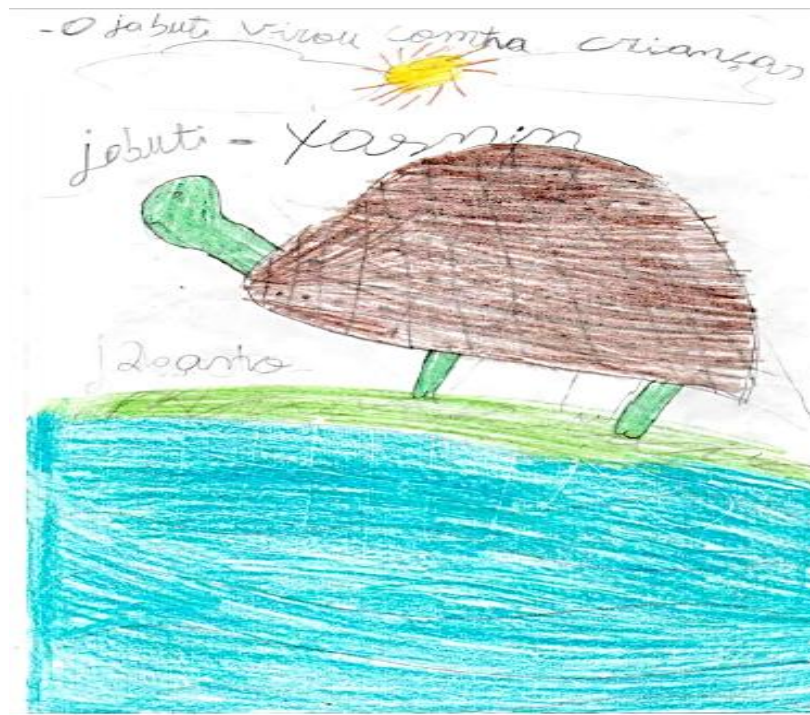
Fonte: Eloize, 2º ano, escola indígena Pe. Ezequiel, 2022

o pilar, vinham subindo do porto e quando chegaram em casa disseram “Está aqui nosso pilão, titio” e o deixaram no chão: “tti”. O tio deles respondeu “Tudo bem, deixa aí mesmo”. Dessa forma, a raiva e vontade de matar os meninos foi crescendo, pois o velho indeciso, sabia que eram algo relacionando aos seus inimigos. Outra vez convidou os meninos para ajudar na queimada. Disse “Vão me ajudar a queimar a roça!”, “Tudo bem”, responderam, “nós vamos ajudar o senhor a queimar”. No caminho cada um cortou um pedaço de caule de Ambaubeira para brincarem. Chegando na derrubada o tio-padrasto disse “Vocês crianças vão tocar fogo no meio da roça, como sou velho vou arrodar a roça tocando fogo devagarinho”. “Tudo bem vamos fazer isso”, disseram.

Eles entraram no meio da derrubada tacaram fogo e cada um enfiou os três pedaços de caule da Ambaubeira no roçado e voltaram para casa. A ideia do velho era tocar fogo

Littaita, lidia lipana likolhe, ikatsa noada pida nha yenipettipe nadiakadzawa nakapokoitaka lirhoa lhie itsida inipo liko, liphoetakamiwa, lidiakadzawa pida likapa itsida iphoetakakawa, pida liako: - phia midzami, ayaha.

Figura 23 – jabuti



Fonte: Yasmim, 2º ano, escola indígena Jerusalém, 2022

Lhipa itsida likokolha haiko makane ikhoete “ttoo”, lidia likapokowa lhie itsida lidia litoda pedalia ikoda nako “ttoo”, ikatsa lhiwakawa liroami hipai riko, imali thewakaka pakoda liko pha newikinai, liapowami lhie itsida. Lhiniko lidia limottowa lipana likolhe,

arrodeando a roça e os meninos morreriam queimados. O velho acelerou a queimada até o início da queima, ficou esperando a roça queimar, no meio do fogo alto “ttittittitti” um caule da Ambaubeira estourou “ttoo”. O velho disse bem feito esse é o primeiro já morreu, nem demorou o segundo barulho “ttoo”, bem feito esse é o segundo, nem demorou o terceiro barulho “ttoo”, pronto este é o último, agora sim morreram todos. Na volta os meninos acharam um jabuti atravessando o caminho, pegaram o jabuti viraram o animal de peito para cima, lá o jabuti ficou se esperneando. Pelo caminho de volta, o velho se arrependeu de ter matado os meninos e disse “Poxa! porque matei aqueles meninos?!”. Lá no meio do caminho achou o jabuti se esperneando, no meio daquele clima que estava disse “Você também neste momento anda por aqui?” Pegou o animal e jogou contra a árvore “ttoo” e o jabuti de volta se chocou contra o peito do

ikatsa Ihimaka khemamika napitaka oñairhe nha yenipettipe, pida liako: - kaphatsa pandza nhakani? Ñame noada maliomeka nha? Likoa pietaliko, kaidali idaki riko. Nadia kena pida nenhikowa, nakapa pedalia ikoamikawa: - koameka phiera whewhe? – kadzokha nodenhika noikhettewa, nokokolhaka itsida haiko ikhoette, lidia litoda nokoda nako, kaiwika noanhe phiome. – wakaitheni poni phia, ñamekaro pianhi phipanhi. Kadzo pida walhipapeena nha, ñametsa koame lidenhika nha, nadia kena pida naama nhaniri ikoad, ñame nakadaka nakoiro roawakatsa.

Apawali hekoapi rhoa nakoiro yaka ikapa nha roketsiena, rona roiniri iñaka nha ttiroli, ropodalewa nalhio nha roketsiena. Liwadzakakena, ikatsa nakeena, pida roako nalhio: - aametsa watsa yema, iwapa wha, yame watsa yakawa wainai, manhekakanhedetsa hia, ñame watsa watani ikoaka. Nhaniri kana likettataka pakhame Ihie iita, pida naako: - watha wakapa pakhameka Ihie iita. ikatsa namatsietaka nha ttiroli madalida poko iita liko. – likhoeni watsa waaka inai nenide wapowawa. Oopi nawa, Ñapirikoli liema pedzada pinaima lhipa, lidia likada dzamema limaraka Ihie oni, pamodzoa imaraka kamoi hiewali nerhe, pamodzoa imaraka kamoi imotoli nerhe, napamodzoaka littoda pinaima, littodaka naawa “tshoo, tshoo”, pedalia yakomaiwa, nakoiro napidza nha dzamhepa limherenai nhawa pamodzoa, litsitameta pida kamoi, ikatsa pida liako likoiro irhio: - koadzoitsa yakaka nha piketsiena? – yakattoa pida roepakani. Likada pida Ihiekowa kamoi, deepinami pida, pandza nakawa, litatha tsenakha rhoa likoiro: - koadzoidza nha piketsiena? – ñame ttoa nerheka, rhoepakani. – ñametsa koaka waiñali pida roako, ñame koawada phakatsa

velho “ttoo”, o velho caiu desmaiado no chão com o impacto. Por isso, o fundo no peito do ser humano, visível no homem é o local onde o casco de jabuti atingiu.

Ele foi embora caminhando, chegando na aldeia ouviu barulho de gente tomando banho de rio, gritando, falando, brincando e rindo. Será que são eles, pensou o velho, acho que são eles que estão lá afirmou. Pensei que tinha matado eles. Com o corpo dolorido, o velho chegou na sua casa e pôs se a deitar na rede, gemendo de dor. Quando saíram do banho ao entrar viram o velho deitado na rede e perguntaram “O que você tem titio?”. “O jabuti se chocou no meio peito e estou todo dolorido”, respondeu. Então, as crianças disseram “Falamos para o senhor não inventar as coisas. Não era para o senhor jogar o jabuti contra a árvore. Isso não se faz”. Eles ficaram jovens grandes e fortes, então começaram a pensar

hia, itsaletaka mitha waiñawa pida roako rhoa nakoïro. – matsia pida naako, waatha wakapa koadzo ketsa yakaka nha piketsiena. Napadamawa tsitsirowa, ikatsa nheraka wadana nako, naakakena dzenoni pida nako: - nalihi piketsiena! Nalitaha paana piketsiena! – ñame pakapa noketsiena neeni pida roepaka rhoa nakoïro, makadatsa kaakoka hia. Ikatsa nhetaka idzaapa, waapa dzoperi inaka, nhetaka matsiadali itataka, nakakolhaka naikalhe nha newikinai, he, he, he khemaka nha lhiekhe. – ikapa phitsi pida nako nha newikinai, nhekotha pida liphomite nainoakaroni, ñame nataitakani.

Figura 24 – surgimento da cutia



Fonte: Diego, 5º ano, escola indígena Pe. Ezequiel, 2022

Nakakolha idzaapa inaka iraidali, tsokho he,he,he, - nialihi phitsi, nheko liphomite naña khomeni, imali ñameka pakapa phitsi iraithe hekoapi riko. Nadia narokowa: - atsa

em vingar a morte do pai deles. Eles também não deixavam a tia avó deles sozinha.

Certo dia, a tia deles resolveu visitar os familiares e mandou o esposo preparar as ofertas, os cumatá (*ttirolí*) para presentear os parentes. Quando o esposo terminou de fabricar os artesanatos, ela disse para os três “Vocês vão ficar aqui em casa, primeiro que são muitos bagunceiros e segundo que não cabe mais gente em nossa canoa”. O padraсто encheu a canoa de artesanato, da polpa até a proa. E disse para os jovens “Não tem vagas para vocês”. “Está bem, vamos ver se realmente está lotado a canoa”, disse Ñapirikoli. Quando chegaram na canoa, os três arrumaram em três blocos os artesanatos na canoa disseram “A canoa não está cheia, nós também vamos com vocês”.

O Ñapirikoli na proa, dividiu o rio em duas vias, uma via descendo para baixo e a outra via descendo para cima, e com bastão

nha piketsiena, pia pioma nainai walethewa. – yakha yoma kophe, koayo mitha noa nooma pethe, pida roako rhoa nakoio. – matsia, warha wainoa kophe rolhio, naa pida naita iñawapo, Ñapirikoli tooda iyo liwapaka nha kophe, paana nawietaka lirhio, madaliwali tsa likamaka, nainoa pida nha taali,

Figura 25 – aracu pintado



Fonte: Anne, 1º ano, escola indígena Jerusalém, 2022

Figura 26 – aracu



Fonte: Guilherme, pré I, escola indígena Jerusalém 2022

pinaima ele enfiava no meio de duas vias e inclinava para sua direção e assim iam embora, e não deixava o sol avançar. O velho estava na polpa pilotando, a madраста no meio da canoa junto com os dois irmãos. Durante a viagem o Ñapirikoli perguntou “Falta quanto tempo para chegar ao destino tia?”. “Nada, falta muito” disse a madраста.

Eles continuaram a viagem, o sol correu, bem de tardinha, ele perguntou novamente “Quanto tempo falta para chegar ao destino tia?”. “Falta muito tempo ainda”. Não temos mais o que comer, vocês não servem para nada, nem pescam e estamos com fome, disse a madраста. Tudo bem vamos ver quanto falta a distância disse Ñapirikoli, se transformaram em passarinho *Tsitsiro* e subiram na árvore *wadana*, quando chegaram no topo disseram: “Estão aqui seus parentes, um grupo está aqui, outros grupos estão ali, outros grupos estão acolá.”. “Não tenho parentes aí”, disse a

Figura 27 – pacu



Fonte: Jeremias, 1º ano, escola indígena Jerusalém, 2022

pakoa pida namitteká, deephitte namitteká, pidzomepinako pida nako: - warhena piawa pioma walhio pethe. Naketata pida rolhio phiome nha kophe, tseeto tiki pida tsodalitsa, - warhena pia, akanhetsa watsa piawa, likañataka rolhio. – matsia pida roako, aametsawatsa hia, manhekakanhedeetsa hia. – matsia wawapena watsa phia.

madrasta. “Estão falando à toa”. Lá tiraram a fruta do *idzaapa*, parece *waapa*, pegaram a fruta madura de cor preta e jogaram para direção de uma roça de um grupo de pessoas, as sementes secas dentro faziam barulhos, *he,he,he*, surgindo a cutia preta. “Olha a cutia”, disseram as pessoas, correram atrás e não conseguiram capturar, depois pegaram a fruta de cor vermelha e jogaram para outra direção dos outros grupos de povos, *tsoko, he, he, he*. “Olha a cutia”, as pessoas correram atrás e cacetaram a cutia vermelha, por isso não existe cutia vermelha no mundo.

Desceram daquela árvore e disseram para a madrasta “Seus parentes estão lá, vai procurar beiju para nos alimentarmos”. A mulher respondeu “Vão matar peixe, para trocar com eles, como vamos trocar beiju se não temos nada”. “Tudo bem, vamos matar peixe para ela”, disseram os irmãos. Eles foram num igarapé, cercaram com *pari*, e *Ñapirikoli*

Figura 28 – vovó carregando aturazinho



Fonte: Viviane, Pré II, escola indígena Pe. Ezequiel, 2022

Rowako pida tseeto tiki, opi roawa, hamiña pida, roakadzawa rotodaka roipawa, rhiwawa, napathena pida nhaka mitsi, kadzotsoeri, ikatsa napowamika neritsiwaire, nanheni tsa pida, nakawa rophomitte, naaka nakapa roidzamika rowhawa: - koameka phiera? – ikapa kadanatsa pedaliamika nhua, iketataka nolhio whore nha nodeekale,

com puçá, *tooda*, esperando peixe, os dois irmãos começaram a espantar os peixes da cabeceira do igarapé, assim iam capturando, três vezes capturaram muito aracú, um moqueal cheio. Moquearam os peixes no fogo a noite inteira e bem cedo disseram “Agora sim, vai trocar o beiju para nós, tia”. Ele encheu um atura pequeninho. “Agora vai, disse, nesta direção”, apontou *Ñapirikoli*. “Tudo bem, estou indo, vocês ficam, não vão comigo, são muitos bagunceiros”, falou a tia. “Tudo bem, não vamos com a senhora, vamos esperar aqui”.

A tia foi embora com aturazinho³ na costa, na ida ela tropeçou e caiu no chão, o *Ñapirikoli* adivinhou que ela tinha caído no chão, os moqueados se espalharam em um grande círculo e se multiplicaram. Rapidamente, ela começou a colocar novamente os peixes no cesto, mas restou

³ Pequeno cesto feito de cipó titica, utilizado para colheita da mandioca na roça.

notodaka nhoipawa. – wakaitheni poni phia, inoakarotsa piakawa. Naketataka tsenakha rotshetoni, - pandza dekha warheena piawa, ikatsa watsa wawapaka phia. – aametsa watsa yema, yame koadá hia. Pidzomekena lino, nakapokokawa hitsa (hipole peri, hewa nakoda), nakawa rophomitte,

Figura 29 – pássaro traupídeos (hiitsa)



Fonte: Lucineia, 5º ano, Escola Indígena Pe. Ezequiel, 2022

figura 30 – pássaro traupídeo (hiitsa)



Fonte: Jessica, 3º ano, escola indígena Jerusalém, 2022

naaka ronako neroka rotsetoni nako, madalidaperi, romottoina pida naikalhe nha roketsiena, ikatsa nanoka nakoadata nha roeronai, ikatsa nakapaka nha ropira: - ikapa matsiaperi noada ropira rhoa wakoiro, koameperi nha pipira? Pida nako, naamatha nhepaka nha, naara pida nawa, nhewawa, naama tsenaka nhepaka nha, naara tsenakha nawa, pida naako nha nhaniri nai: - madenhitsa nhara ropira rhoa

muito moqueado espalhado, então os irmãos foram atrás da tia, chegando lá viram ela chorando, e disseram “O que aconteceu?”. A tia respondeu “Percebem que eu já sou idosa, sem força para carregar peso, ainda me mandam carregar este tanto de peso, tropecei e caí”. “Te alertamos, tome cuidado na ida, avisamos para a senhora, vamos ajudar a encher a cesta”, disseram os meninos. A partir do espalhamento de moqueado surgiu o *neeritsiwaire*. Encheram novamente a cesta e disseram “Agora sim, pode ir. Nós vamos ficar aqui esperando”. “Podem ficar, vocês não prestam”, disse a tia. Estava amanhecendo, a tia estava saindo para a comunidade, e os jovens se transformaram em três passarinhos: *Hitsa* (cor verde e peito amarelo) e foram atrás dela, chegando lá pousaram na cesta.

Quando a tia estava saindo da comunidade vieram ao encontro dela, as suas sobrinhas, disseram “Veja os passarinhos da

ikoiro. Panda pida nadeeka nha inapeda awakada likolhe, ikatsa napadamaka matsiaperi walhipapenai, ikatsa nakenipetakanha, ikatsa likeñoaka kewedanika nha walhipapenai. Nadia namotto nha inapeda makodawanaa, kapaimanika pida nha. Ikatsa naaka rolhio pakhame amoko, rodia romottowa nemali nerhe. – pha whoreka nha piketsiena? – ikapheni poni koadzoka nha hia matsiperimi, - ñame wakapa pinai, watathakatsa whema. Halekena pida, naaka tsenaka, dorome litathaka tsenakha Ñapirikoli: - koadzoitsa nha piketsiena? – yaakaa toa pida rhoepakani. Kadzotsa naatsa nakawa dzakale riko: - yaakaa toa poni piako, tsometsa noada, pida liako Ñapirikoli. Ikatsa nheta nha nadekale, deepi pida napodaletakaro, halettoa, nakawa Maweno ikalhe, naaka nheta limawenoitale, nainoakaro nha nheponida. Naaka likalhe pida naako: - waamaka pimawenoitale. Liika neroka nha maweno haledali imana, hipoledali imana, kettoledali, nhette iraidali, ikatsa liaka nalhio haledali imana dokolitaa, inipo pamodzoa naako: - koame pandza padenhika? Warha wawa wakapa. Natakha pida madalida poko ttiña, ikatsa nawaka nakapa, pikoo, kho,kho,kho, dzamolito nakapokokawa nhaka ttiña poko, imali haleka nanoro nha dzamolito, ttidze himaitakaromi.

nossa tia, são muitos bonitos, que passarinhos são tia?”. “São passarinhos feios”, disse a tia. As sobrinhas se aproximaram dos passarinhos e falaram “Entrega para nós esses passarinhos, são muitos bonitos”. Queriam pegá-los, voaram e caíam no chão, queriam pegar, voavam e caíam no chão novamente. Então, os pais delas falaram “Não espantem os passarinhos da tia de vocês”. No entanto, as mulheres foram atrás dos passarinhos, e eles voavam em direção diferente mata adentro, dentro da mata se transformaram em belos jovens para as mulheres namoraram com elas. Assim, surgiu a gravidez na juventude. As mulheres voltaram em silêncio da mata, com vergonha. Ofereceram beiju para a tia em um cesto (*bati*) cheio, depois ela voltou ao local onde estavam pernoitando.

A tia chegou, e eles perguntaram “E aí, vó, a senhora já voltou? Seus parentes são numerosos?”. Então ela respondeu “Vocês

Figura 31 – porco caititu



Fonte: Eloize, 2º ano, Escola Indígena Pe. Ezequiel 2022

Figura 32 – porco do mato



Fonte: Shuelen, 2º ano, escola indígena Jerusalém, 2022

Nadia tsenakha Maweno ipana likolhe, limaka pida lirhoawa, inoatsa nhera apaita mawenoitale, nakada liapowamiriko lhie, naderi nakeñoa. Inipo pamodzoa tsenakha nawaka nakapa. Pida liako limhereri irhio: - kada nowa wakapa pinako? Wakapa matsiakatsa. Ikatsa liwaka litakha limhereri piko, dzopha pida lirhakawa likenanami eeno nakolhe, pamodzoa liwawa irhio litakhaka, ikatsa lhiraka lixapi nakhite, kadzo liroitaka tsenakha. – koame pakapa? – matsiatsa pida lhiepaka lipheri. – pandza phiamawa. Litakha pida piko lipheri, kadzotsenakha pamodzoa litakhakani, lhiira

viram quantos são meus parentes, seus feios”. “Não vimos, vó, por isso que estamos perguntando”. Amanheceu continuaram novamente a viagem. “Quanto falta?” dizia o Ñapirikoli para sua avó. “Falta muito”, respondia, continuaram novamente a viagem, até que chegaram na comunidade. Então, os sobrinhos disseram “A senhora disse que era muito longe, é bem aqui perto”. Após eles tiraram os artesanatos da canoa pois à noite ia ser o dabucuri *podali*, durante o dia os três heróis foram até o Maweno para pedir *mawenoitale* “Nós estamos querendo isso!” E apontaram para duas foices penduradas lá cima no telhado, uma tinha a cor branca com a fiagem verde e a outra de cor cinza de fiagem vermelho, pediram do Maweno, ele deu a de cor branca de fiagem verde *dookolita*, na volta no caminho se perguntaram “Será que isso funciona? Vamos experimentar?”. Cortaram três feixes de palha de caranã e o Ñapirikoli fez

likenadami eeno nakolhe, lidia Ihiraa lixapi nakhitte, liroaka tsenakha, nenika liapowami litakhakaromi pawawa iikaa.

Nadia nakawa tsenakha, napodaletakena pida, ikatsa Ñapirikoli hitaka mamite mare, lhita tsophame lhiwida lipeko napeko liko nha irapakape dzemdzemdzem pida lhiekonhika pantiriko, lhinimetakanha.

Figura 33 – pássaro jacu



Fonte: Mateus, 3º ano, escola indígena Jerusalém, 2022

Nhette lhita tsophame lhiwida lhie omawali namite,

o treino de cortar de longe, arremessando a faca, emitiu um raio e pegou fogo no feixe gritando *kho, kho, kho* surgindo desse modo o porco *Kaititu (Dzamolito)* com o sinal branco no pescoço, sinal da queima.

Ao ver o que aconteceu *Ñapirikoli* disse “Vamos voltar e pegar o outro! Não está funcionando”. Enquanto isso a festa de oferta (*podali*) já estava acontecendo. Quando chegaram com *Maweno* ele estava dormindo, entraram em silêncio e tiraram outro e substituíram com que ele tinha dado. Na volta disse para seu irmão “Deixa experimentar em você? Para ver se funciona?”, deixou o irmão na posição e fez o aceno de cortar *piko*, cortou o irmão na região abaixo do peito e soltou em direção ao céu, sumindo nas nuvens e ligando o tronco com o intestino (*Xapi*), ele veio puxando pelo intestino de volta até se grudar os dois troncos, disse “Está tudo bem?”, perguntou *Ñapirikoli*. “Está funcionando. Agora

Figura 34 – sucuri



Fonte: Jose, 1º ano, escola indígena Jerusalém, 2022

lipeko tsenakha naikalhe, dzokodzokoo lianhika napekoliko. Ikatsa liaka likoiro ikalhe pida liako: - oopi lioka hekoapi, noamaka watsa nhoniri ikoadá. Ametsa watsa hiya, noitaka watsa akhepa iyo, ñame watsa ikapaka, nhoatsa watsa ino imeta hia. Liita pida naika rhoa likoiro, nhethe nawheri. Ikatsa pida lirapaka Ihiamawa, lia liro nanako nha attine, nawatsaka komkomkom, meka inai litakhaka nhewida nha newikinai mawenoitale iyo, mekainai pida roako rhoa likoiro: - koakatsa pandza lidenhiri? Rometa tiki pida rokapa, mekainai nhatsaka litakhaka nhewida. Liwadzaka lia limeta likapa, mhewidadetsa, lhipa nhewida liroitakana, mepida lidenhika nhawa nha

é sua vez disse”, ao seu irmão. Fez a mesma coisa, um pedaço do tronco subiu ao céu e puxou de volta pelo intestino até se grudar novamente. “Agora sim, está tudo certo”.

Chegaram à festa, parte da oferta (*podale*) os moqueados estavam no canto da maloca. *Ñapirikoli* pegou o moqueado jacu tirou a cabeça e jogou para o centro da maloca *dzeemdzeem*, ele ficou correndo no salão e saiu, depois pegou moqueado de sucuri, tirou a cabeça e jogou no meio da festa ficou correndo *dzokodzoko*, estavam agoirando os festeiros, depois ele foi falar com a madrasta e disse “Agora chegou o dia, vingarei meu finado pai. Irá ouvir eu falar, quando eu dançar esse será o momento, portanto não olhará o que irá acontecer”. Ele tinha uma bacia de cerâmica (“*akhepa* “*bapá*”) de cozinhar com isso tampou a madrasta e o padrasto. Quando terminar eu mesmo venho abrir para vocês, disse *Ñapirikoli*. O *Ñapirikoli* começou a dançar junto

newikinai nadiaka neroakawa tsenakha, lidia liita tsenakha nha likanhekanai. Litakhaka tsenaka, lia limeta likapa, mhewidaketsa nha likanhekanai, pida liako: - ñame koame padenhika, kadzoina watsa hiya. Kadzo pia pida maliome ka nha likanhekanai Ihie Ñapirikoli.

com seus aliados, la foram encostar nos jacamim *attine*, se espantaram gritando: *komkomkom*, nesse momento ele acenou a foice e cortou as cabeças dos festeiros com *mawenoitale*, ao mesmo tempo a madrasta estava se perguntando “O que será que ele está fazendo?” Então, ela abriu uma brecha pequenininha na bacia e foram atingidos por *mawenoitale*. Quando terminou Ñapirikoli foi abrir a bacia e viu que estavam em pedaços, ele pegou a cabeça da tia e uniu com o tronco, então todas as pessoas se levantaram, ele fechou novamente eles dentro. Retornou a cortar em pedaços os inimigos, abriu para ver a madrasta e viu que a tinha atingido. Então disse “Não tem mais o que fazer, finalizamos aqui”. Assim morreram o padrasto e a tia do Ñapirikoli.

<i>Ikaittekaita:</i> Maximiano <i>Liedawieni</i> Medzenika Dzooli Maono iwanaka pida Ñapirikoli nhethe Mawirikoli nakhoepanitakaro. Meka pida Maono iako littonaibe irhio: neniwatsa linoka Ñapirikoli, manhekaittephatsa watsani, noaka watsa nodawa hiya liodza. Ikatsa likadaka nha paato liko, liitta matsia nha, liwako lidee lidawa nha inipo hiewali nerhe. Ñapirikoli yokakawa Maono ikalhe, ikatsa likaiteka pidzamakhetti nako. Nattaita kaakoka nha, Ñapirikoli imotokena nakaroina naama napidzamawa, naakadzawa nheema nekanhika nha inanai, khema pida nekaka. Nadzenakhe nakapa paato: - koakatsa neniri aiyaha pida naako nha napidzawanai Ñapirikoli nhethe Mawirikoli, nameeta nakapa, inapedape matsiadaronaibe.	Narrativa 2 Nascimento do Dzooli Narrador: Maximiano <i>Liedawieni</i>. No princípio o <i>Ñapirikoli</i> engravidou uma das filhas de <i>Maono</i>, que posterior nasceu o <i>Dzooli</i> dono do benzimento, junto ao pai cuidou do nascimento da humanidade. O <i>Maono</i> convidou o <i>Ñapirikoli</i> e <i>Mawirikoli</i> para fazer festa da oferta chamada <i>khoepantaka/pidzama</i> junto com seus aliados. Disse o <i>Maono</i> às suas filhas “<i>Ñapirikoli</i> chegará aqui, ele não regula bem, vou esconder vocês antes dele chegar”. Então, colocou-as dentro do <i>paato</i>⁴, para esconder as filhas dele antes do <i>Ñapirikoli</i> chegar, carregou no ombro até a saída do caminho e escondeu no mato. Quando <i>Ñapirikoli</i> chegou, foi anunciado o <i>pidzamakhetti</i> que seria feito e celebrado pelo <i>Maono</i>. Quando terminou a conversa do anúncio do evento, <i>Ñapirikoli</i> e
--	--

⁴ paato – caixas feita de talas de palmeira (*koyaphe*) para guardar os adornos, enfeites.

Figura 35 – Maono esconde as filhas



Fonte: Gleyci, 2º ano, escola indígena Pe. Ezequiel, 2022.

Ikatsa pida Ñapirikoli idzenetaka pinaima apama iwawa nako, nhette roini nako tsakha, Mawirikoli tsaka talewa iyo lidzenetaka apama iwawa nako, nhette roini nako, kadzo nadzenaka nha iinapeda. Naaka pida deepi nha, ikatsa nemaakattoa. Naphomitte Maono yaka iwako nha littonaipe: - noa ttoa nhita nha noittonaipe pida liako. Liwanaka: noittonaipe, noittonaipe? makodawanaa pida nha, kapaimanika nha, lhipa liwako paato, lianhe pida hamiñaka nha, liwapiñeta: - koamekatsa pandza?,

sua comitiva saíram em direção ao lugar onde o anfitrião havia deixado o *paato*, lá estavam as filhas do dono da festa rindo, altas gargalhadas, então quando passaram por lá ouviram e viram o *paato*. “O que será que tem aqui?” disse Ñapirikoli. Quando abriram lá estavam as belas e lindas moças. O Ñapirikoli com seu *pinaima* encostou na barriga e no seio de uma delas, o *Mawirikoli* encostou com *talewa* também fez a mesma coisa, passaram por elas e foram pernoitar em um local, lá dormiram.

Depois que saíram o *Maono* disse: “Vou pegar de volta minhas filhas”. Estavam em silêncio, não tinha mais altas gargalhadas, nem risos, pois estavam com vergonha. Quando o pai chamou por elas “Minhas filhas! minhas filhas!” Pegou o *paato* e carregou no ombro, estava muito pesado, o velho pensou: “O que será que aconteceu?”. Ele abriu o *paato* e viu que suas filhas estavam com barriga muito

ikatsa limetaka likapa paato, likapa nha littonaibe kewedaniperi, koame katsa idzenakawa pida liako: apama hiepa: - Ñapirikoli kadzoli idenhika nhua pida rhoepakani. Phiada pida liako apama irhio: - Mawirikoli kadzoli idenhika nhua pida rhoepaka. Lhimaka kadzoka, ikatsa keroakani nakhoette nha dzamhepa, lidee nha littonaibe patti rikolhe.

Deepi ipamodzoaka pida Maono itawiñetaka hidzapa pinaima iyo linoakaro nha Ñapirikoli nhethe Mawirikoli bikhikhime eeno ikhoette. Ñapirikoli idenhika ttidze linapa lirhoa, ikatsa limapanalika Lhimaka Wamali yapoaka: - Maono iretaka hidzapa, littonaibe ikoadá koa,koa,koa pida liapoaka. Lidia kawhini limatsieta Ihima: - Maono iretaka hidzapa, littonaibe ikoadá koa, koa, koa. Lhima pida matsia, pida liako: ñame pawada matsiaka pida liako, lidia likawhieta nha liketsiena. Lhipa ttidze hipada lipeko kamoi hiewali nerhe, liwapatha Ihima lhiwaka hipai rikolhe. Ñame pida khemamika, lipeko kamoi hiewali nerhe, liwapatha Ihima, ñame lhiwaka hipairiko, lidia lipeko pawana lhe, kadzotsenakha, lipomirhewa, kadzotsenakha. Ñame noada matsiaka pida liako Ñapirikoli, ikatsa naamakena napowawa nha liketsiena, dzaapa iwanaka: dzapanaa? – hooo pida Ihiepaka Aiyali yepoami, ikatsa liwatsakawa Ihie dzaapa, nenika dzapaanha nhethe hipada Ihinaphiami Iñaipani pokoalhe. Katama iwanaka pida: - Katamaphani? – hooo pida Ihiepakani, Kerali pokoalhe, ikatsa liwatsaka katama, neeni hipada Ihinaphiami. Kadzo pida naamaka napowawa, nawatsakawa doitowa, heemawa.

grande, elas estavam grávidas. “O que aconteceu? perguntou. “Foi o *Ñapirikoli* que fez isso comigo, disse uma das filhas”. “E você?” Perguntou para a outra filha. “Foi o *Mawirikoli* que fez isso comigo”. Ouvindo isso ficou com ódio e raiva dos dois convidados, levou-as até a casa.

No pernoite, a comitiva estava dormindo e o *Ñapirikoli* fez o fogo e estava se aquecendo, meia noite cantou o sapo *wamali*: — *Maono* está levantando a serra em consequência da gravidez das filhas *Koa, koa, koa*. Estava na soneca, o *Ñapirikoli* ouviu este canto, acordou, e pensou o que será que ouvi? Novamente o sapo cantou, desta vez o *Ñapirikoli* ouviu bem e disse “Acho que não está nada bem”, acordou toda a comitiva e disse “Não está nada bem”. Pegou o pedaço da lenha do fogo e jogou para direção leste e nada de cair ao chão, jogou outro pedaço para direção sul e nada, para direção norte e nada para direção

Figura 36– salto dos animais e peixes



Fonte: Lucineia, 5º ano, escola indígena Pe. Ezequiel, 2022.

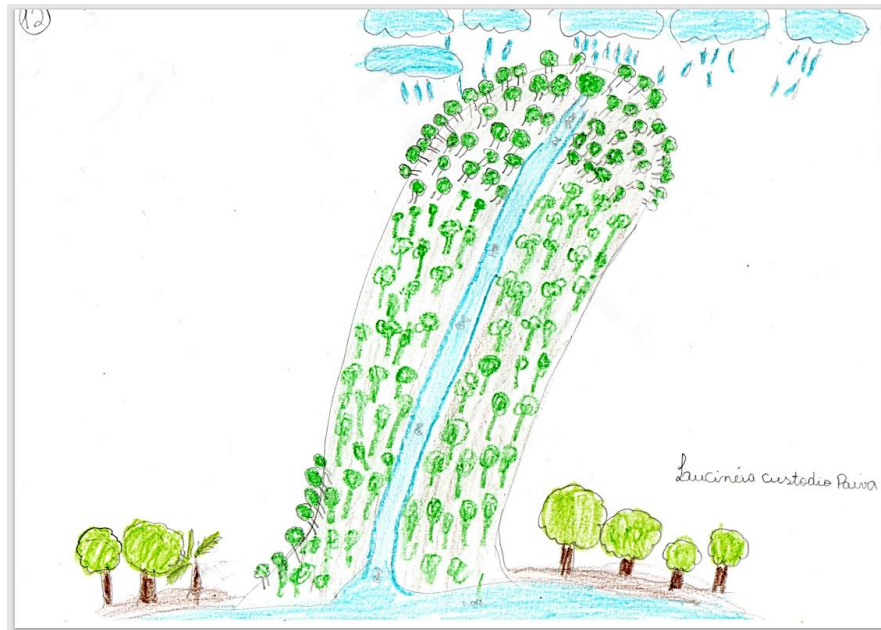
Pida liako Ñapirikoli: - iwapattoa, iwapattoa. Ino wañokoitani, wakapa liphakawa. Ikatsatha nañokoitaka lhie hidzapa namanopeka liko. Ñame pida lhiwakawa, kametsa likoanhakatsa. Pidzome naika: - koame watsa wadiaka warokowa pida naako. Ikatsa Ñapirikoli iwanaka iidza, panhiwa lhiwaka, kalittawha liemaka naphoakaromi, ikatsa liarokena limarawa hidzapa nako: - Koaka wadza ideeri wha pida liako. – nhwa watsa pida lhiepaka Kaliriiwi/waliadoa, kophe tiki iñawapo likodali paketaka, ikatsa liaka

oeste e nada, pronto estamos numa situação difícil. Neste momento a comitiva começou a buscar diferentes rumos, o tucunaré chamou o poço de tucunaré “Dzapana? Hooo” respondeu na direção do rio Aiyari. Lá saltou o tucunaré para o Dzapaana, hoje tem este poço e uma pedra abaixo de Jurupari no rio Aiyari, outra chamada do pacu Kattama “Katamaphani? – Hooo” respondeu na direção do alto Waupes. Lá saltou o pacu katama, hoje abaixo de Querari tem este poço e uma pedra, os outros saltaram e caíram no mato como veado, anta, então disse Ñapirikoli “Esperem aí, esperem aí, esperem aí”. Depois pediu para todos se concentrarem no centro da montanha e juntos balançaram a serra até o solo.

O Maono tinha levantado a montanha com pinaima até chegar ao céu azul e amassar todo mundo, ele queria matar todos, tentaram pular e balançar a montanha e nada, a montanha somente inclinou. Quando

napidza liapoaka: hoé, hoé, hoé, likapokönhikawa kalitawaliko, lioketa liapowawa liakatsenakha napidza, hoé, hoé, hoé kadzo narokokawa hipai rikolhe.

Figura 37 – a volta da caravana ao solo



Fonte: Lucineia, 5º ano, escola indígena Pe. Ezequiel, 2022

Naniwaka nha hawitse napidzamawa, kadzokadaana oopi noada pida medzeni nha yenipettipe, nadiakeena namottowa, Maono ideeka nalhio likoadaka walaiya, naketaataka pakhapakhamenha, lhienetaka pantti riko. Deepi nakeñoaka nairaka, ikatsa nhewaka panttirikolhe. Nairaka tselekaapi, ttidzeaphi, Ñapirikoli lianheni koaka watsa lidenhiwape lhie Maono, ikatsa lipoadzataka Maono iwapiñetakhe, limeetakena

amanheceu disseram os restantes “Como vamos descer?”, o Ñapirikoli chamou a chuva, veio muita chuva fez poços de água, no local onde estavam pisando e começou escorrer pequenos riachos na montanha, perguntaram “Quem pode nos guiar?”, “Será que eu disse o peixinho de igarapé *kaliriwi/waliadoa*, ele acompanhou os pequenos canais de água cantando: *hoé, hoé, hoé.*” Lá desceram seguindo a multidão, rodeando os pequenos lagos formados pela chuva, encontrava saída descia novamente até chegar ao chão. Nesta ida apanharam os frutos *hawitse* para a cerimônia *pidzama* e já tinha nascido as duas crianças, quando chegaram de volta para a morada. *Maono* trouxe quatro grandes balaios para guardar as frutas da oferta, ele deixou dentro de casa, anoiteceu e começou a festa, quando os convidados começaram a entrar na casa. *Ñapirikoli* estava sabendo do que estava acontecendo, a bebida era *tselekaapi*, bebida

nairawada, ikatsa liwanaka: - Mawitiko? Mawitiko? Pida liako. Ñapirikoli ikapa likitsinda irhio: - liwanaka phia pida liako, - phiani pheema liwanali pida lhiepaka Mawirikoli, - ñame nhoaka, nhoakada mitha Dzawiñapitiko? Mitha liako. – hao matsia noa toa nokapa pida liako Mawirikoli, liñaka pida dzawina tselelelelele, tselelelelelele, kadale iyo dali, wadzaapa tsakha, linomawa tiki nakhitte pida lipedzataka lirawada lhie Maono. Mawirikoli hipa cuia liomaka inai liiraka whaoooo, oopi pida limawa, ttidzemheni likapokokawa.

Figura 38 – Mawitiko toma bebida de fogo



Fonte: arquivo pessoal, 2022

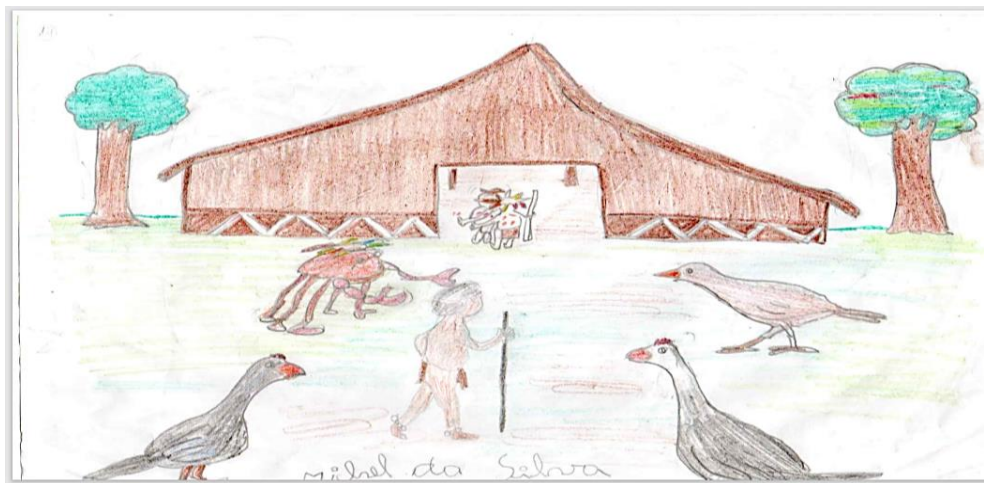
Ñapirikoli ikoawale pia tha, rokapa kadzoka rhoa likenipettanima, rodee lienipemi, roiñetaka whio, whiome lithiawale ttidzemheni iyo, ipeekoka likapokokawa, rhoetakani

do fogo, *ttidzeaphi*. o *Ñapirikoli* com seu poder fez a confusão de nome entre o seu parceiro no pensamento do *Maono*, na abertura do pote de bebida convidou chamando: - *mawitikó, mawitikó?* *Ñapirikoli* olhou para o parceiro e disse “Ele está te chamando”. “Não, é você que ele chamou”, disse o parceiro. “Não sou eu”, disse o *Ñapirikoli*, “se fosse eu ia chamar *Dzawiñapitiko?*”. “Aí sim seria eu, vai lá”, “tudo bem” disse o *Mawirikoli*, “esperem aqui”, bateu *dzawina tselelele, tselelele*, tudo enfeitado com *wadzaapa*, através de uma janelinha. *Maono* estava com o braço fora da parede segurando a cuiya da bebida, quando o *Mawitiko* pegou e aproximou da boca, *whao*, o fogo queimou-o e virou cinza, caiu no chão, era para ser o *Ñapirikoli*. A mulher que ele engravidou viu isso, levou o filho dele, pegou a cinza e passou nas sobrancelhas do menino transformando-o em macaco da noite e enfiou ele no *mhaitsi riko* (*trempe de barro*), então disse “Fica aqui para

mhaitiriko pida roako: piowhena phinimeta phaniri ikoada. Imali ipeeko ipedzoka yemaka haiko liko. Lhie maliomedalimi limottodeka paana ipekoliko, maliomeka nha yenipettipe, walhipalinai, likeñoaka pida maliomekali, Ihinaphiami yemaka lwhipani okayali riko.

Ñapirikoli ikapaka kadzokani, ikatsa lipirika kaati, liakarowa littolhoa liwaphi lhie lirawada Maono, nhethe liketatakaro itewia iyo, kadzo lidenhika kaati, liaka hipai rikhitte, dzamawali xoopo liwanaka lipirika Ttowiri: - piatha pikapa koameka lirawada. Lhipa cuia, liiraka inai whaoo, Ihimaitaka lithi nhethe lhittako, imali iraika lithi lhie Ttowiri nhethe lhitako, nhettedali lipirika halekoite, liiraka inai whaoo, Ihimaitaka litsikole, nhettedali lipirika koitsi, liiraka inai Ihimaitaka lhitako, imali iraika lhitako lhie koitsi, nette lipirika Ttowiri tsoapali ñametsa pida hamokanheka, Ihimaitaka ttamhia lhitako.

Figura 39 – a troca da bebida de fogo por vinho de buriti



Fonte: Michel da Silva, 2º ano, escola Indígena Pe. Ezequiel, 2022

agourar em troca do seu finado pai”. Este macaco gosta de morar numa árvore oca e tem sobranceiras grandes.

O espírito do *Mawitiko* aparecia em outras moradas, quando ele aparecia as crianças recém-nascidas morriam, depois ele aparecia em outra morada, não importa onde ele aparecia a criança já forte morria ou o jovem morria, na outra o adolescente morria, desse modo a vida era interrompida em diversas idades. Assim surgiu as doenças e a morte. Hoje o sinal do *Mawitiko* fica em Caruru Cachoeira Waupes.

Quando *Ñapirikoli* viu isso mandou o carangueijo pelo solo até a base do pote para perfurar e jogar fora a bebida do fogo e encher novamente com o vinho de buriti. Quando *Maono* chamou o próximo, mandou o Japú Preto grande e disse “vai lá ver e sentir se mudou alguma coisa”. Quando ele chegou o *Maono* ofereceu a bebida, aproximando da

Piketteimi liaka Ñapirikoli ikatsa nairakena namawadaka, ñame pida liiraka lhie Ñapirikoli kadzo wakadzodzo wha newikinai, lianhekherikotsa liraka. Ikatsa narapaka nha liketsiena, apawalika narapaka, ronoka rhoa lienipe hadoa likalhe Ñapirikoli, ttarawadadali lhie yenipetti: - koame? Pida roako – ñame piowawaara, rowhaka lidalipa, khedzatsa pida roako: - phipattoa lhiehe yenipetti, rokada liowa likothi nako, anialihi liñawada phipatsakhani, apada cuia domali pida liwawa liko: - koakada kena nodake pida liako lhie heema lidalipadalitsa yowhaka. – ñame whewhe liñawada pida lhie yenipetti – pia tha nokapa pida liako, - anialira. Ikatsa liñaka limareta lhie heema, kadzowada hanipaka likale, nhetta ttaimedalika lidaki riko. Dorome ronoka rhoa lhadoa, rhita lhie yenipetti iima narapakaro tsenakha: - kalhe liñawada pida roako? – ñame nokapaka, phada nowhe kalhe liñawada yenipetti? – oopi noihani, pida lhiepakani, - kadzo pida oopi pida lihani. – kadzokhetta manhekaittemikaphia, pida rhoepakani. kadzotsa roaka liodza. Khedza littawiñaka lienipe, dzamawali xooa lirapaka lhie Ñapirikoli, oopi pida walhipalini, madaliwali xooa narapaka, ikatsa lirapakena lhaniri inai, lhipakena lhaniri ittiapa nako.

boca *wahoo* o fogo ainda estava forte, o bico ficou avermelhado e o olho também. Em seguida mandou o Urumuntum, ele aproximou da boca a bebida *whaoo* e queimou a pena da cabeça, por isso hoje a ave tem pena mulato na cabeça. Após mandou o mutum, ele mergulhou o bico na bebida e queimou, por isso o seu bico é vermelho. Logo após, mandou o *japu* pequeno, ele queimou bem de leve o bico, pois já não estava mais forte o fogo. Por último foi o *Ñapirikoli*, ele começou a tomar a bebida sem medo, pois não tinha mais o fogo, *Ñapirikoli* tinha estômago invisível.

Quando começou a festa os convidados dançaram, uma parte da dança iniciou e terminou, então foram se sentar. Nesse momento, veio a mulher que ele, *Ñapirikoli*, engravidou com seu filho, já era bem forte, chegou junto a ele disse “E aí, como vai?”, “Senta aí perto” disse *Ñapirikoli*, ela sentou perto dele. Nem demorou muito ela disse para

Figura 40: Dzooli dança com seu pai Ñapirikoli



Fonte: Gleyci, 2º ano, Escola Indígena Pe. Ezequiel, 2022

Kadzo pia medzenika Ihie Dzooli, iwapakawape Ihaniri inai nha walimanai.

ele pegar a criança, ela deixou a criança na colcha do Ñapirikoli e disse “Está aqui a comida dele, pega também”, era uma cuia e dentro estava uma fruta umari, perto dele estava a anta. “O que é isso aí meu neto?”, “Nada meu avô diz que é comida da criança”, “Deixo ver”, disse a anta. Entregou para ele a cuia, pegou e engoliu o umari, por isso o coração da anta é muito grande e corpo saudável, passou um tempo ela veio novamente pegar a criança, pois ia começar a próxima dança, disse “Onde está a comida da criança?”, “Não sei”, virou para a anta disse “Onde está meu avô?”. “Já comi, diz que ele comeu”, respondeu Ñapirikoli e ela disse “Por isso que você não pensa e ela foi embora”. Na segunda dança o filho já era jovem, crescia rápido, na terceira já era completo e segurava no ombro do pai para acompanhar a dança. Assim nasceu Dzooli que seria o participante do nascimento da humanidade.

Ikaitekape: Vigico, Graciliano, Roberto, Maximiano

Amarronai

Ñapirikoli meka liako liri Dzooli irhio: niri, neeni kanhetsa nokada nha kowai, piena watsa pipita nayo, neeni tsa watsa nadalipa peri inaphema, nheette padzoma. Metsa nha likoiro nhemaka noada koaka likaiteri liri irhio. Kadzoxopa ñameka pataita padawaka nadza nha inapeda, nakaiteka phiome. Pida naako nha likoironaibe: - watha wakapa koaka nha likaiteri liri irhio, neeni kanhetsa phema meka liako. Ikatsa nakawa nha madalima likoiro oñairhe, neeni nakapaka nha kowai, narhoaka nakhoettewaka. – koame pandza padenhika? pida naako. Nhepanhi pida nakapa, naphiatha, ñame khemaka, apama hiipa rodzeneta pida rodzada nako, rokathinaka pandza ikoawale kanopakhetti inadawa irhio. Neeni narhoaka nha peri inaphema nhepa nha nadzenetaka nanako nha kowai, ikatsa pida khemaka nha maliadoa, maliawa, molitto phiome nha paana, ikatsa nheritaka padzoma napitakaro, kamatsiamekana pida phemaka kori korokoro, kokokoko, kokoko.

Narrativa 03

Narradores: Vigico, Graciliano, Roberto, Maximiano.

Amarronai

No princípio as tias de *Ñapirikoli*, *as Amarronai*, conquistam a posse dos instrumentos sagrados e rituais de iniciação que estavam na posse de *Ñapirikoli*.

O *Ñapirikoli* disse para seu filho *Dzooli*: - meu filho naquele lugar deixei as flautas sagradas *Kowai*, você deverá tomar banho com elas de madrugada, lá tem asas de gavião junto e *padzoma*. As tias dele tinham ouvido a indicação, por isso que as mulheres são interessadas em ouvir notícias e mensagem, coisas segredos. As mulheres disseram “Vamos ver o que será que ele indicou ao filho naquele lugar”. As três mulheres foram para o local indicado na beira do rio no porto, lá estavam as flautas sagradas enfileiradas. Elas disseram “Como será que manuseia esses

Figura 41 – pássaro korokoro (kooori)



Fonte: Diego, 5º ano, escola Indígena Pe. Ezequiel, 2022

Ñapirikoli lirhoaka pida lhima: - matsia nhimaka, oopi noada niri ya ipita, pida liako. Liapiñata pida: - kapha pandza lhiakanhekatsa khemamiri? Lia pida likapa, liri liwadaka limaka. – koame pimakatoa pida liako. Likapokoita pieta lhiwa tti, -pia pipita piodzawa, noawada mitha phiakani khemamiri. Lhipa pida likoyani liorokokawa oñairhe, ñame pida nakadaka litsometana, liatha likapa khemali neeni, ñameketsa pakapa nha. Nadeeka nainaiwa. Pida liako Ñapirikoli: - pikada nadeena.

instrumentos?”, elas mexeram, pegaram e tentaram soprar mas não saia o som, a outra tia pegou e enfiou na vagina para ver se saia o som, isso ocasionou a primeira menstruação das meninas, depois elas acharam as asas de gavião, pegaram e passaram por cima dos instrumentos lá saiu o som das flautas sagradas: *maliadoa*, *maliawa*, *molitto* e os demais, nesse momento raspavam *padzoma* para uso durante o banho, o som do pássaro *korokoro* era muito vislumbrante *korokoro*, *kokoko*, *kokoko*.

Ñapirikoli deitado e ouvindo o som, disse “Muito bem ouço o som, meu filho, está tomando banho. Será que ele mesmo que está lá?” Desceu da rede e foi ver o filho estava no sono profundo dormindo. Ele levantou e virou a rede e caiu no chão, “Pensava que era você que estava lá fazendo barulho”, disse, o filho pegou a cuia dele e saiu descendo para o porto, mas não deixavam mais ele se

Nhamawena pida idenhika pidzamakhetti, metsa nhakatsa napidzamali nha: matiti, witsee, mhaida. Ñameka pida nataita nheraka manakhe, poperi, awiña. Ñapirikoli pida idenhikaita nairawa kattiwa, lidenhi pethe, lhipoaka, imali nanapa nha atsia kapatsika, lirhoakaromi lhie ttirolipe.

Figura 42 – coruja



Fonte: Josué, pré II, escola indígena Pe. Ezequiel, 2022

Hamakena pida lhia Ñapirikoli, likeñoena liaka naphomitte nha likoiro, liakaro lidietta nadza nha kowai, padzena kapitsiripani, popolhipani, ikatsa pida likadaka popoli, nadzenakada neeni nha likoironaípe lhinimetakaro nha. Napitto pida nha likoironaípe, naade neema apawali liko, namatsietaka pidzamakhetti ikoawale, nadenhika namaloyo niwa nhethe nakadalewa, nakada pida nawapaxonawa tatale dzamema

aproximar, ele foi ao local da concentração não tinha mais nada. “Tudo bem”, disse Ñapirikoli, “deixa elas levarem”.

Os instrumentos sagrados estavam na posse delas, elas faziam *pidzama* festa da oferta, com as frutas: *matiti*, macucu, *mhaida*. As tias não tinham a habilidade de homens de subir no açai, bacaba, Wacu etc. Ñapirikoli fazia caxiri para elas, fazia beiju, prensava com tipiti a massa da mandioca, por isso que o antebraço dos homens é bem achatado, de tanto carregar o tipiti. Com o tempo Ñapirikoli já estava cansando da missão, começou a caçar as tias para devolver os instrumentos, acima de cachoeira de Jacaré no rio Aiyari, tem a cachoeira da Coruja, lá ele deixou o pássaro coruja para agourar as tias. Quando elas passarem por lá, a coruja emitiria um grito, quando elas descansavam para confeccionar o colar (*maluyo*) e os enfeites da festa, deixavam como vigia a ave *kakao* em dois lados do local.

neemakawa liko, Ñapirikoli iokakadanako naikalhe, napoaka nha tatale: kakakakakakaka, nhemaka kadzokani, napitto nawa liodza, limotto likapa ñameka koaka, napowamitsa.

Figura 43 – pássaro kakão



Fonte: arquivo pessoal 2022

Kadzo lianhikawa naphomite, ñame liokakawa nanako, kadzotsa lidia lidzenawa popolhipani, ikatsa lhiemathaka lhie popoli. Pida liako: - ñame nolhioka watsa phiematha meka noako pirhio. Lieroapoa lhipa liweponere iwawaliko, likada xopa nha limawakole, lhipa tephi, tephime lithi riko lhie popoli, imali makaphi dzoka pakapa lithi lhie popoli. Kadzo pida napittonhikawa liodza, neeni lhipa hinaphiami lhie Ñapirikoli hipanako, nhethe likoiro nai tsakha. Nhethe pida napittoka Tteminirhe Venezuela likolhe, nerhe napidzamaka ttemini, ikatsa kamatsiamekana khemamika lhia Walia.

Quando ele se aproximava o *kakao* gritava: kakakakaka, elas iam embora, assim perseguia as tias, um tempo depois ele passou de volta no local onde deixou a coruja, ao chegar lá a coruja gritou para *Ñapirikoli*, então ele disse “Não mandei você gritar para mim, foi para elas, isso foi que determinei”, com raiva ele pegou (*maokoli yaroda*) onde colocam as pontas das flechas e amassou no olho da coruja *thepi, thepime*.

Um dos locais por onde passaram as tias de *Ñapirikoli* é o morro da Fortaleza em São Gabriel da Cachoeira, tem o sinal do pé do *Ñapirikoli* na pedra, na ocasião perseguia as tias e como também o rastro da tia na pedra. De lá fugiram para o igarapé *Ttemini* na Venezuela, onde fizeram dabucuri da fruta *Ttemini* espécie de macucu, o instrumento sagrada *Waliadoa* celebrou a festa. De lá fugiram para o alto rio Ayari na cachoeira de *Mothipani*, estavam realizando a festa da

Liaka tha pida naphomitte, ñame liokaka nanako, iima napittoka liodza. Aiyali yepoami mothipani, ikatsa nakapetaka nawedoadami, roitaka pidawa, naitaka pida rodanawa, mekadana Ñapirikoli yoka naikalhe, nakapa kadzoka apama pida imaretaka nha kowai, mawenoitale iyo pida litakha rhoa likoiro, rowidami hinaphia liemaka kadanali riko, dzamama likoiro naipe lhipakana, neeni pida lhinaphiami nha naiwaphimi, nawhakaropemi, makadali nakhitte, tsoodali tsakha, limataka lhita nha kowai rowawa likhitte, ikatsa roiranami imaraka dzokodzokodzoko, iñawapo Dzokoaliri pandza.

Ñametsa khemakanha kowai, lidzenetatha pida peri inaphema, ñame khemakana. Oopi kanopana, kametsa paphiakana. Littaita limareta nha likoironaibe, apama lidekano onidiakalhe, nhadoawa nha bacia, tsipalapinai. Ikatsa lhiwiaka likoiro, ñamekaroitsa rowapiñeta nanako nha kowai. Ikatsa pida khemamika kowai, pida liako likoiro irhio: - nokoi, nokoi, koame pakapa likapakana lhie khemamiri. Roepaka: - haira, haira, noeri, noeri, ñametsa noanheka. Kadzo limaraka roapidza, okanorhi ikatsa pida liporraka nakowaite, okanadzo pida lhiorhi. Buyapi pida lirapaka attine, likada narhoa nha likowaite, neeni kalitta, lhinaphiami. Kadzo liakadzawa roapidza, iniali inomana kowai ipanakoa, waipanakoa, kadzo nadzenakawa, Bobori pida khemamika kowai bobobobobo, littatha lhima rhoa likoiro:- koakena nokoi? – ikatsa watsa Boborika noeri pida rhoepakani. Nadzeena Tapurucuara, nadzena Baara, ikatsa pida kananika nha nakowaite balabalalalalame, koakena nokoi? Pida liako – ikatsa watsa Baara koa, kadzo pida nokepittanataka roakadzawa, lia lhiwano onidiakalhe.

cerimônia da primeira menstruação da irmã mais nova, para isso fizeram confinamento dela, o jejum, resguardo, colocaram ela em uma casinha fechada de palha. Neste momento o *Ñapirikoli* chegou e matou a tia que tinha engolido os instrumentos sagradas, enquanto preparavam a cerimônia, ele chegou e cortou com o *mawenoitale* a cabeça de uma das tias, no rio *kadanali* tem o sinal da cabeça em formato de pedra que saltou na hora do corte, tem o sinal na pedra de várias tamanhas da bunda, onde sentaram para fazer seus afazeres, as duas tias restantes ele capturou. Depois que ele matou a tia, partiu a vagina para tirar os instrumentos sagrados e sangue escorreu no chão *dzokodzokodzoko*, dando o nome do igarapé de *dzokoali*, os instrumentos não emitiam mais sons, ele tentou tocar com asas de gavião, não funcionava mais, somente com sopro. Uma das tias que ele deixou na

Apama likoiro likadakano kamo i hiewali nerhe, nhadoa nha de kaiyaphipe, padenhixoopape.	direção leste <i>Onidiaka</i>, será a mãe ancestral de utensílios de cozinha feita de alumínio. Para a tia esquecer de todos os rituais e flautas sagradas, ele fez o benzimento de esquecimento. Ele tocava as flautas sagradas e voltava com a tia para perguntar “Conhece aquele instrumento que produz o som tia? Ela respondeu “Não conheço.”, “Lembra como aparece?”, “Não lembro de nada”, respondeu a tia. Descendo o rio Içana, num local chamada <i>Okanorhi</i>, <i>karanaí</i> um dos instrumento sagrado começou a emagrecer, magrelo e joelho parecia de cipó <i>Wambé</i>, no estirão grande de Buiya, o <i>Ñapirikoli</i> dançou o Jacamim, ao terminar deixou cair os instrumentos num local, hoje tem um lago simbolizando este local. Na foz do Içana, tem uma pedra onde foi feita cabana das flautas sagradas o <i>kowai</i>, na cachoeira de Bobori, o instrumento sagrado emitiu um som: <i>bobobobobo</i>, o <i>Ñapirikoli</i> perguntou para a tia “Que é isso minha tia?”,
---	--

	“Aqui será Bobori meu sobrinho”, ela respondeu. Eles passaram por tapurucuara, chegaram em Barra, neste local emitiram vários sons novamente os instrumentos: balalabalalame ele perguntou a tia “Como disse minha tia?”, “Balalame, aqui será Barra”, assim ela foi dando nome durante a descida para a direção leste e a outra ele deixou para o lado oeste, que será a ancestral dos utensílios feitas de cerâmica.
--	---

Ikaitekape: Valentim Mandu Marcelino – *Wirhiali - Liedawieni*, Roberto Paiva, Maximiano

Medzenika newikiana

Ñapirikoli imatsietaka hekoapi napedza nha newikiana, liomaka hipai, liaka deepi iphomitte, lidenhika ooni, taapenai, iñapakaatti, keniki, liaka ttidze iphomitte, phiome lidenhika nha kanakaiperi nalhio nha walimanai, pakoaka napedza nha limherenai Kaali nhethe Dzawikhaitali. Lidoromeka nha lirimattanai Ihie Ñapirikoli, nainoaka limhereri Dzawikhaitali kolirhipani Aiyali riko. Kadzotsa kenipeka Ñapirikoli Maono iitto yapidza, medzenika Dzooli, iñapakaatti iminali, walhipali kenani littaitakakawa, liaka lhaniri inai liwapa nha newikiana Hipana. Liomaka pida heeno yepole pinaima iyo.

Narrativa 04

Narradores: Valentim Mandu Marcelino – *Wirhiali- Liedawieni*, Roberto Paiva, Maximiano

Nascimento da humanidade

O Deus *Ñapirikoli* neste mundo preparou a vida para a nova geração *Walimanai*, foi atrás da terra, foi atrás da noite, fez a água, medicinas tradicionais, benzimentos, roça, buscou o fogo, junto com os dois irmãos *Kaali* e *Dzawikhaitali*. Durante a caminhada da vida dos três irmãos, veio a morte do último irmão *Dzawikhaitali* transformado em peixe surubim, hoje cachoeira de surubim alto rio Aiyari, morto pelos inimigos cunhados. Neste meado *Ñapirikoli* teve um filho chamado *Dzooli*, o dono do benzimento com a filha do *Maono*, este homem quando adulto acompanhou junto ao pai o nascimento da humanidade. O *Ñapirikoli* antes de participar do nascimento da humanidade, procurou o centro e o umbigo do mundo, com seu poderoso bastão *pinaima* que

Figura 44 - foto: *Pinaima* (bastão), orientação do ancião Maximiano (*Iiedawieni*), 2022



Fonte: arquivo pessoal, 2022.

Tsottoa pida Ihiawalhi Ihie hekoapi, Ihiretaka pinaima dzenonirhe hipolekoma, likadaka liorokowa heeno nako khaoooooooo me lirhoakaro pakoaka hipai inai. Iwhipani pida liretaka pinaima, likada liorokowa, ñame pida pinaima irhoaka mitha pakoaka hipai inai, lino dokolhipana, Paitsipena, Ihireta pinaima, likada liorokowa,

seria o local de nascimento de toda a humanidade.

No princípio o mundo menor, ele procurou o centro do mundo em vários pontos, hoje Caruru Cachoeira rio Waupes. Ele levantava seu bastão *pinaima* de forma vertical até tocar no céu azul e deixou deslizar no céu até colidir ao solo, várias vezes fazia o mesmo movimento, o bastão *pinaima* desceu o céu e travava na diagonal do universo, outro ponto hoje *Dokolipana*, *Paitsipena*, levantou novamente o bastão, mas não ocorria o esperado. Então, ele voltou novamente até Wapui Cachoeira no rio Aiyari, onde encontrou o centro do mundo, levantou o bastão *pinaima* de forma vertical até tocar o céu azul e deixou deslizar “*khaooo*” o céu até o solo, fez isso na direção leste, oeste, norte e sul e tudo se encaixava, este seria então o local do nascimento de toda a humanidade existente no mundo.

ñame lirhoaka pakoaka hipai inai, kokolide tsa lirokawa, lidia lirheta pinaima Hipana, Aiyali riko, likada tsenakha liorokowa khaoouoooo, ikatsa pida lirhoakawa pakoaka hipai inai, likada liorokowa kamoimottoli nhethe, liroaka pakoaka hipainai inai, lidia likada kamoimewaliwa nerhe, koliderhe, liwanapalhe, matsia katsa liroakawa hipai inai, ikatsa pida lioketaka heeno hiepole.

Figura 45 - Foto Dokolipana



Fonte: Arquivo pessoal, 2022.

littaita lioketaka heeno hiepole, ikatsa littodaka bikhikhime pinaima hipai riko, madaliyawa pida littodaka, ikatsa pida medzenika nha newikianai. linai liri Dzooli, iñapakawape nha medzeniperi. Dzooli iphiaka dzeema narokhoapipe nha madaliyawa hoooo. Ikatsa pida likeñoaka iñapakatti walhio wha pandzaperi, medzenikadanako nha yenipettipe, matsiakaro tsakha medzenikanha, napittakaro, naihakaro tsakha. Dzooli pida iwapaka nha medzeniperi poawhettepani, nheette lhaniri pokhoepani.

Encontrado o centro do mundo, enfiou na terra com o bastão *pinaima* “*bikhikhikhi*” fez três buracos de nascimento, os participantes do nascimento estavam presentes o *Ñapirikoli*, e *Dzooli*. O *Dzooli* era o benzedor dos recém nascidos e os buracos. Antes do nascimento foi benzido os locais com cigarro soprando o espírito da vida “hoohoo”. Assim deixando esse ritual de benzimento de nascimento da criança ante, durante e pós parto para nova geração, como modo de proteger a criança de todo espírito mal que possa cercar e atingir o recém-nascido. Garantindo o crescimento saudável das crianças, primeiro banho, momento de a criança sentar no chão, primeira alimentação fora do leite materno. O *Dzooli* recebia os recém nascidos na cachoeira de cima (*poawhettepani*) e o pai *Ñapirikoli* na cachoeira de baixo (*pokhoepani*).

O *Ñapirikoli* mexeu com seu bastão *pinaima* dentro do buraco benzido, tinha um

Figura 46 - buracos de nascimento da humanidade em Wapui rio Aiyari.



Fonte: arquivo pessoal, sob a orientação de Valentim Liedawieni (*inmemorian*), 2022.

Ñapirikoli pinaima iyo likoriaka litolhoanipe, kaana phipe pida nha, nawapakaro nakapa, kadzokhe pida lidenhika, lihalittanika iyo lhie dzeema ooni iyekhoette, kathinaka dzawi hinaphia, nheette apama inaro roipittana Kapidanaro, nheette romhereri kapiwaida, pakoakatsa nainai kaapi, ikatsa pida medzenika naano. Likapa kadzoka Dzooli liwanaka Ñapirikoli: - Ñapiriko pino pikapa koaka nhaha! Pida liako lirhio. – koame pakapa nha pida lhiepaka. – kadzo pakapa nha, Dzawi hinaphia, inaro, tsiãli nheette kaapi iyo medzenika nha. – nha noada watsa nha Dzawinai, kaapi watsa ikatsa nakale idietaxoona, rhoa inaro ikatsa watsa iwapakawape lhie paniatti. Nheetta nhenetana, Dzooli pida iphiaka dzeema iyo nha. Kadzo pida medzenika nano nha

pouco da água nos buracos, ele mexeu e no reflexo na água e no meio da fumaça de cigarro, observou uma imagem de uma onça pintada, uma mulher chamada *Kapidanaro*, e seu irmão *kapiwaida* e junto com a planta o *kaapi* vinham nascendo. Vendo isso o *Dzooli* chamou o *Ñapirikoli* para reconhecer e batizar, e disse “*Ñapiriko* vem ver este nascimento”. “Como eles aparecem?” O *Dzooli* explicou direitinho como estavam nascendo. O *Ñapirikoli* então disse “Vão ser povo onça (*Dzawinai*), a planta *kaapi* será o respiro da alma deste povo, a mulher se chamará *Kaapidanaro*, que será protetora desta planta”, veio o nascimento da mulher, seu irmão, junto com *Kaapi* e a onça. Quando eles nasceram *Ñapirikoli* pegou cuidadosamente e colocou-os no chão e o *Dzooli* veio e soprou o cigarro benzido neles dando a vida e protegendo de todo espírito mal. Assim vários outros povos iam nascendo, o batismo de nome era dado

paana newikianai pakapali hekoapi riko. Likepittanataka nha koameka noada medzenika nha.

Nawedoa pida rhoa iwapali nha romherenai, namarakhe Dzawaka poko, Hipana pokoalhe, ikatsa roaka naira dzawaka iwi, kapianha pida roaka naira kaapi iwi, kadzo pida rowapaka nha.

Figura 47 - Foto Dzooli Wapui rio Aiyari



Fonte: arquivo pessoal, 2022.

Kadzo pida Ñapirikoli nheette Dzooli yapidza nawaka nha newikianai. Likoriaka tsenaka pinaima iyo, kanoi ikanaka iyo medzenika nha Hohodeeni, hohohohoho pida medzenika nha. Dzooli iwanaka Ñapirikoli: - Ñapiriko pino pikapa nhaha. – koame pakapa nha pida liako Ñapirikoli. – medzenika phema naano hohohohoho pida

conforme a manifestação dos seres no reflexo da água, momento ou som que produziam.

A irmã mais velha que cuidava dos irmãos menores após o nascimento na descida pelo rio Aiyari no local sagrada *dzawaka poko*, abaixo de Wapui ela ofereceu para tomarem néctar da flor da árvore *dzawaka*, no outro lugar sagrada o poço de planta *Kaapi*, ela dava o néctar da flor de *kaapi* para eles se saciarem.

O Ñapirikoli mexeu novamente dentro do buraco com seu *pinaima* e com o raio solar refletido na água nasceu o povo Inambú *Hohodeeni*, emitindo o som durante o nascimento *hohohoho*. *Dzooli* chamou o Ñapirikoli e disse “Vem ver, estão nascendo”. “Como foi?”, ele perguntou. Esses nasceram emitindo o som *Hohohoho*. Esses povos serão *Hohodeeni*, são o povo Inambú. Outros povos nasceram no igarapé gavião (*periali*), há 3 km do local do nascimento da humanidade.

Ihiepakani. – nha noada watsa nhara Hohodeeni noada watsa, maamidakenai. Paana newikianai medzenika nha periali riko Hipana ittamalhe.

Figura 48 - Foto – Kowhaipani Wapui rio Aiyari



Fonte: arquivo pessoal, 2022.

Pokhoettepani pida medzenika nha Waliperedakenai, ñame pida nadzekha medzenika nha, Ñapirikoli iwanaka Kamalhero, Ihikakaro nha, kadzo medzenikanha. Pokhoettepanitsa pikettemi medzenika yalanawinai oonikalinadzo pida medzenikanha, mokawa liwako, pawaliniri liakawa onikali riko oonidiakalhe, kadzokaro yalanawinaai nahipaite oonidiakalhe. Medzenikaroanhami riko pida medzenika nha taapanai, imali ittakanaa, nanaami rikoka medzenika nha.

O *Ñapirikoli* continuou o trabalho e participando do nascimento de vários outros povos existentes no mundo. Na cachoeira de baixo nasceram os *netos da* constelação *Ciucy*, não conseguiam nascer e o pássaro *Kamalhero* ajudou a perfurar para facilitar o nascimento, o penúltimo nasceu na cachoeira de baixo, um homem todo branco *oonikalinadzo* por completo acompanhado com uma espingarda, colocou no ombro e desceu junto com *ooni kali* o rio abaixo para o *oonidiaka* (leste), onde seria o território dos homens brancos. E por último, na água preta nasceram os negros que também foram para mesma direção do lado leste.

No local do nascimento dos povos na cachoeira de cima, em meio de vários nascimentos, saiu um homem que se posicionou olhando para direção do limite do local, para direção da mata, na qual o *Dzooli* novamente chamou o *Ñapirikoli*: “*Ñapiriko* vem

Figura 49 - Foto da Cachoeira *Pokhoepani Wapui* rio *Aiyari*



Fonte: arquivo pessoal, credito - Eric Trujillo, 2022.

Poawhettepani medzenika manope newikianai, napeko liko apaita newiki liemaka likapa awakada likolhe, linomapiirhe. Dzooli meka liako: - Ñapiriko pino pikapa lhiehe apaita newiki. – koame pakapani. – liema likapa awadaka likolhe. – awakada iwapaxoona noada watsa lhiera, maakonai waape awakadeetta. Haiko ittanhi pida maane inomawa liko medzenika nha paana nemikianai. Dzooli iwanaka Ñapirikoli. – Ñapiriko pino pikapa nhaha paana. – Koame pakapanha. – medzenikanha manee inomawa liko. – nha noada watsa manedakenai. Piketemirhe medzenika apaita newiki, liemaka likapa hipa irhio. Ñapiriko pino pikapa lhihe apaita newiki. – koame

ver este homem não sei quem esse, está olhando para a mata!”, “Esse será o guardião da mata, veja que ele está olhando para a mata são os povos da mata”, no tronco de uma árvore no buraco da tucandeira saíram outros povos. *Dzooli* chamou o *Ñapirikoli* “Vem ver quem são esses povos, estão nascendo do buraco da tucandeira!”. “São os povos netos da tucandeira”, ele respondeu, e o penúltimo que saiu estava olhando para a cachoeira. *Dzooli* chamou o *Ñapirikoli* e disse “Vem ver este ser, quem será? Está olhando para a cachoeira.” Esses serão os guardiões da cachoeira, povos *Hipattana*.

Os recém nascidos eram como espécie de girinos, sensíveis, os poderosos Deuses iniciaram o próximo passo de cuidado dos recém nascidos, numa espécie de canoa de Espirito trouxeram até a campina de *Kapitsiripoko* atrás da comunidade Araripirá para acalorar, cuidar e transformar em pessoas

pakani. – liema likapa hipa irhio. – nha noda watsa nhara hipa iwapaxoona, Hipattana.

Nataita medzenika nha newikianai, hiparoeni dzoperi pida nha, ikatsa Ñapirikoli nai, namaretakanha Kapitsiripoko, Dopalhipani rhe, ikatsa limetatakanha, khedza pida nattawiñaka, newikina nakapokoka, ikatsa phiome nha newikiana kakokanha naako liko.

Figura 50: Foto da campina de *Kapitsiripoko* rio Aiyari



Fonte: arquivo pessoal, credito - Eric Trujillo, 2022.

Ñapirikoli likadaka neema dzamakha halapokoli ipamodzoaka, lidzekeema likada nhawakawaka nha newikiana, lipattoliema likada nha nalimattana. Pamodzoa lidianhikawa Ihie Ñapirikoli, likeñoaka likaiteka koamekaro nawapakakawa,

completos de inteligência. Transformados em pessoas completas de inteligência, sabedoria, cada povo começou a falar suas próprias línguas diversificadas.

O *Ñapirikoli* formou duas fileiras de grupo de povos, uma fileira do lado direito e a outra do lado esquerdo, do lado direito enfileirou os povos entre si, aparentados como irmão e do lado esquerdo os cunhados. No meio da campina de aquecimento o *Ñapirikoli* circulava no meio das duas filas transmitindo o conhecimento, o conselho sobre as regras matrimônias, considerações e relação de parentescos de cada povo e territórios. Para o povo aparentado como irmão dizia “Vocês deste grupo apontou para lado direito, poderão casar-se com este grupo de povos”, apontado para a fila da esquerda. “Com o grupo de povos da mesma fila não poderão manter o casamento pois será entre si irmãos consanguíneos, serão primos (*iphenai*,

namanakakawa, nheette nahipaittewa. Nalhio nhaha nhawakaperitsa, meka liako: - hiawakawakatsa ñame watsa ittaitaka hita inaro, iima iphenaika watsa, hidoenai tsakha, ikolenai. Dzawinai irhio meka liako: - nha watsa nhaha waliperedakenai ikatsa watsa irimattanaika, ittaita hittaka inaro, ttomieni tsakha. Ñame kada pida mitha kadzo lidenhika Ihie Ñapirikoli, kadzo pida mitha wha itsirinaidzo, tsino, kalakadzo, nhawakawakatsa kenipeka nha. Lidzekema liniwettaka nha nadoenai, naphenai nha Dzawinai: Walidzalinai, komadaminanai, Padzowalieni, Hohodeeni, Komadeeni, Adzaneeni, Ttokedakenai, Dzawidakenai, Ttalidza, Adaronai, kadapolitana, Moliweni. Napidza kada watsa hita inaro ñame watsa koame imanacakawa noli, khikhi, niwi, nio, iima hiawakakatsa. Kadzominita likaiteka nha paana newikianai. Littaita lidzenetaka hianhekhetti, lidia liniweta, likaite nahipaittewa phiome nha newikianai. Ikatsa pida nha Dzawinai napidza nha naphenai, nakeñoaka nakaminalita nahipaitte, nakeñoaka Halepaalitte koitsiali poawalhema,

hidoenai, ikolenai”, acrescentou. Para o povo Onça disse “Vocês *Dzawinai*, o povo netos de Ciucy (*Walipere dakenai*) serão os cunhados, com quem poderão manter o matrimônio, o povo *Ttomieni* também”.

Se o *Ñapirikoli* não fizesse isso os seres humanos seriam iguais os animais irracionais, como cachorros e as aves que se reproduzem entre si. Do lado direito os povos entre si, começou a nomear os *hidoenai, iphenai*. Os irmãos/primos do povo Onça (*Dzawinai*) são: *Walidzalinai, Komadaminanai, Padzowaliene, Hohodeeni, komadeeni, Adzaneni, Ttokedakenai, Dzawidakenai, Ttalidza, Adaronai, kadapolittana, Moliweni* este são os *nhedoenai*, não podem ter relacionamento matrimonial entre si. Se você for tirar irmã/prima consanguíneo *phidoedoa, pikitsidoa*, não tem como se considerar “*pamanaakakawa*”, sogro, sogra, nora (*noli, khikhi, koikoi, niwi, nió*), pois casou-se entre si.

Figura 51 - Foto da foz de igarapé *Halepal* rio Aiyari



Fonte: arquivo pessoal, 2022.

ikatsa nakeñoaka nakaminalitaka nahipaite nha Dzawinai naphenai yapidza, manopeka lhiawalhi, nenika nha pantarrope: Haletali, Dakattalikodzoa, Ttoradawami, iwidzolipana, Omaidanai, Ittewiali nomana, Owhialinomanape, Ttiwiripialinomanaa, Mainialinomana, Ttiwirialikodzoa, Axiali, Dowalinomana, Ittana, kadzo namotoka Aiyali inomana.

Essas são regras rígidas dos nossos antepassados. Feito toda a transmissão de conhecimentos, ele repassou para todos os povos onde seriam seus territórios ancestrais, que deverão ser ocupados e cuidados pelos descendentes.

O povo Onça (*Dzawinai*) junto com outros povos aparentados como irmãos, eram bastante numerosos, iniciaram a reconhecer, mapear e ocupar seus territórios. Começaram ocupando o igarapé *Halepaali*, acima da comunidade *Koitsiali*, no rio Aiyari, de lá inicia o limite de território dos *Dzawinai* junto com seus irmão/primos, descendo o rio Aiyari e formando moradas ancestrais/ *pantarrope*: *Haletalli*, *Dakattalikodzoa*, *Ttoradawami*, *Iwidzolipana*, *Omaidanai*, *Ittewiali* *nomana*, *Owhialinomanape*, *Ttiwiripialinomanaa*, *mainialinomana*, *Ttiwirialikodzoa*, *Axiali*, *Dowalinomana*, *littana*, até saírem na foz do rio Aiyari.

Figura 52 - Foto da foz do rio Aiyari



Fonte: arquivo pessoal, 2022.

Nheraka nha Dzawinai Iniali riko Kakaipiri, Mawipiali, Karoenia, Awiñapi, nakakawa Ithainairhe/Boboep, ikatsa nadiaka namarawa, nadzenawa poperiana, Nadzena Ttoporopana, ikatsa pida likeñoaka nahipaite nha Koitsidakenai, nakitsiena nha Dzawinai, pakoatsa pida namarakawa, nakakawa phitsiali inomanaa, ikatsa liwadzakaka nahipaite nha koitsidakenai. Nakadzawa yakomaiwhete likapaka ooni riko, molilililime namarakawa nha paana, pida liako: - nomhere pikapakhera nhaha. – koame pakapa nha. – molilililime namarakawa. Nha noada watsa nhara

Subiram o rio Içana, passaram por lugares como *kakaipiri*, *mawipiali*, *karoenia*, *Awiñapi*, até o *Bobope/ Itthainai* limite, no rio Içana acima, a partir de lá retornaram passando por *Poperianaa*, por *Ttoporopana* onde inicia o território do povo mutum (*Koitsidakenai*) que são primos irmãos do povo Onça (*Dzawinai*), juntos descera o rio. Durante a descida a pessoa que estava no lado da popa da canoa, avistou na água como se fosse um conjunto de uma espécie de girinos redemoinhando na água “*Molililili*”, os desenhos da Jiboia da água eram o povo *Moliweni*. O homem avisou para a pessoa que estava na proa da canoa “Veja irmão”, “O que está vendo?” respondeu o irmão mais velho. “Estão aqui descendo ‘*molililiime*’” respondeu. “Então pegue eles com remo e deixe-os na popa da canoa para secar ao calor, eles serão nossos irmãos menores”, disse o irmão mais velho. Seria o encontro com este povo para junto acompanhar o reconhecimento

Moliwenidakenai, phipa ttiwe iyo pikada yakomaiwa, wamherenaiwa, ikatsa pida lhipaka nha, likada yakomaiwa, limettatakaronha. Pakoaka napidza nha namherenai Moliweni nakaminalitaka nahipaitte, nakeñoa Phitsiali inomanaa, namarawa Wattanami,

Figura 53 – Foto do lugar *Wattanami* rio Içana



Fonte: arquivo pessoal, 2022.

nadia nherawa, nhenawa Koyali riko, naaka Kaidawikami pakoaka napidza naphenai Dzawinai.

e ocupação territorial. De lá continuaram a descida junto com os irmãos mais velhos. Do igarapé de Cutia inicia o território dos *Moliweninai* que vai até o *Wattanami*, de lá deram meia volta entraram no rio Cuiary até *Kaidawikami*, junto com os irmãos mais velhos “*naphenai*” na escala de parentescos do povo Onça (*Dzawinai*). No igarapé Tucandeira *Manetsiali*, ocuparam o povo *liedawieni*, irmãos menores entre os *Dzawinai* na escala familiar.

O povo Onça, junto com seus irmãos/primos *Moliweni* subiram o rio Cuiyari passaram por moradas ancestrais: *Yaná*, *Mittamittalinaí*, *Ttidoamanai*, *Wanhepani*, *Dzaporradaa*, *Kawawarokonanomami* até chegar *Dzawimarranai*. A comitiva ancestral do povo onça, quando chegaram a este local, decidiram: “Vamos fazer a morada eterna do povo onça?” disseram. Construíram a morada eterna dos *Dzawinai* e de frente para o rio deixaram *kamaale*, “*monotsi*”, quando

Figura 54 - Foto da foz do rio Cuiary



Fonte: arquivo pessoal, 2022

Manetsiali riko pida nhenaka nakaminalita nha Liedawieni,

Figura 55 - Foto da foz do igarapé *manetsiali*



Fonte: Laurentino Brazão, 2022.

terminaram de preparar a morada eterna eles retornaram.

Também fizeram a morada eterna no *Dokolipana, Paitsipena*. Assim denominaram e reconheceram os territórios ancestrais de cada povo. Depois deste reconhecimento o mundo começou a se esticar e ampliar. Cada povo com as suas regras de bom relacionamento entre si e com os outros povos, e com o compromisso de cuidar dos territórios. Quando um membro de outro povo quiser adentrar no território do outro povo, para buscar algo necessário para a sobrevivência da família, como a pescaria, frutas silvestres comestíveis, etc., a primeira regra é procurar os líderes (*Eenawinai*) para comunicar da presença da pessoa no seu território, assim como os dias de permanência.

O povo *liedawini* ocuparam o rio *Manetsiali*, quando chegaram os colonizadores, que caçavam escravos, eles

nadzeenaka pakoaka napidza nha Moliweni, Yana, Mittamittalinaí, Ttidoamanai, Wanhepani, Dzaporrada, Kawawarokonanimi, kadzo pida nakawa, nakakawa Dzawimarranai: - Warha wadenhi wadzawikarodapanawa? Pida naako, Ikatsa nadenhikani, nakada kamale, monotsi, nattaita nadiakawa.

Figura 56 - Foto de Dzawimarranai rio Cuiyari



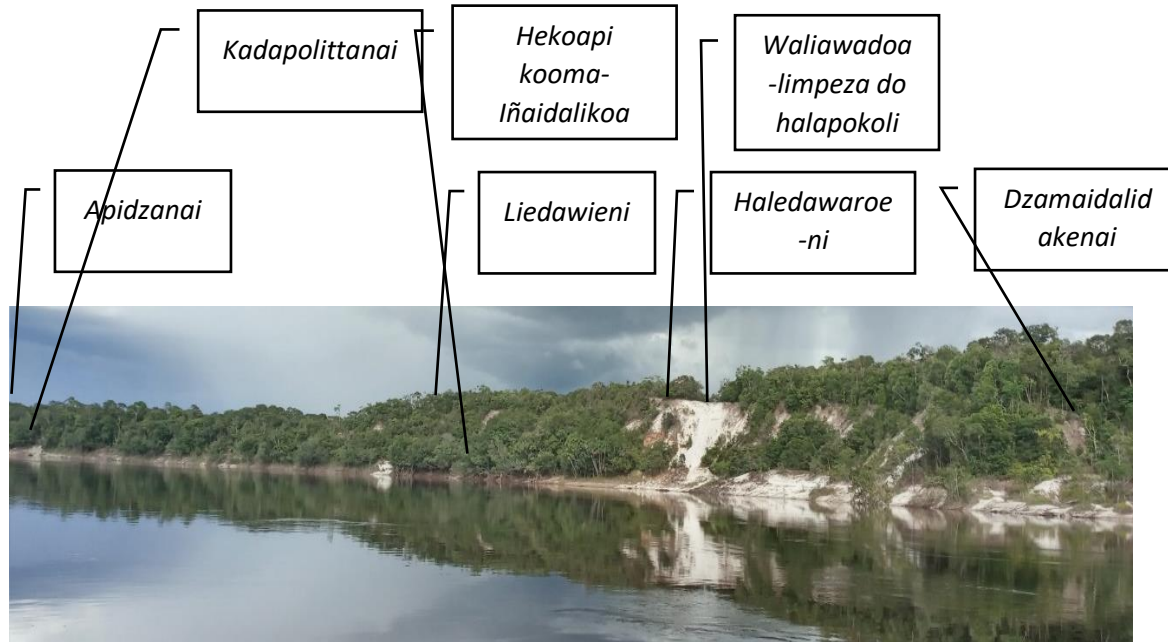
Fonte: arquivo pessoal, 2022

Nadenhika tsakha napanawa Dokolipana/Paitsipe.

fugiram para o lugar chamado *Kerhipani* no alto do rio Aiyari, lá viveram muito tempo conforme o período da escravidão. Como o território pertencia a outros povos, começaram a descer até a região dos *Dzawinai*, pois o seu território ancestral já era habitado por outros povos, para não causar confusão, decidiram morar no território dos irmãos maiores os *Dzawinai*, moraram primeiro no *Umari* lago, depois atravessaram o *Wadzape nomanaa*, *hawadzali nomana*. Assim, os antepassados viviam conforme o conhecimento deixado por Deus *Ñapirikoli*, utilizavam de material de pesca, caça, roça, festa, maloca, remédio caseiros, alimentação, cuidados, pajé, benzimentos, territórios etc.

No rio Quiari viviam o povo *Khialipemi* que ocuparam este igarapé até a cabeceira. Os netos de Ciucy (*Walipere dakenai*) junto com seus cunhados *Awadzorronai* ocuparam o igarapé *Pamaali* até a cabeceira. Também

Figura 57 – foto de *Dokolipana* rio *Içana*



Fonte: arquivo pessoal, 2022.

Ikatsa pida heeno ittiokawa, neemakena nahipaiteriko phioma nha newikiana, wadee matsika nemaka hipai ikhette, nawapaka, kadzo likaittekapidzo Ñapirikoli. Naama kada nanhika apaana ihipaitte riko, lirhiotsa nakaiteka Ihie Eenawi, koadzo hekoapika lianhikawa, koaka lidenhiri.

construíram a casa da morada eterna, o *Heemapana*. Passado muito tempo veio o líder *Keroaite Wetsotali* do igarapé *Pamaali* até o povo onça (*Dzawinai*), na região dos lagos para levar a avó ancestral “*Irraiñhekaró*” para sua esposa. Em troca matrimonial os *Dzawinai* trouxeram a irmã do povo Ciucy chamada *Malhadao*.

Certo dia os *Dzawinai* resolveram ir visitar a irmã no igarapé *Pamaali*. Os cunhados do povo Ciucy (*Walipere dakenai*), vendo a visita, foram cortar “*thapadapo*”, raspam esta planta diluíram na água e saíram para tinguíja os minhocões (*piki*, *Ttololomali*), para ofertar aos cunhados. A irmã deles pegou os minhocões desceu ao igarapé para limpar, tirou as tripas, preparou e cozinhou e ofereceu aos seus irmãos. Vendo isso, os irmãos não queriam comer, para não passar vergonha, fingiram comer a comida oferecida. Os *Dzawinai* conversaram entre si, relatando que

Figura 58 – pescaria



Fonte: arquivo pessoal, 2022.

Naaka kawalhi nha yalanawinai, oowinai, liedawieni ipittokawa, Aiyali yepoalhe, nadzakale lipattana kerhipani, ikatsa neemaka paana ihipaite riko. Lidoromeka namottokawa, nadia nawapiñeta nahipaite, metsa kaminali kena Manetsiali. Nadia nawapiñeta nahipaite nha naphenai Dzawinai, kalittalima liko, ikatsa neemaka nakeñoa Domalapi, nheette dali naxakawa Wadzape inomanaa/ Hawadzali inomanaa.

a irmã estava se alimentando de minhocas. Tomaram uma decisão e anunciaram aos cunhados dizendo “Cunhados, pensávamos que a nossa irmã estava se alimentando de boas comidas, quando ela convivia conosco se alimentava de peixe e carne de caça. Portanto vamos deixar um pedaço de nosso território para vocês pescarem e oferecer peixe a nossa irmã”, indicando de *Boboope (Ittainai)* até a foz do rio Aiyari.

Os cunhados netos de Ciucy (*walipere dakenai*) visto a decisão, também tomaram a decisão de oferecer como troco aos cunhados *Dzawinai* um pedaço de terra boa e fértil, pois na região dos *Dzawinai* não tem terra fértil para plantio. Ofereceram um punhado de terra, na volta chegando no território jogaram o punhado na beira do rio, com o esticamento do mundo, esta terra fértil foi chamada de *Kettopittonai*, se localiza uns três quilômetros (3 km) adentro no igapó da comunidade *Paitsipe*, neste chão tem

Figura 59 - Foto de *Paitsipe* rio *Içana*



Fonte: Geovani Rivas, fevereiro, 2020

Khiali riko neemaka nha newikiana Khialipemi. Nhaha Walipere dakenai pakoaka napidza nha nalimattana Awadzoronai, neemaka Pamaali riko, ikatsa nadenhika napanakoawa Heemapana. Lidoromeka neemaka, keroaite Wetsotali, linoka Pamaalhitte, linoka Ihita nheromikoidoa nha Dzawinai, Irraiñhekaro. Rokoadá nha Dzawinai nhettaka rhoa Malhadoo waliperennittadoo.

pedras e plantas como *makoate*, *dowhepa*, *hemali*, tinha *padzoma*, hoje não tem mais.

Ñapirikoli precisava fazer um oceano (*onidiaka*), então fez a barragem com a folha de sororoka no *paitsipena*, começou a encher a água, ultrapassando as copas das árvores, onde se vê o sinal azul, olhando do alto do morro. Visto que seria muito perto *onidiaka*, com a lança *moloko*, de cima do morro, lançaram a direção da barragem feita de folha de sororoka tsiuu, este sinal no verão na seca, parece uma pequena queda da água.

Figura 60 - Foto da Foz do igarapé Pamaali



Fonte: Gielson Paiva, 2022.

Apawali hekoapi naaka nakapa roikalhe rhoa naketsidoa Pamaali rikolhe, ikatsa pida namaka thapadapo iyo nha piki, Ttolomali nawape nalimattanaí irhio. Rhipaka nha rorokawa oñairhe, rotakhana, rokotsonha, rodia rodzana, roaka naihawa nha roketsiena. Lipaimanina yodza namañetakatsa naiha. Nakapa kadzokani, nadia kaako napidzawaka nha Dzawinai, nakapa kapoa koameka roemaka rhoa nawedoa. Nadia nakaitte nha nalimattana: - roemakattoa wainai rhoa wawedoa, roihaka matsiaperi wainai. Wakadaka watsa irhio patawalhe wahipaitte yomakaro watsa iwiniwa roapidza rhoa wawedoa. Nakadaka Bobope limarawa Aiyali inomana.

Nhamawa nha nalimattana Walipere dakenai, naaka peema pakapi ikoa hipai nalhio nha Dzawinai, iima ñameka pakapa hipai keniki ikoawale neemakawa roapidza rhoa nawedoa.

Nadee pida lhie hipai napeko ooni inomapi, lithiokeena pida hekoapi, pandza nenika lhie hipai Kettopittonai, alape ipamodzoa, neeni: hipada, makoatsi, dowhepa, hemali, neenipia padzoma, ñametsa pakapa pandza.

Figura 61 - foto de pedras e planta *dowhepa*



Fonte: arquivo pessoal, 2022

Ñapirikoli idenhika oonidiaka, linoka Paitsipena, naitaka pida deeriphe iyo ooni, ikatsa littawiñaka hanipa ooni, lidzena nha haikonai, pakapaka liakaromi ooni, hipolekoa, dzenonidali nakhitte/paitsipena. Tsoome kanhekatsa mitha nalhio nha walimaanai lhie onidiaka, dzenonhitte napekoka moloko tsiuuuu, nattoelhoaka naittanida, limaraka onni, pandza onidiakalhe. Mettalia pakapa lhinaphiami tsiwhameka ooni nakapalenida. Namoloko hinaphiami oopi whore nha kophe paraa. Pandza oonidiaka kamoimottoli nerhe.

Figura 62 - foto de *Dokolipana* rio Içana



Fonte: arquivo pessoal, 2022

Ikaitekaape: Graciliano, Maximiano

Maliomeka Ñapirikoli

Ñapirikoli pia pida lhitaka linowa Kowhettitadoo, nha pida lirimattana nha: halekoite, ipeekonai, witsanai, phiome pha. Nheponidaka pida Ihia nalimattaire Ñapirikoli, namaka pida nainoakani, deepi ikoami pida nanoka nhenimetani nha ipeekonai, wittanai. Lhimaka kadzokani, limododeewa liokokarona, apaitatsa pida liokoka nhewa pida phiome nha hinimetakape ni.

Figura 63 – Ñapirikoli flechando macaco da noite



Fonte: Lucineia, 5º ano, escola Indígena Pe. Ezequiel, 2022.

Narrativa 05

Narradores: Graciliano, Maximiano

A morte do Ñapirikoli

O Deus *Ñapirikoli* casou-se com a filha dos animais como: Urumuntum, macaco da noite etc. Os cunhados tinham muito ódio dele, queriam matá-lo, a noite chegavam os cunhados, macaco da noite e *Wiitta*, ao redor da comunidade para agourar o *Ñapirikoli*. Ouvindo isso o *Ñapirikoli* saía para flechá-los, quando flechava em um, todos os animais caíam e morriam. A esposa ao entardecer contava a quantidade de flecha da zarabatana, mas ele fazia uma flecha separado, que usava para flechar os cunhados. Quando acabava de flechar ele se apressava, deitava ao redor do fogo, soprava para levantar as cinzas que caíam no corpo todo.

A esposa no sonho, suspeitava que o esposo estava matando os irmãos dela. Acordava e levantava para ver onde ele estava,

Deepina ikoami pida liino iniwettaka nha likapitsire liweponere riko. Metsa lianheka kadzoka rodenhika. Lidenhika pida phewi likapitsirewa, liyo liokoka nha lirimattana. Liwadzaka liokoka nha, lidia lirhoa ttidze inomapi, liphia pida ttidze iwadzole nhewakaro linako, halenaa pida lirhokawa linapaka ttidze. Rhoa lino, rhittaponi panalika pida, roiniri inoaka nha roketsiena. Kawhika khedzanaa roa roiniri ikalhe: pinoaka nha noketsiena? Pida roako. – ñame noinoaka nha piketsiena pida lhiepaka, nonokatsa nonapa ttidze pida liako Ñapirikoli. Roa pida roniweta nha likapitsire, pikaromikatsa namanopeka. – noa ttoa nokapa naikalhe nha noketsiena pida roako, rodokoña rokamarawa. – thewena pia pikapa naikalhe pida liako roiniri. Pidzome pida, ikatsa roakawa naikalhe, nawapa pida nakoitano, - piniri inoaka wha piketsiena pida naako rolhio.

Apawali hekoapi pida liako likhiri litto irhio: - noito nomatha notsimare yokoka nolhio nha kaparro pida liako, neeni kanhetsa liema itsiri hinirinale. Kadzo pida roako roiniri Ñapirikoli irhio. Pidzomepi naakolhe pida liaka liawapa liokona, neeni pida paitsani iwata liko lipadamawa diirodzo katsinomane, litsinoma inai pida lidawa limawipire manhiona. Pidzoomeka inai pida nakakawa nha kaparronai, powenai, nanokena naiha, naroko pida nakapanhi matsia hipairikole, ikatsa naihakena namawadaka. Mekainai pida liokoka Ñapirikoli, apaitatsa pida liokoka, nhewa pida phiome nha powenai.

aproximava e dizia “Você está matando meus parentes?”, “Nada como tenho tempo para matar? Veja onde estou e como estou, estou somente me aquecendo no fogo”, respondia *Ñapirikoli*. Ela recontava as flechas, tudo estava em ordem. “Vou visitá-los para ver o que está acontecendo”, disse a esposa. Ela acendeu o turi e queria ir lá. Então, o seu marido disse “Vai amanhã visitar seus parentes”. Quando amanheceu ela foi visitá-los, os parentes brigaram com ela, dizendo que o esposo dela estava matando-os. Certo dia o sogro disse para filha “Manda meu genro ir matar os macacos barrigudos para eu comer minha filha”. Lá tem uma árvore comestível por esses animais “*ukuqui dos animais*” do igapó. De madrugada ele saiu em direção desta árvore indicada pelo sogro, chegando lá na casca da árvore ele se enfiou, se transformou em um pequeno gafanhoto se camuflou para esperar a chegada dos macacos barrigudos.

Figura 64 – camuflagem de *Ñapirikoli*



Fonte: Diego, 5º ano, escola indígena Pe. Ezequiel, 2022

Liniwa papoko nha, lidia lhiwa lino irhio: - analihi phaniri yomanipe, pia phimaita lirhiona. – pia phimaitana pida roepaka rhoa lino, phiakatsa inoalinha. – matsia pida liako. Lidenhi hanipadali ttidze, ikatsa lipekoka nha powenai, namakaro, neetsa pida imawa, nakaphiwidape, ikatsa liaka lino irhio. Liino yaka hiwa rhoniri irhio, rhipa pida papoko, ikatsa roakawa. Roakadzawa roketaka iñawapo, ikatsa roaphoetaka nha, kadzo pida rodenhika roakadzawa, tsometsa iñhaipani yodza, nenika apapeko iñawapo waliwaliaro, ikatsa roaphoetaka nha, wali, wali, wali pida kawhikanha, kawhiperi nakakawa rhoniri ikalhe. Ikatsa liwapaka likoita rhoa litto, roiniri ima.

Juntou as longas antenas e segurou a zarabatana. Amanheceu e vieram os macacos, quando chegaram na árvore, vistoriaram tudo, desceram até o chão para ver se ele estava por lá. Começaram a comer tranquilamente, neste momento ele flechou em um e todos caíam mortos no chão, ajuntou um monte, trouxe para casa e disse a esposa “Estão aqui as encomendas do seu pai”. Pode entregar para ele”. Ainda disse *Ñapirikoli*: “Vai queimar os pelos no fogo antes de entregar”. A esposa respondeu “Vai queimar você, você que matou”. “Tudo bem”, ele fez um fogaréu e jogou os macacos dentro, queimaram tudo, quebraram os dentes, os dedos, feito isso entregou para esposa. A esposa abalada juntou um monte de animais queimados e levou para seu pai. No caminho encontrou igarapés e ela mergulhava os moqueados, cada igarapé fazia isso, abaixo ou acima de Jurupari Cachoeira tem igarapé chamado *waliwaliaro*,

Apawali hekoapi Ñapirikoli yomaka iwadzakettaka nha lirimattana. Neeni pida apana haiko naihanida Kerapa, hiniri awakada liko peri. Ikatsa pida naihalika nha kaparronai, powenai, tsitsinai, ipeekonai. Pidzomepinakolhe pida liakawa, liwapa, pidzomeni nakakawa nha powenai, narokoka nakapa hipai rikolhe, ñamekoaka pakapali, nakeñoaka naihaka naihanida.

Ikatsa lhienetaka nha haiko liodza lhie naihanina, likada ooni liaphite, likada tsakha iñakape lipe: omainai, katsirina. Likeñoaka liokoka nha like haiko, nhewaka pida ooni riko, ikatsa naihaka nha omainai, liokoka tsenaka apada like, kadzo pida lidenhika, liwadza phiome nha haikoke. Likada apanetsa lhiriko. Kametsa yemalika nha tsitsi nhette ipeeko.

eles começaram a se mexer, no ultimo igarapé eles sobreviveram e juntos foram até o pai.

Ao chegar lá o pai repreendeu a filha por causa do marido. Certo dia, resolveu acabar com os cunhados malvados, havia uma árvore comestível, que os seguintes animais comiam: macaco barrigudo, macaco prego, macaco da noite, *Wacarí*, uma árvore chamada ukuqui da mata. Durante a madrugada ele saiu para ir até lá no meio da mata, quando amanheceu, vieram os animais, chegando na árvore fizeram uma varredura até o chão.

Todos estavam comendo sossegados, ele fez as árvores que estavam próximas se afastarem, deixou somente a árvore isolado ao clarão, fez embaixo a água e deixou a piranha, jacaré todos carnívoros da água para comê-los. Começou a flechar os grandes galhos da árvore, quebrava e caíam na água e eram devorados na água, um galho após o outro caiu, deixou somente o tronco, sobraram

Figura 65 – *Ñapirikoli* deixa piranha e jacaré no rio.



Fonte: Lucineia, 5º ano, escola Indígena Pe. Ezequiel, 2022.

Ñame nanheka koame dzomheka nha, ipeeko hipa pida pexi haikotho lihoa nheette lipekoka ooniriko, koooo pida naihaka nha omainai. Lhita pawana ttiki, likada pida lhiwawa, lhiwaka panaphe maliomedalidzo, ñame pida naihakani. Ikatsa lidzekatakawa aamewa, dowheropanali, lhiewaka lipekoliko, likadkakawa lhiwawa, limaraka liawa, liokaka mettadali nako linomana lhie ooni. Ikatsa lidzaka lidiawa nha liketiena – *Ñapirikoli* inoaka nha noketsiena hihhi. Apaitetsa liemaka tsitsi, pidzome liika, ikatsa linoka likalhe kowhe: - nowhe, manewikikaphaka phia, pidee pinaiwa nhua? – matsia nodee khethe phia, pino nottamhethe, liarakatha pida: - hehehehe, kawhainade lhiehe, liomaka pida liwhakawa. Lidia lidietatsenakani. Liaphitte pida

apenas o macaco *Wacarí* e o macaco da noite. Não sabiam mais como sair deste local, o macaco da noite pegou uma fruta, mordeu e jogou para baixo, “kooo” foi comido pelas piranhas, jogou inteiro, caiu na água “kooo”, pegou uma pequena parte bem pequena leve e jogou, com o vento veio descendo e caiu na água sem barulho, parecia uma pena sobrevoando até a água. Nada aconteceu ele se transformou em uma formiguinha, entrou num próximo pedacinho idêntico ao anterior e se jogou até a água, foi descendo até a foz do rio encostou na parte seca e voltou chorando a morte dos parentes. Só ficou o macaco *Wakarí* no galho, lá veio o pica pau que pousou no tronco. O Macaco *Wakarí* disse: “Puxa, você não tem humanidade meu avô, poderia me levar até o outro lado da margem do rio”. “Tudo bem vou te levar” disse o pica pau. Mandou se segurar na costa e começou a voar, querendo cair de muito peso, vamos cair, vamos cair e

lirokawa katsiri: - nowhe, manewikikaphakaphia, piaxeta pinaiwa nhoa pemalhe? – matsia, nodeekhette phia, pino piowhawa, likada pida liowhawa lhiwida nako.

Nakaadzawa ikatsa libalakhaitaka “bookhoo” – kapha pianheka pomenika nodake? Pida liako – oho pomenide panhe pida lhiepaka, pamodzoka pida lhie ooni, libalakhaitaka tsenaka “bookhoo” – kapha pianhe pomenika nodake? Pida liako – pomenide nowhe pida lhiepaka. Tsomeketsa pida linomapi yodza, tsenaka libalakhaitaka “bookhoo”, likoa pida likapaka liwatsaka haiko nako, kaphe pianhe pomenika nodake? Pida liako, pomenika piako nowhe, eekodera, mekainai pida iwatsakawa haiko nako, kooo katsiri ihoaka littipi nako, kadzokaro mettipika lhie tsitsi. Lipokodami lhie naihanida liemaka okaiyali inomana.

Figura 66 - Foto da pedra “toco da arvore” rio Negro



Fonte: arquivo pessoal, 2022.

voltou a deixar no mesmo local. Para o jacaré que estava na água disse “Você não tem humanidade meu avô, deveria me levar para outro lado da margem do rio.” “Tudo bem vou te levar”.

O jacaré mandou sentar na cabeça e começou a atravessar o rio, nem demorou arrotou “*pookhoo*, aí”, “Está cheiroso meu neto?” disse o jacaré, “Muito cheiroso”, respondeu o macaco, foi atravessando, novamente arrotou, “Está cheiroso meu neto?”, perguntou o avô. “Muito cheiroso meu avô”, respondeu o neto. Já estavam chegando à margem, o macaco calculou a distância para pular nos galhos, novamente arrotou “Está cheiroso meu neto?”, “Que cheiroso, muito fedorento”, respondeu o neto. Neste momento, pulou e *Kooo* o jacaré atacou e mordeu somente o rabo. Por isso o rabo do macaco *wakari* é muito curto. O tronco da árvore hoje

Ñapirikoli inoaka pida nha lienipe kowhetti. Apawali hekoapi likaite litto irhio:- pinaa watsa notsimare yaka inoa noihawa halekoite, neeni watsa naihanida. Rokaite pida roiniri irhio: - pia karo pinoa nonhiri irhio halekoite. – matsia pida liako. Halewakalhe pida liaka liwapa, neeni lhimaka koitsi yapoaka: hihhi, likapanhika liokokaro, ñame lioketaka likapa, apana pi makane haiko ikoa pida lhimaka, liokaka haiko yaphitte likapanhi, neeni kadana noada pida omawali hiniko haiko inai, lidzowhia like nako lidia liwapa haiko inai, pandza Ñapirikoli tsomephaketsa ni haiko yodza, ikatsa omawali ikalapittakani, liñakani, lide ooni rikolhe. Kadzo pia pida okayali yepoa Koitsida kaawa.

Figura 67 – sucuri ataca Ñapirikoli



Fonte: Eloize, 2º ano, escola indígena Pe. Ezequiel, 2022.

fica na foz do rio Waupés simbolizado por uma pedra.

O *Ñapirikoli* matou todos os cunhados, filhos de animais. Certo dia o sogro avisou a filha “Manda meu genro matar para eu comer Urumuntum, naquele local tem árvore comestível por essas aves”. “Meu pai disse assim, para ir matar para ele comer os Urumuntum. “Muito bem”, respondeu *Ñapirikoli*. De madrugada ele saiu para ir até o local, ouviu a ave cantar, foi se aproximando de uma árvore grande de onde vinha o cântico, chegou embaixo da árvore, foi procurando a ave e nada avistou. Na verdade, era uma sucuri grande que estava junto às árvores que se levantou, foi até o primeiro galho e desceu até a metade do caule e esperando para dar o bote. Andou procurando e nada.

A sucuri o avistou se mexendo e deu o bote, engolindo-o por inteiro, isso ocorreu na região de Mitu na Colômbia. Depois a serpente

Limara pida lino omawali, lianheka pida kawhikatsa Ñapirikoli liwawaliko, liokaka dzakapeanha liko, ikatsa limaretaka dzakaphe, Ñapirikoli ikadaka waapere lhiwidanako, nadia katsa namottowa, limaraphawa liokaka awakarona kaidani, ikatsa lihaka kaida, limottokatsawa linomalikolhe. Ikatsa naamakena nha liketsiena, namakena omawali nainoakaroni, nadenhika opitsi korokoi hipanako, naitaka ooni, ikatsa nawapakani, mawixiwheri pida omawali, lidzowia katsa naopitsi iodza, mawixipeki, iñawapo Hipanako pamodzoa, lia limottowa Kaidanakolhe. Maliome kada newiki ooni riko, ñame namottokawa, iima nenika opitsi hipaliko.

Pidzomeni naka tha pida nakapa naopitte, ñame koaka pakapali. Ikatsa pida liñaka ñapirikoli yowheda nako, likale noada pida lhie omawali, lhiria likapiwida iyo, tsikotsikotsiko me pida lhie omawali, lhita likapitsire littoda tsaimm, kanani pida phioma lhie omawali, lhitta tsenakha phewi littoda tsaimm, ñamephetsa pida kananini, lhita tsenakha phewi, littoda tsaimm, ikatsa noada pida maliomeka omawali. Likale iñetakaromi pida lhie thewaka atsianai yowhedanako nako.

Littamokena pida omawali, liipakena, ikatsa nadenaka nha makalo, ñamekaro lirowa linomapi, nainaitsa pida nha moomenai nadenakatha pida lirokaro linomapi, ñame pida nakoawaleka, iima tsopekatsa naphe nha moone. Kadzo limarakawa lhie omawali, hanipa pida lixakawa, lia pida liro karralima liko, ikatsa liokawa lhie pimi pida liako: paako tsiuu, pako tsiuu. Neeni lhimaka lhie Ñapirikoli: - koaka tse likaiteri, paako tsiuu, paako tsiuu. Ikatsa liwapiñetaka lhia pawada lhiehe. Lhitta li paako ni, lhieni

desceu o rio até o poço de folhas secas, embaixo do açazeiro, engoliu as folhas do rio para encher o bucho e matar o *Ñapirikoli*, quando ele viu isso pegou uma espécie de escudo *waapere* e colocou na cabeça fechando a entrada e retornava tudo para boca da sucure, após o animal foi descendo até a praia de curupira, engoliu areia em grande quantidade e tudo só retornava para fora. Os parentes tentaram de várias formas matar a sucure. Eles fizeram um matapi no Curucuí para capturar a cobra grande, ficaram esperando a armadilha capturar a sucure, *Mawixiwhere* era o nome da cobra grande, ela sabia que existia o matapi, por isso trilhou outro caminho no igarapé *Mawixi*, que corta a cidade de São Gabriel da Cachoeira, e foi sair onde termina a praia, desviando-se da armadilha. Amanheceu e os parentes de *Ñapirikoli* viram que o matapi não tinha nada, então pensaram que a sucure havia escapado.

ittada, liyo lhiriaka omawali ixada tsiuuuu, whoooo, limottoka liarawa pipipipi, iwido kananidali iwaphi, ikatsa pida lidanamika, mawitakai inoaka pida ni, mhedzakoketsani.

Figura 68 – sucuri em decomposição



Fonte: Diego, 5º ano, escola Indígena Pe. Ezequiel, 2022.

Imali paketaka lhie iwido karralema nako, nhethe haiko imarakada nako. Liro noada pida naoñaite nha maapanai, nha yemakape tophinako katsapatoniperi, narokokawa nakoka nhettani, naaka lirawa mapaa, nadoni, ikatsa iñapakattika nakale idietaxonaa. Halhame lianhiakakawa lhie Ñapirikoli. Lidiaka tsenakha liino iderhe: - kalhe pianhiwa? Pida roako rhoa lino. – manalikatsa nhua awada liko pida lhiepaka.

Ñapirikoli sentiu alguma coisa batendo na direção da nuca, era o coração da sucuri, o sinal é um fundo na nunca do homem, ele arranhou e a sucuri se balançou, *tsikotsikotsiko*. Logo ele pegou uma flecha e enfiou no coração *tshaim*, a sucuri se balançou toda, pegou outra flecha e enfiou, dessa vez ela se mexeu menos, pegou outra e enfiou novamente, nesse momento ela parou de se mexer.

Quando começou a entrar em decomposição a serpente boiou na superfície da água e foi descendo, as borboletas direcionavam o animal morto para não encostar na parte sólida, para a margem, as mamangas “moone”. Elas remavam para encostar a cobra morta na margem, mas não conseguiam, pois, as asas eram pequenas, assim foram descendo e atravessando o mar. Até que encostou no *karralima*, neste momento na direção dele de fora sobrevoou um beija flor e

Lidzena hekoapi lhiakhe pida lioko awakada liko, ikatsa naketakani nha Dzawikoapenai pida naako: - ikatsa phia Ñapirikoli? – oho ikatsa nhua pida lhiepaka. Waamaka phia, iima pianhika pima nakapa nha newikinai, pimatsikaka neemaka. Ikatsa natolokakani thoooooooo, khema pida hekoapi hanipaka. Nheka hipai nadawani, liika nadaka hanipadali hipada.

Figura 69 – caçaria de Ñapirikoli



Fonte: Lucineia, 5º ano, escola indígena Pe. Ezequiel, 2022.

Madalidaa hekoapi iphomitte limottokawa nheette, lhienetaka lhia hanipadali hipada liodzawa, liaka eeno likolhe, pida liako: - ñame watsa matsiaka nalhio nha walimanai.

disse “*Paako tsiu, paako tsiu.*”, “O que está dizendo?” perguntou Ñapirikoli. “*Paako tsiu, paako tsiu*” disse novamente o beija-flor, e lembrou, pegou uma espécie de brinco *paako* da orelha e rasgou a pele da sucuri *tsiuuuuu* e *whoooo* a pressão empurrou-o para fora até *karralemarhe*.

O sinal do Ñapirikoli muito fraco é o passarinho da beira do rio que balança a calda, que sempre fica nos pedaços de galhos, todo fraco e com fome, este porto era das abelhas que produzem mel, as abelhas pequenas que vivem nos esteios. Desceram para recepcioná-lo e ofereceram mel para aliviar a alma e saciar a fome, levaram-no até a colmeia, que seria benzimento da força da alma. Depois Ñapirikoli retornou para sua esposa. “Onde andou?”, perguntou a esposa. Então, ele respondeu “Me perdi no mato”.

Algum tempo depois os guerreiros Dzawikoapenai encontraram o Ñapirikoli no

	meio da floresta, o tiro foi grande no mundo inteiro quando o mataram. Quando se deparam com ele disseram “Você que é o <i>Ñapirikoli</i>?”, “Sim sou eu”, respondeu. “Tudo bem estamos a sua procura, ouvimos dizer que você anda no mundo causando a maldade, perturbando os povos”. Então mataram ele, o som do tiro dominou o mundo, cavaram terra e enrolaram uma grande pedra em cima do túmulo. Após três dias ele ressuscitou, empurrou a grande pedra e subiu ao céu. Disse o Deus <i>Ñapirikoli</i> que para nova geração não seria bom esta passagem.
--	---

Ikaitekada: Maximiano Paiva – Liedawieni

Maliomeka Dzawikhaitali

Ñapirikoli pia pida hita linowa Omaiwheri iito, Ihpakano kamawa iyo. Dorome liemaka roinai, ikatsa nha paana roinakhawenai, nhetaka pipiri yekhe. Ñapirikoli likale riko, liomaka Ihie paniatti nalhio nha walimanai. Likoa pida likapa nalhio pieta liko, koameka nadenhika nha pipiri, namakhakanaa nhetta nhetaka nha liekhe. Pida liako lino irhio: - pia tha nokapa peexi. – matsia pida roepakani. Rhitaka pipiri mekhedalitsa, roaka lirhio. – pia tha apada nolhio pida liako tsenaka Ñapirikoli. – Matsia pida rhoepakani, rhitaka tsenakha pipiri mekhedalitsa tsenaka, roaka lirhio. Ikatsa liaka liema likapa nalhio koameka nadenhika, pida liako: - hirapittinakanhe idenhika. Ikatsa lidenhika nhekaxoopawa, haikhiwi kemanhewi, litsota hinaphia, kadzo lidenhika lhitakaro nadza lhiekhe. Nhenetaka dzamatsoire nha pipiri, mekheperi tsa nhetta irhiokape yekhe. Pida liako: - liyo watsa hita khedza nha liekhe, hirapittinade idenhika. Likoa likapa nalhio pieta liko, likapaka koameka nadenhika, ikatsa nhetaka Ihie haiko kemanhewi, namatakaka nha pipiri liyo, nhetakadanako nha liekhe, ikatsa liwatsakawa, liwatsa pida rokodanako rhoa lino, khedza ripaka lhiekhe, peexi iwatsaka hipairikolhe, khedza roaka rhitani, peexi iwatsaka tsometsa Ñapirikoli yodza, rhoekoka rono rhitani, peexi iwatsaka hiwa likoda nako Ihie Ñapirikoli, ikatsa nhekokawa, ttephe manopekadzo nanoka liphomitte Ihie liekhe, ikatsa Ihipaka Ihie Ñapirikoli, lidawaka likoapamaka

Narrativa 06

Narrador: Maximiano Paiva

Data: 01/05/22

A morte de Dzawikhaitali

Ñapirikoli casou-se com a filha de piranha (*Omaiwheri*), que pegou com a planta jactara (*Kamawa*) pelos cabelos, vivendo bom tempo de casamento, as outras mulheres da aldeia junto com a esposa dele, preparam a pupunha para o consumo. O anseio do *Ñapirikoli* é ter posse desta semente e plantar a nova geração. Deitado na rede ele olhava como manipulavam as frutas, elas partiam e tiravam a semente, e disse para a sua esposa, “Deixe-me ver uma pupunha?”, “Tudo bem”, disse a mulher. Pegou uma pupunha sem semente e entregou a ele. “Traz outro?” disse. “Tudo bem”, então ela pegou outra sem semente e levou novamente. Ele se aproximou para ver como estavam manipulando as frutas e disse “Muito trabalhoso o que fazem”.

lipattoliema, naamaka nhettaka liodza, lhitta lidawa lidzekema, nhette lidawa likoapamaka liko, kadzo lidawaka nadza, ikatsa kathinaka kopiñhai.

Figura 70 – Esposa de Ñapirikoli tirando semente de pupunha

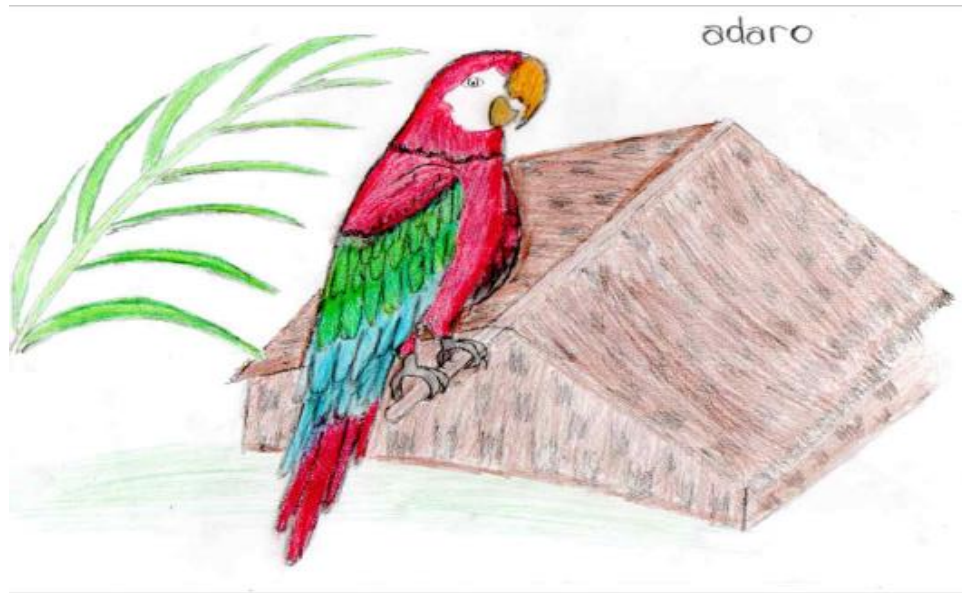


Fonte: arquivo pessoal, Colorido por: Tayla Alencar, 2022

Kadzo lhittaka nadza pipiri yekhe. Nakapa kadzoka nha lirimattanai, ikatsa nheponida keenani, naamaka nainoakani. Likapa kadzoka, lipittoka nadza, lhittaka adaroitti paramalitta liko, nheette limoroka linaapa patoliema, nheette lidzekema. Ikatsatha nanoka nha lhiponida, ooni pida imotaliwa likalhe, ikatsatha nadzawitakani. lipadamakawa aadarowa iraithe, ikatsa liarakawa nadza, lipittoka.

Ele fez uma faquinha de madeira bem afiada, seria a unha dele. Com isso ele conseguiria ter a posse da semente. Elas separavam frutos de pupunhas com semente e sem semente. Então *Ñapirikoli* disse “Com esse aqui vocês tiram as sementes, irá facilitar bastante o trabalho”. Outra vez, ele deitado na rede olhava o que as mulheres faziam. Dessa vez, usaram o instrumento para quebrar a pupunha e tirar a castanha, quando tiravam a castanha gerava um impulso e a castanha saltou para direção do peito da mulher, ela rapidamente agarrou, outra vez a castanha saltou para o chão, ela se apressou e pegou, a outra castanha saltava mais próximo ao marido, ela se levantava e pegava a castanha, assim ia distanciando o salto. A próxima castanha saltou com impulso maior e caiu no peito do *Ñapirikoli* e ele agarrou, correram parecendo um cardume de peixinho atrás da semente na direção dele, ele agarrou e

Figura 71 – Ñapirikoli se transforma em arara.



Fonte: arquivo pessoal, Colorido por: Tayla Alencar, 2022

Liaraka liawa paakoa likolhe, liaranhikawa dzakale iikaa, liowaka paniattinainako, nhette liorokokawa pantti ipoliko. Ikatsa nha kainiri peri iwanakani, nakañetaka iñawadatti lirhio, ñame pida linoka naikalhe, naamakatha naapirawani. Nawanaka nha nainirina: - pino phipa nolhioni, nopirawa pida naako. Liomakatsa pida liarakawa nadza. Neeni pida rhoa nawedoadami, mainiri darotsa, - nhoe pandza liomali, pida roako. Romotoka rono, rowanakaa lhie adaro, ikatsa liarakawa lino liowa ronapa nako. – ikapeena rhoaka liomali, pida roako, - matsiadali noada, nhoe watsa imatsietani nopirawa, roaka liñawa, matsia pida liñaka. Pida roako: - napirami pawada lhiehe,

escondeu no sovaco esquerdo. As mulheres tentavam tirar dele, ele escondia no sovaco direito, de lá escondia nas virilhas, assim escondia a semente delas. Esse foi o surgimento dos tumores e dor nestes lugares.

Finalmente ele teve a posse da castanha, e como consequência disso os cunhados começaram a ficar com mais raiva dele, e começaram a tramar a sua morte. Vendo isso, o *Ñapirikoli* começou a fugir deles, pegou as penas de arara vermelha, que estavam na cangatara (*parramalitale*) e fincou nos dois braços esquerdo e direito. Os cunhados começam a avançar na direção dele, com a água subindo de nível e começaram a flechar. Vendo isso o *Ñapirikoli* se transformou em uma arara vermelha e começou a voar, fugindo deles e da sua morada. Ele voou para direção de outra comunidade, lá ficou sobrevoando a comunidade, pousou nas plantas e assim pousou na cumeeira de uma

matsia liñaka, pidenhi watsa nolhio lipanawa pai, pida roako. - metsa oopika deepinani, awatsa nokadani nopietale yaphi nako, thewena watsa pidenhi nolhio liarodawa. Neemaka deepi, ikatsa lipadamaka apaita tsiãli matsiadali, likoaka roinai, pidzomeni pida roako: - pai nialihi pitsimare, - matsia noitto, kadzoperitsa hia iina. Metsa lianhekatsa, koameritakani lhie rhoniri. Doromena, nha lirimattanai, nheponidaka tsenakhani, ikatsa pawada nadzakalemika kolirhipani, oo Dzokoali riko tsakha, neenika linai limhereri Dzawikhaitali, lie Kaali pakha likotsa liaka nadza. Apawali hekoapi nha lirimattanai naaka naita iñawapo itsitsiali, Hipana ikoemhette, neeni nainaika lhie limhereri, nakemanataka matsia nha haiko, nattodakaro hipai riko thewaka, nadenhika dzorropho, dzamadetsa nha haiko nattodawape, ikatsa nawanaka lhie Dzawikhaitali pida naako: - pandza phiamawa, pidee watsa lhiehe haiko, pikada watsa pinoro liko, pioka hipai riko, piñokoita watsa, wheraka watsa piodza, wattoda karo hipai riko. Lianhenitsa pida namaka nainoakani, liakawa ooni riko, lhipaka poadzalhetsa lhie haiko, liñokoitaka, ikatsa nattodaka lhie haiko tsaimm. Dzamawali xoopá napirika tsenakhani, ñametsa pakapa haiko, phekoitsa pida, lhiwaka thime oni riko, ikatsa nheraka potsome haiko, natodani tsaimm, oopi nainoani, ikatsa lipadamaka koliriwa, ikatsa kadzokani kolirhipani Aiyali riko.

casa. Lá as mulheres começam a chamar a arara. Pegavam comida e apontavam para ele, chamando-o, mas ele não se aproximava. Elas queriam pegá-lo para criar como bicho de estimação.

As mulheres casadas diziam “Meu esposo vem pegar ele para mim”, diziam. A arara queria voar, só ameaçava o voo e não se aproximava, a caçula das irmãs solteira disse “Deve querer eu”, disse ela. Ela saiu de casa e chamou, a arara voou na direção dela e pousou no seu braço. Disse ela “Vejam que eu era o pretendente, muito bonito eu vou cuidar e criar bem ele, disse a caçula. Ela dava de comer, recebia bem a alimentação, comendo sem medo. Então, ela disse “Acho que era de alguém, ele come muito bem. O senhor deve fazer para mim a gaiola pai”. Já estava entardecendo, vou deixá-lo aqui no punho da minha rede, amanhã o senhor faz a gaiola. Anoteceu, todos dormiram e a arara se

Figura 72 – A morte de Dzawikhaitali



Fonte: arquivo pessoal, colorido por: Tayla Alencar, 2022.

Ñapirikoli iwapaka limhereri, ñame liokakawa, ikatsa liwapiñetaka: - kaphatsa pandza nainoaka nomhereri? Ikatsa lipadamakawa Awaranawa, liaraka liawa, oni pemalhe, ikatsa liaka liro likapa nalhio, likapa nataperakani. Nhaniri nha inoakapeni pida liako: - noomaka watsa noihaka likale. Natakha likale naaka lirhioni, pida liako: - awatsa nokadani, nopomirhewa, ikatsa lidawakani. Ñapirikoli likapaka Ihiamikani, ikatsa liaraka naikalhe, lia lirowa linako Ihie likalemi Ihie limhereri hetse, limhoaka peexi. Imali awarana ipedzoka kophe iipe.

transformou em um jovem bem bonito e deitou-se com a mulher.

Quando amanheceu a jovem disse ao pai “Está aqui seu genro pai”, “Muito bem filha, assim mesmo, vocês mulheres finalizam casando”, respondeu o pai. Só que o pai sabia que aquele seria intruso na família. Os cunhados começaram a ficar com raiva. A morada deste povo, onde ele casou “não lembra onde foi, se é cachoeira de surubim ou igarapé “dzokoali”, junto com ele estava irmão caçulo *Dzawikhaitali*, agora outro irmão o *Kaali* tinha trilhado outro caminho. Em um belo dia os cunhados convidaram o seu irmão *Dzawikhaitali* para irem cercar o igarapé de muçum *itsitsiali* confronte a Wapui Cachoeira, as madeiras eram afinados bem pontiagudo e fincavam no fundo atravessando o igarapé, “dzorrophi” faltava pouco para acabar o fincar chamaram o irmão do *Ñapirikoli* “Vem, agora é sua vez. Você vai levar a madeira, colocando a

Figura 73 – Awarana



Fonte: arquivo pessoal, colorido por: Tayla Alencar, 2022

Lhie Konawheri, lianhekatsa pawada, likapoko likapa, liarakena lhie Awarana pida liako: - lhia pamitsa pandza lhie Ñapirikoli, liwhietakani, liaraka liawa nadza, lia lirho panaphe nako, nheko pida liphomitte, nainoakaroni, panaphe nakhitte lipekoakakawa ooni pemalhe nadza, lioma, liomame lhiwakawa, iima hamiñaka lirhio lhie limhoadá, kadzo liarakawa, liatsa lioka peemalhe nadza, peemalhe lirhio Hipana, neeni halapokoli, ikatsa lipadametaka lhie limhereri newikiwa, koame nadenhika phia? – limhereri ikaiteka phiome lirhio. Nanaka noaphoka nodee haiko, ikatsa nheraka

ponta afinada na sua nuca e mergulhe, assim que chegar no fundo você balança dando sinal, vamos tirar da sua nuca e fincar no solo”.

O irmão do Ñapirikoli sabia que queriam matá-lo. Quando caiu na água e mergulhou ao fundo, na ida ele tirou da nuca e mexeu, aproveitaram a fincar a madeira pontiagudo “tsaim” no chão. Na segunda vez mandaram de novo ele, já estavam terminando de fincar as madeiras era a última madeira, quando ele caiu na água, puxaram a madeira e fincaram nele, assim mataram o irmão do Ñapirikoli. Eles transformaram-no no peixe surubim. Este lugar chamado cachoeira de surubim no rio Aiyari.

O Ñapirikoli aguardou a volta do seu irmão e nada dele chegar. Então pensou “será que mataram meu irmão?”. Ele se transformou em caba Awarana, voou para outro lado do rio e começou a observar os cunhados, o que eles estavam fazendo. Eles estavam tratando o peixe surubim, o pai dos assassinos, o avô de

nattodaka nhua. – matsia pida Ñapirikoli hiepaká, pandza watsa piomaka pikoadawa, lidia lipadametani molida hawa,

Figura 74 – gavião



Fonte: Clarissa, 3º ano, escola municipal indígena Jerusalém, 2022

lidzakaka phepada lhie wettiri inana, newiki ikoa lidzakaka, linaka liwaka likapa. ikatsa Lhiwaka phoo linako lhie wettiri hipada, liñaka linaphe, apawali tsa liñaka, liowhaka haiko pamodzoane nako, nhettedali liaraka tsenakha liowha pokoa ipoliko, imali yaparaka lhie pokoa likeriko, hamiñaka lianhe. – matsia tsera pida liako Ñapirikoli. Lidia lipadametani awadoeniwa,

figura 75 – gavião real molida hawa



fonte: arquivo pessoal, 2022

timbó disse “Eu vou querer o coração dele”. Vou esconder para cá, atrás do velho”. Cortaram o coração ofereceram ao pai velho e escondeu atrás dele. O Ñapirikoli estava observando tudo, tudo pronto ele se mandou, voando até a direção do coração do finado irmão, “hetse” e começou a cortar um pedacinho em forma de círculo e montou uma pequena bolinha. O velho parecia suspeitar, virou para ver a pequena caba estava se preparando para decolar com o pedaço de carne. Então, disse “Deve ser o Ñapirikoli, sai daí”, tentou enxotar a caba, decolou com peso foi cair um pedaço, correram atrás dele. Depois decolou novamente, pousou numa folha, daí conseguiu voar para outro lado do rio, quase caindo no rio com o peso, foi voando até conseguiu chegar para outro lado. Pousou no solo no outro lado de Wapui, na campina transformou-se em pessoa e ressuscitou o seu irmão e disse ao irmão “O que fizeram

Figura 76 - bacurau



Fonte: Renato, 3º ano, escola municipal indígena Jerusalém, 2022

matsiadali kiedzoka, lidenhi dzawithi, lideekani likada lirowa inipo imottokawa. Likapa naiñakena lhie nawini, lioka lipana likolhe, meka lino yako: - nomherenai inoaka noada koliri, oopi waiña piodza, metsa nokadakatsa pirhio pawana, kapha piñaka? – ñamettoa nomaka noiñaka pida lhiepaka lhie Ñapirikoli, piñani, ñameka matsia noanheakakawa, nhethe watsa noiñani. Doromeena pida liako lino irhio: - phima khera, noketaka awadoeni matsiadali tiki, kapha pawada matsiaka papirakani. – kalhe niaka? pida rhoepakani. – nokadakani inipo imottoli neeni, noroitaka lirowa. Ikatsa roaka rhoniri ikalhe: - pai, aapida lioketaka awadoeni matsiadali tiki, kapha pandza

contigo?”, o irmão contou tudo para ele. “Foi assim que fizeram, mandaram mergulhar para levar madeira afiada e assim fincaram em mim”. Após ouvir Ñapirikoli disse “Muito bem agora será sua vez de se vingar, você matará o pai deles”.

Ñapirikoli transformou seu irmão em um gavião real, ao terminar foi derrubar um pé de inajá (*Wettiri*), mediu o comprimento de uma pessoa e cortou o tronco. Lá mandou o gavião real treinar, pediu para agarrar o pedaço do tronco. O gavião se jogou e pegou o tronco “*phooo*”, batendo as asas de uma só vez. De lá voou rapidamente com tronco nas suas garras e pousou na árvore média, depois voou e pousou na copa da árvore mais alta o *Pokoa*, lá largou o tronco e a árvore começou a inclinar de tanto peso. Por isso essa árvore é inclinada na copa. “Muito bem”, disse o irmão Ñapirikoli, “vai dar certo”. O gavião real desceu e transformou-o em filhote de bacurau, bem

matsiaka pattawiñetakani? – ñame noanheka, matsiade pandza. – noa ttoa nhitani nopirawa. Rhoaka rhittani, dzamadaa nako pida roako roiniri irhio:- koakatsa pandza liñali? – haira, ittito pandza liñali, phaniri poni khaitali. Pida liako rolhio. Ikatsa liitto iwanaka rhoniri: - pai, pidetha nokapa phitta, awatsa nokapa padanhette. Ñapirikoli meka liako: - ikada watsa liowa ittamalhe, ñame pandza liñaka, ikada kada ipeedzalheni. Rokadakani nakhoemhette liowawa, ñame pida liñaka, rodia rokadani rhoniri iphomitte, neeni pida liñaka matsia nha lhitta. – pandza dekha matsia liñaka pai, pida roako. Mamope phatsa mitha khaitaka phia. Ikatsa Ñapirikoli imanopetaka nha lhitta. Pandza pida lhimaka likoa pieta liko, liwapetaka lhiwa nha, koamekada nako watsa pida liako. Kadzokadana liñaka, litawiñaka khedza lhie peeri. Ñame doromeka lhimaka “phooooo, phoooo”, lhipaka rhoniri, liara liowa haiko pamodzoane nako. Lhiemathetakakawa pedalia, - oopi pipira hipa nhoniri pino pinoani, pida roako roiniri irhio. Ñapirikoli liwatsaka lhita limawipini, liweponere tsakha, lhiekoka limottowa padanalhe: - kalhe niaka pida liako. Liokoka lhie peeri, metsa rhoniri nako katsa liokoka, tsaim, roemathaka rhoa lino: - ñame piokoka peeri nako, nhoniri tsa piokoli. Lhietaka phewi tsenakha, liokoka tshaim pedalia nako tsenakha, ikatsa liaraka haiko hiwidana nakolhe. Apida kadzoni khaoboli yepoa, kadzokaro kapoaka nerhe. Ikatsa lhiemathaka lhie pedalia: - noitto pipira inoaka nhoa! Ikatsa lidakakawa phiome hekoapi riko, kathinakaro nha paniattinai, haiko kaiwiperi: koono, wepiri phiome pha. Kadzo pida linoaka likoadawa, nadia neema nha dzamhepetsa.

fofudo. Ñapirikoli fez uma gaiola e colocou dentro e voltou para a aldeia na saída do caminho, deixou pendurada a gaiola num galho.

Quando chegou em casa, a mulher disse “Meus irmãos mataram um peixe surubim, já comemos. Você não quer comer, guardei um pouco para você”. “Tudo bem”, disse o Ñapirikoli, “estou sem vontade de comer. Pode comer, não me sinto bem, depois comerei”. Passou um tempo ele disse para a esposa “Olha só, achei um filhote de bacurau bem bonito, fofinho, não sei se bom criar para estimação”. “Onde está?”, disse ela. “Deixei na saída do caminho numa cesta pendurada num galho”, ele respondeu. Ela correu para junto do pai e disse “Pai, meu esposo achou um filhote de bacurau bem bonito e fofinho será que é bom ser bicho de estimação?”, “não sei” respondeu o velho, “deve ser bom”. “Vou pegá-lo para criar”, a mulher respondeu.

Ela trouxe, ficou uns dois dias. disse ela para o marido “O que será ele come?”, “Não sei, deve comer bicho de pé, seu pai tem bicho de pé”. “Traz para ver se o senhor tem bicho de pé meu pai”, disse a filha, “vamos aqui no pátio para ver”. Então *Ñapirikoli* disse, “Deverão deixar ele atras do seu pai, pois se for ao lado ele não deve comer no meio público”. Ela deixou ao lado do pai e o bacurau não comia, pegou e deixou atras do pai, então ele comeu.

Deitado na rede o *Ñapirikoli* ouvindo-os no barulho lá fora e na expectativa de quando será o ataque. Enquanto comia bicho de pé, começou a crescer rapidamente em gavião real. Nem demorou ouviu as asas batendo duas vezes “poo, pooo” já estava agarrando a presa e levando para galho da arvore, ficou gritando o velho nas garras do gavião. “Teu bicho de estimação atacou meu pai, vem logo ver e matar o gavião”. O *Ñapirikoli* se levantou e pegou a Zarabattana e *weponerre* correu e

	flechou para alto e a flecha atingiu no pai da esposa. Ela gritou, “Você não está flechando no gavião, está flechando no meu pai”. Pegou a outra flecha e flechou novamente. Acertou no velho “tshaim”, voou levou ele para o alto da copa. Hoje este sinal está na cabeceira de Cauburis, por isso que nesta região causa muita doença. Lá no alto gritou “Minha filha seu animal de estimação está me matando!” Lá se mijou originando todas as raízes venenosas, hoje temos no mundo: timbó etc, assim foi a vingança e restou somente os dois irmãos.
--	--

Petróglifos de Ensinamentos e Práticas da vida. Wapui Cachoeira rio Aiyari. 25 de Fevereiro de 2022



Amarro

Foto: Eric Alencar

Informante: Firmiano



Ikapettakhetti

Foto: Eric Alencar

Informante: Firmiano



Ipeeko

Foto: Eric Alencar

Informante:

Firmiano



Ñapirikoli hipa

Foto: Eric Alencar

Informante:

Firmiano



mokawa

Foto: Eric Alencar

Informante:

Firmiano



Referencias

WEIGEL, Valéria Augusta de Medeiros. Escolas de branco em Maloka de índio. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2000.

FREBERGER, Regiane Muller. BERBEL, Neusi Aparecida Navas. A importância da pesquisa como princípio educativo na atuação pedagógica de professores de educação infantil e ensino fundamental. Cadernos de Educação | FaE/PPGE/UFPel | Pelotas [37]: 207 - 245, setembro/dezembro 2010.

CONSULTORES BANIWA

1. Valentim Mandu – *Wirhiali – Liedawieni – (in memorian)*
2. Roberto Benedito – *Waliekoali – Liedawieni*
3. Monica Paiva - *Iraiñhekaró – Liedawieni*
4. Raul Paiva – *Dzamaidali – Liedawieni.*
5. Graciliano Paiva – *Dzawiekoa – Liedawieni.*
6. Maximiano – *Liedawieni*
7. Vigico Juarez – *Dzawiittipi - Liedawieni*
8. Firmiano Ferreira – *Hohodeeni*
9. Leandro – *Walipere Dakenai*
10. Augustinho – *Moliweni*
11. Regina Paiva – *Hipawi - Liedawieni*
12. Ercilia Paiva – *Liedawieni (in memorian)*
13. Nazaré Paiva – *Kawawiro - liedawieni.*
14. Celestino Paiva - *liedawiene.*