

KLEBSON AWARARAWOO'I TAPIRAPÉ

CANTOS RITUAIS: UM DIÁLOGO COM A EDUCAÇÃO ESCOLAR *APYÃWA*

Barra do Bugres-MT
2025

KLEBSON AWARARAWOO'I TAPIRAPÉ

CANTOS RITUAIS: UM DIÁLOGO COM A EDUCAÇÃO ESCOLAR *APYÁWA*

Dissertação do Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ensino em Contexto Indígena Intercultural (PPGECII) da Universidade do Estado de Mato Grosso-UNEMAT, Campus Universitário Dep. Est. Renê Barbour, comorequisito parcial para obtenção do título de mestre em “Ensino em Contexto Indígena Intercultural”.

Orientadora: Profa Dra. Mônica Cidele da Cruz

Barra do Bugres-MT

2025

Ficha catalográfica elaborada pela Supervisão de Bibliotecas da UNEMATCatalogação de Publicação na Fonte.
UNEMAT - Unidade padrão

T172c Tapirapé, Klebson Awararawoo'i.

Cantos rituais: um diálogo com a educação escolar Apyãwa /
Klebson Awararawoo'i Tapirape. - Barra do Bugres, 2025.
199f.: il.

Universidade do Estado de Mato Grosso "Carlos Alberto Reyes
Maldonado", Ensino em Contexto Indígena Intercultural/BBG-
PPGECII - Barra do Bugres - Mestrado Profissional, Campus
Universitário de Barra do Bugres "Deputado Renê Barbour".
Orientadora: Dra. Mônica Cidele da Cruz.

1. Educação Escolar Apyãwa. 2. Práticas Pedagógicas. 3.
Cantos Rituais. I. Cruz, Mônica Cidele da, Dra. II. Título.

UNEMAT / MT- SCB

CDU 376(1.81-82)

Barra do Bugres-MT

2025

KLEBSON AWARARAWOO'I TAPIRAPE

CANTOS RITUAIS: UM DIÁLOGO COM A EDUCAÇÃO ESCOLAR *APYÁWA*

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 Barbours" – Barra do Bugres - MT*, como requisito obrigatório para a obtenção do título de Mestre em Ensino em Contexto Indígena Intercultural.

Aprovado em: 25 de fevereiro de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
MÔNICA CIDELE DA CRUZ
Data: 25/02/2025 18:39:13 -0300
Verifique em <https://validar.dl.gov.br>

Prof.^a Dr.^a Mônica Cidele da Cruz (PPGECH/UNEMAT)

Orientadora
Documento assinado digitalmente
EUNICE DIAS DE PAULA
Data: 25/02/2025 14:29:40 -0300
Verifique em <https://validar.dl.gov.br>

Prof.^a Dr.^a Eunice Dias de Paula (PPGECH/UNEMAT)

Examinadora Interna
Documento assinado digitalmente
MÔNICA VELOSO BORGES
Data: 25/02/2025 14:29:40 -0300
Verifique em <https://validar.dl.gov.br>

Prof.^a Dr.^a Mônica Veloso Borges (UFG)

Examinadora Externa
Documento assinado digitalmente
WALKÍRIA NEIVA PRAÇA
Data: 25/02/2025 14:30:52 -0300
Verifique em <https://validar.dl.gov.br>

Prof.^a Dr.^a Walkíria Neiva Praça (UNB)

Examinadora Externa

DEDICATÓRIA

Dedico esta dissertação aos meus pais *Ikajka'i* e *Koxaoni*, com amor e gratidão incondicional, por terem se dedicado em me cuidar ao longo da minha vida.

A minha esposa Carmen Inamoxigi Tapirapé, companheira de todo os momentos dos meus estudos, e aos meus filhos, que acenderam um sentido especial à minha vida, proporcionando os momentos da minha alegria de viver no mundo.

A minha querida orientadora, prof^a. Dr^a Mônica Cidele da Cruz, pela paciência e dedicação demonstradas no decorrer deste trabalho.

Aos professores *Apyãwa*, pela disponibilidade real de estarem a ensinar na educação escolar *Apyãwa*.

Enfim, a todos os *Apyãwa* que, de certa forma, são merecedores deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

A presente dissertação de mestrado profissional não seria possível chegar ao porto final, sem a prestação e precioso apoio de várias pessoas incríveis.

Primeiramente, agradeço ao nosso grandioso protetor *Xeramoj'i*, por sempre apresentar as pessoas incríveis em todos os momentos da minha trajetória de vida acadêmica, as quais me fazem acreditar na expectativa cognitiva e me encorajam nas minhas conquistas para um mundo melhor.

Aos meus pais *Ikajka'i* e *Koxaoni*, por serem significativos em muitos momentos da minha vida, pela atenção, pelo profundo apoio, me estimulando e torcendo para que me aconteça tudo de melhor no mundo, nos momentos mais difíceis. Obrigado, *Xeropy* e *Apĩ* (pai e mãe), por desejarem sempre o melhor para que eu possa superar cada obstáculo em meu caminho e chegar até aqui. Sempre conto com apoio de vocês e amor desmedido que vocês têm por mim.

A minha família, razão da minha dedicação, esforço e felicidade magistral. Quero expressar que sou eternamente grato por tudo que consegui conquistar. A minha querida esposa com amor e carinho, Carmen Inamoxigi Tapirapé, pelo apoio e paciência total durante o decorrer dos meus estudos.

Aos meus filhos, Letícia Taxirowytyga Tapirapé, pessoinha que acendeu luz ao meu ser, me tornando pai no mundo, ao Marcos Tawy Tapirapé e Endrick Taropã Tapirapé, que são minhas eternas alegria de viver.

Quero expressar minha gratidão, especial, a minha querida orientadora Prof^ª. Dr^ª. Mônica Cidele da Cruz, que fez o papel de *apĩ* (mãe) para concluir meu estudo. Com toda sinceridade, digo que é uma querida, grande amiga que ganhei no PPGECH, profissional dedicada e comprometida com a educação intercultural indígena. Obrigado por tudo, especialmente, pela sua consideração, dedicação, paciência e confiança depositada em mim. Muitas vezes, ficava incansável para me ajudar e me orientar ao longo desse trabalho. Sem seu apoio e sua orientação, nada seria possível para que esta missão fosse cumprida.

Agradeço, também, às professoras, membros da banca de qualificação e defesa de mestrado, pelas considerações e sugestões necessárias, as quais aceitaram meu convite em contribuir para o desenvolvimento deste trabalho; Dr^ª. Mônica Veloso Borges, que faz parte do Comitê, como orientadora do nosso povo *Apyãwa* na educação intercultural indígena na UFG; Walkíria Neiva Praça, que estudou a língua *Apyãwahá* alguns anos atrás; Eunice Dias

de Paula, pessoa certa na história da educação escolar *Apyãwa*, nos anos 1970, onde começou toda a vida acadêmica dos *Apyãwa*.

Quero, também, agradecer com muito afeto, as colaborações dos nossos anciões (as), bibliotecas vivas do nosso povo, Korako Tapirapé, Oropé'i Tapirapé, Xakareo'i Tapirapé, meu pai Ikajka'i Tapirapé e minha mãe Koxaoni Tapirapé. Obrigado pelas suas disponibilidades nas entrevistas e pesquisas, momentos que fomentaram a concretização da minha dissertação.

Aos meus alunos (as) da sala anexa *Myryxitãwa* da Escola Estadual Indígena Tapi'itãwa, pelas contribuições durante a execução do trabalho, especialmente, na minha prática pedagógica.

À Unemat, a primeira Universidade que abriu as portas para os estudantes indígenas em 2001, na qual também foi implantado o Programa de Pós-Graduação em “Ensino em Contexto Indígena Intercultural” (PPGECII), Mestrado Profissional, em 2017. Obrigado pelo reconhecimento aos direitos dos professores (as) originários(as), no campus universitário em Barra do Bugres-MT.

Aos professores do PPGECII, pelos trabalhos e empenho magníficos prestados durante todas as etapas presenciais no curso de Mestrado Profissional, experientes em como se pode caminhar com a nossa educação escolar indígena.

Minha gratidão, igualmente, a todos os meus colegas de estudo no Mestrado, pelo apoio que somamos juntos, esforços e amizades que estiveram presentes em todos os momentos das etapas do curso.

Ao meu povo *Apyãwa*, onde começou toda a minha trajetória de vida escolarizada e o valor das minhas conquistas, em prol da nossa Educação Escolar Indígena. De certa forma, por último, o meu profundo e sentido de agradecimento. Quero dedicar a todas as pessoas que contribuíram diretamente e indiretamente para a minha pesquisa, pois sem a existência delas não seria possível a concretização deste trabalho.

RESUMO

Neste trabalho, apresento os frutos da minha pesquisa, realizada durante a minha trajetória no curso de pós-graduação em nível de Mestrado Profissional, em “Ensino em Contexto Indígena Intercultural”- PPGECH/UNEMAT. O título desta minha obra acadêmica designa-se: “Cantos Rituais: um diálogo com a educação escolar *Apyãwa*”, a qual busca contribuir para o fortalecimento e a manutenção dos cantos rituais do nosso povo, a partir das práticas pedagógicas na escola, que têm um papel muito importante na modalidade oral de nossa língua, como também, na modalidade escrita. A escolha para trabalhar esse tema se deu pelo fato de nossas escolas possuírem pouquíssimas produções didáticas autorais específicas para o ensino dos cantos do nosso povo *Apyãwa* e, também, como forma de enriquecer nossas práticas pedagógicas, principalmente, em relação a nossa língua materna. Portanto, esta pesquisa é fundamental no contexto atual do nosso povo, uma vez que os cantos são os elementos constituídos exclusivamente pela nossa língua, ou melhor, são as riquezas da nossa língua ancestral. A metodologia do meu trabalho se compõe, primordialmente, dos conhecimentos dos consultores nativos, como anciãos e anciãs, estudantes *Apyãwa* e, também, de pesquisa bibliográfica, com a leitura de autores Tapirapé, Freire, Franco, entre outros. Como se trata do ensino e fortalecimento dos cantos *Apyãwa*, no contexto escolar, o foco é na ação pedagógica, de acordo com a proposta curricular da nossa escola, presente em nosso Projeto Político Pedagógico- PPP. A ação pedagógica se deu num percurso didático-metodológico, durante o qual se procedeu todo o processo de ensino-aprendizagem voltado para os cantos rituais, por meio da leitura e da produção escrita. Outro propósito do trabalho é direcionado ao empoderamento da nossa política linguística na comunidade, para gerar mais fontes de saberes ancestrais no aperfeiçoamento e enriquecimento da prática pedagógica dos professores *Apyãwa* na formação efetiva dos alunos. Por esta razão, vale reforçar que a produção de materiais sobre este tema é de extrema relevância para o ensino de língua materna nas escolas das aldeias *Apyãwa*, uma vez que os cantos rituais são constituídos pela nossa língua. A nossa língua é viva, em pleno funcionamento, resistindo à presença da língua ocidental em nosso meio. Portanto, este trabalho é de extrema importância para nutrir a política de valorização da língua *Apyãwa*, por meio de cantos rituais, tanto no contexto da educação escolar *Apyãwa*, quanto no contexto educação *Apyãwa*. Por fim, também, quero destacar o produto educacional que resultou de todo esse processo didático-pedagógico, que foi a produção de um livro de cantos *Axywewoja*, acompanhado de material audiovisual.

Palavras-chave: Educação Escolar *Apyãwa*. Práticas Pedagógicas. Cantos Rituais

MARAGETÁ MAATOREJXEÁWA

Ã te'omara pe a'eramõ ekwe akome'o wete'omaparepy, xema'awoo pe wexema'eawera, PPGECH / UNEMAT pe. Xete'omara ywypy a'eramõ kwee marakã re xema'eãjpe "Cantos Rituais: um diálogo com a educação escolar Apyãwa". Xexe'apeãwa kwee imaxywaatywo xeremarakã Apyãwa ramõ, axekwe ate'omata ee marama'eãra gỹ xema'eãjpe, imaxywaatywo ikwaxiaripyra pe, axekwe xerexoroetewo ranõ, xerexojãwa gỹ xawie. Axekwe kwee ãte'omat ã te'omara re, inoga ikwaxiãta ywyrabe pe marakã re, natywikato nã te'omara mõ ikwaxiaripyra mõ aremarakã re wexãwo, a'eete ramõ imaxywaatywo marama'eãra gỹ te'omakatoãwa xema'eãjpe, axekwe imaxywaatywo xerexe'ega ranõ. A'eramõ kwee aoxekatoete wete'omata ã te'omara re, axekwe a'eramõ marakã xanexe'ega xywaaty mõ ranõ. Te'omara maypyãwa ramõ kwee amypy ix'e'egenopa awaxewetekweri agỹ, a'egỹ a'eramõ apyãwa reka kwaapãra. Axekwe kwee ã te'omara re xepyro axema'e ma'e agỹ ranõ, xeremima'e agỹ. Te'omara ikwaxiaripyra kwee wetepe xepyro ã xete'omara re ranõ, xema'earoho agỹ te'omara, ejxanamĩ: Apyãwa gỹ axema'e ma'e agỹ, Freire, Franco, axekwe amõ agỹ ranõ. Ã te'omara a'eramõ kwee aapa Apyãwa xema'eãwa xe'apeãwa ropi ranõ, marygato mi ix'e'egi opa ywyrabe pe. A'eramõ kwee ãapa irekawo imagetãwo marakã re ywyrabe ikwaxiaripyra, axekwe ikwaxiãta ee ywyrabe. Xexe'apeãwa mõ kwee nyt ranõ, imaxywaatywo xe'ega re apyykãwa gỹ pyri, ipyrowo marama'eãra gỹ axema'e ma'e agỹ xema'eãwa re. A'eramõ kwee ã te'omara aoxekatoete xewe, axekwe imaxywaatywo xerexe'ega xema'eajpe ranõ. Xanexe'ega a'eramõ ã ixywaaty we akawo, wetepe panẽ ike akawo ipyteripe maira xe'ega, axe tanã mĩ xipe'ã xe ixowi ranõ, a'eramõ ã niwaxaj we axywaaty ramõ akawo. A'eramõ ã te'omara aoxekatoete xerexe'ega maxywaatyãwa ramõ taryjpe, axekwe xema'eajpe. Emanyt a'eramõ kwee ãxe'apeãp, inoga ikwaxiãta ywyrabe mõ xakowi marakã re xema'eãjpe marama'eãra gỹ te'omaãwa ramõ.

XE'EGETEAWYMA: *Apyãwa xema'eãwa. Marama'eãwa. Tarywa marakã*

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Festa do rapaz

Figura 2: *Iraxao*

Figura 3: Livros que marcaram minha escolaridade

Figura 4: Colação de grau - 2ª turma do Ensino Médio-Projeto *Aranowa 'yao II*

Figura 5: Formação continuada na Escola E.I. *Tapi 'tãwa*

Figura 6: Atividade na área da Ciências da Linguagem-Núcleo *Takinahaky*-UFG

Figura 7: Confeção de arco e flecha na *Takãra* (extraescolar)

Figura 8: Colação de grau do curso Educação Intercultural-UFG

Figura 9: Mapas das aldeias

Figura 10: Conversas via *WhatsApp*

Figura 11: Capa do livro *Xanexema'eãwa Paraget*

Figura 12: Capa do primeiro livro na língua *Apyãwa*

Figura 13: Textos na língua *Apyãwa* do livro *Xeparama'eãwa*

Figura 14: Capa do “*Xanetãwa Paragetã – Histórias das nossas aldeias*”

Figura 15: Capa do livro *Xe'ega'yao – Apyãwa Xe'egimõ/Maira Xe'egimõ*

Figura 16: Recorte de uma parte vocabulário sobre as novas palavras

Figura 17: Capa do livro *Apyãwa Ywypypypiãra*

Figuras 18 e 19: Recorte do livro *Apyãwa Ywypypypiãra*

Figura 20: Capa do livro *Xemamara'aãwa*

Figura 21: Capa do livro *Maragetã'ieyjete*

Figura 22: Roda de conversa sobre planejamento da prática pedagógica

Figura 23: Entrevista com *Korako* Tapirapé

Figura 24: Entrevista com *Orope'i* Tapirapé

Figura 25: Entrevista com *Xakareo'i* Tapirapé

Figura 26: Entrevista com meus pais

Figura 27: Apresentação do tema da pesquisa para meus alunos e alunas

Figuras 28 e 29: Momento de atividades em grupo

Figura 30: *Takãra* (Casa cerimonial)

Figura 31: Organização da *Takãra* ilustrada pelos(as) alunos(as)

Figura 32: Ciclo ritual *Apyãwa*

Figuras 33 e 34: Apresentação dos trabalhos sobre os rituais

Figura 35: Atividade sobre o ritual *Axywewoja*

Figura 36: Rito de passagem *Marakayja*

Figura 37: *Takãra* (Casa Cerimonial *Apyãwa*)

Figura 38: Pinturas corporais *Apyãwa*

Figura 39: Adornos *Apyãwa*: *akygetãra*, *xywaypyo*, *inimaxigoo*, *paapy*, *kywexo*, *awai*, *tamakorã* (*ywawãra* e *myxo 'y*)

Figura 40: Capa do Produto Educacional

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Nomeações de parentesco

Quadro 2: Palavras novas em *Apyãwa*

Quadro 3: Empréstimos linguísticos em português

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 MINHA MEMÓRIA DE VIDA.....	17
1.1 <i>Aoxekato</i> Primeiramente me apresento a você, leitor e leitora.....	17
2 A LÍNGUA MATERNA NO COTIDIANO <i>APYÃWA</i>	38
2.1 A língua <i>A pyãwa</i> em nosso meio social.....	38
2.2 Nossa língua, nossa identidade linguística e cultural.....	38
2.3 Situação sociolinguística <i>Apyãwa</i>	41
3 A LÍNGUA <i>APYÃWA</i> NA ESCOLA.....	52
3.1 Breve histórico escolar <i>Apyãwa</i>	52
3.2 A escola como espaço político de valorização da língua materna.....	57
3.3 A língua <i>Apyãwa</i> na escola.....	60
3.4 Materiais didáticos na língua materna <i>Apyãwa</i>	62
4 OS CANTOS RITUAIS COMO PRÁTICA PEDAGÓGICA.....	78
4.1 Percurso inicial da prática pedagógica.....	78
4.2 É preciso planejar para ensinar: o primeiro momento de nossa ação didático-pedagógica.....	80
4.3 Panejamento feito, vamos a nossa prática pedagógica: entrevistas com os anciãos(ãs).....	85
4.4 Segundo momento da prática pedagógica: nossos saberes ancestrais vão para a sala de aula.....	91
4.5 Magnitude dos cantos rituais, sob o olhar dos meus alunos e alunas.....	140
4.6 Durante o processo nasce o produto educacional.....	151
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	156
6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	159
7 CONSULTORES E CONSULTORA <i>APYÃWA</i>	160

INTRODUÇÃO

Aqui, apresento o fruto de um ato acadêmico, minha dissertação de mestrado, juntamente, com um produto educacional, a partir das minhas pesquisas e entrevistas com anciãos e anciãs, leituras teóricas, leituras de autores Tapirapé e prática pedagógica desenvolvida na escola indígena da aldeia *Tapi'itãwa*, na T. I. Urubu Branco, município de Confresa, região médio Araguaia, no extremo nordeste de Mato Grosso. Nossa população geral é de aproximadamente de 1200 pessoas, de acordo com o censo da Saúde local (2025).

O objetivo da pesquisa foi desenvolver uma prática pedagógica com alunos e alunas do ensino fundamental II, 6º ao 9º ano, trazendo como proposta os cantos rituais *Apyãwa*, como forma de fortalecimento e manutenção desses saberes, assim como, do fortalecimento de nossa língua *Apyãwa*. A escolha para trabalhar esse tema, também, se deu pelo fato de nossas escolas possuírem pouquíssimas produções didáticas autorais específicas sobre os cantos rituais e, também, enriquecer nossas práticas pedagógicas, principalmente, em relação a nossa língua materna.

Nesse sentido, considero essa pesquisa como uma contribuição importante para a nossa educação escolar e, também, para nossa educação *Apyãwa*, pois trabalhar esses saberes com os jovens é uma maneira de conscientizá-los da riqueza desses conhecimentos e do quanto os cantos rituais são indispensáveis para o bem viver do nosso povo. Além disso, os cantos rituais são elementos constituídos, exclusivamente, pela nossa língua, ou melhor, são as riquezas da nossa língua ancestral.

E para atender os objetivos propostos para essa pesquisa, organizamos esta dissertação com os seguintes capítulos: Capítulo I, onde descrevo a minha trajetória de vida como autor deste trabalho, tanto no mundo social *Apyãwa*, quanto no mundo da educação escolar. O objetivo foi mostrar um pouco da minha formação na educação tradicional *Apyãwa* e na educação escolar indígena, que são pilares significativos no percurso da minha vida profissional, de pesquisador e de colaborador cultural do nosso povo. Nesta parte, também, me dediquei, em descrever o momento histórico da minha família, no qual eu destaquei a minha vivência com meus pais, onde eu comecei a me relacionar com a educação *Apyãwa*, com amor e carinho, e em espaços cheios de harmonia com a natureza. Meus pais são as pessoas que admiro incondicionalmente pelo fato de sempre torcerem por mim, e sempre estarem disponíveis para me dar conselhos afetuosos, durante o processo da minha trajetória de vida acadêmica, cultural e como professor pesquisador do nosso povo.

No segundo capítulo, apresento a língua *Apyãwa* em nosso meio social, onde eu faço um discurso, por meio da minha descrição sobre a importância da nossa língua. Nessa parte, não podiam faltar os relatos sobre a situação sociolinguística do contexto atual do nosso povo, no qual tratamos, inclusive, sobre os casamentos interétnicos dentro da comunidade que, de certa forma, impacta a vitalidade da nossa língua, sem contar a forte entrada da língua portuguesa em nosso meio. Destaco, também, o reconhecimento da nossa escola como um espaço essencial e político na valorização da nossa língua, uma vez que uma educação escolar indígena jamais pode se esquecer das particularidades de cada comunidade indígena e, isso está assegurado evidentemente na legislação brasileira, desde a sua promulgação em nosso país, que é a Constituição Federal de 1988, no artigo 210. A partir disso, o foco principal é compreender como a nossa língua se movimenta em nosso meio social *Apyãwa*.

O terceiro capítulo, trago a descrição da língua *Apyãwa* no contexto escolar. Neste capítulo, podemos compreender o movimento da nossa língua no contexto da nossa educação escolar indígena, onde se afirma na base curricular o uso da língua materna em primeiríssimo lugar, principalmente, nos anos iniciais, a partir das práticas pedagógicas dos professores e professoras *Apyãwa*. Nessa seção, abordo, também, o momento histórico da nossa educação escolar indígena, explicando como a escola se instalou em nossa comunidade, pois, a partir disso, é que foi pensada a construção do currículo específico, que orienta o funcionamento da nossa educação escolar *Apyãwa*, conforme a decisão tomada pela nossa comunidade, onde está assegurado, em primeiro lugar, o ensino na língua materna. A partir da descrição, neste capítulo, podemos compreender, também, as práticas de ensino da nossa língua materna no contexto da educação escolar indígena. Compreendo que avançamos muito, mas precisamos avançar mais ainda em termos de publicação de materiais didáticos autorais, em nossa língua materna para enriquecer nosso patrimônio escolar.

É com esses dispositivos concretos que podemos atuar no processo de ensino e aprendizagem dos nossos estudantes, através da leitura e da escrita, tanto no ensino fundamental, quanto no ensino médio. Acredito que assim, nós, professores *Apyãwa*, temos mais facilidade de trabalhar com os alunos(as) o ensino da língua materna em sala de aula.

No quarto capítulo, trato dos cantos rituais em nossas práticas pedagógicas, elemento fundamental no percurso didático-pedagógico de minha pesquisa, pois foi o fio condutor da minha ação pedagógica, com os alunos da minha turma multicitada na sala anexa *Myryxitãwa*, da Escola Estadual Indígena *Tapi'itãwa*. O percurso inicial do meu trabalho

também está destacado neste contexto, no qual trago as leituras informativas e reflexivas para compreender a construção e a trajetória de minha pesquisa.

Como se trata das práticas pedagógicas, o planejamento das ações pedagógicas da minha pesquisa foi fundamental. A partir dele, realizei, primeiramente, as entrevistas com os nossos consultores *Apyãwa*, para depois sistematizá-las em sala de aula com os alunos e alunas.

A prática pedagógica desenvolvida se deu em torno dos cantos rituais, mas para isso, primeiramente, foi necessário tratar da importância da *Takãra*, nossa casa cerimonial, indispensável para a realização de nossos rituais. A *Takãra* é o coração de nossos rituais. Além desses saberes serem extremamente importantes em nossa educação tradicional, procurei mostrar, também, que eles são um tema enriquecedor para as práticas pedagógicas dos professores *Apyãwa*, uma vez que é preciso sempre o diálogo entre Educação *Apyãwa* e Educação Escolar *Apyãwa*, para construirmos uma escola específica e diferenciada que valorize nossa cultura, nossa língua, enfim, nossos saberes ancestrais.

E para o desenvolvimento de minha pesquisa, assumi o desafio de progredir e mergulhar nos conhecimentos do nosso povo, por meio do diálogo com os nossos anciãos e anciãs, por meio de leituras de autores que tratam sobre o assunto, com a missão de compreender efetivamente o contexto dos nossos cantos rituais. Assim, considero que esta pesquisa é de extrema importância para minha comunidade, pois os cantos rituais estão conectados com outros conhecimentos importantes. E esta sabedoria vem se passando de geração em geração, por meio dos atores principais, que são os anciãos e as anciãs *Apyãwa* que mantêm consigo saberes importantíssimos para o nosso povo. Esta realidade precisa ser valorizada pela grande maioria da população *Apyãwa*, pois a partir disso, é que a nossa ancestralidade se faz presente em nossa comunidade. Isso também cabe a nós, como professores(as) e pesquisadores(as) *Apyãwa*, para fortalecer esta visão sobre os processos de renovação dos nossos líderes cerimoniais, tanto no espaço escolar, quanto na comunidade.

Sabemos que atualmente a grande maioria da nossa população não domina mais esses conhecimentos sobre os cantos rituais, situação que se torna cada vez mais grave na comunidade, carecendo de ações de retomada urgentes, tanto por parte da comunidade, quanto por parte da escola, que consideramos como aliada nesse processo. A partir da minha observação, constatei que hoje há pouquíssimos líderes cerimoniais no meio do nosso povo. Desses pouquíssimos, alguns já estão com a idade avançada, outros com a saúde debilitada, sem condições de resistir fisicamente ao longo período dos rituais. Quando se realiza um

ritual, os especialistas seguem os momentos sequenciais de seus cantos, ou seja, do início ao fim para concluí-lo.

A maioria dos nossos rituais possui seus cantos com longas horas de duração, por isso, precisamos renovar nossos líderes cerimoniais, honrando o papel da nossa ancestralidade para manter viva a sobrevivência cultural e língua do nosso povo. Considerando essas questões, outra finalidade desta pesquisa é contribuir para o bem viver dos cantos rituais e seus componentes vitais na epistemologia do nosso povo. Para isso, buscamos dialogar com a nossa comunidade de forma afetuosa para despertar a consciência das pessoas sobre a importância dos nossos cantos rituais e a necessidade do fortalecimento dessas práticas rituais.

Quero destacar, ainda, os objetivos específicos dessa pesquisa, que são: registrar, por meio da escrita, os elementos que compõem os cantos rituais *Apyãwa*, a *Takãra* (casa cerimonial), o ciclo ritual, as normas dos cantos e rituais, entre outros saberes; discutir sobre a importância dos cantos rituais para a cultura *Apyãwa*, de modo especial, aqueles cantos que estão em perigo de desaparecer, uma vez que os jovens estão se distanciando desses conhecimentos; fortalecer a política linguística no empoderamento da nossa escola e de nossa comunidade; e, por fim, produzir um material didático de apoio pedagógico específico que, de fato, atenda ao intuito do regimento e matriz curricular da nossa escola sobre os cantos rituais.

Não posso deixar de destacar que a realização desta pesquisa ocorreu, especialmente, nas três aldeias da Terra Indígena Urubu Branco: *Myryxitãwa*, onde eu resido, *Wiriaotãwa*, onde moram meus pais, que colaboraram com meu trabalho, e *Tapi'itãwa*, na qual se encontra a população maior do povo, em torno de 500 pessoas, de acordo com a equipe de saúde da aldeia. E é o local em que realizamos o ciclo ritual do nosso povo. Em *Tapi'itãwa*, dialoguei com três anciãos: *Korako Tapirapé*, de 78 anos de idade, *Orope'i Tapirapé*, com 72 anos de idade e *Xakareo'i Tapirapé*, avô da minha esposa, com 80 anos de idade. As entrevistas realizadas foram através da minha interação com os anciãos, considerados como líderes cerimoniais e especialistas nos rituais. As entrevistas foram realizadas na aldeia *Tapi'itãwa*, com as pessoas que mencionei anteriormente. É de suma importância me reportar a dizer que *Tapi'itãwa* é a única aldeia que tem a *Takãra* na atualidade, pois é nesta aldeia que ocorrem todos os movimentos rituais do nosso povo.

As técnicas de coletas de dados também foram a partir das gravações com ajuda do aparelho celular e anotações no caderno de campo para descrição do *corpus* da pesquisa. Os

dados ou informações também foram extraídos por meio das observações, análises ou pequenas entrevistas e questionários sobre o tema da pesquisa. A minha convivência na *Takãra* (casa dos homens/casa cerimonial) para esta pesquisa foi ponto referencial para obter informações relacionadas aos cantos e rituais. Essa dimensão metodológica enriqueceu significativamente o trabalho e ampliou a qualidade da documentação desta pesquisa.

Outros procedimentos metodológicos adotados também foi a pesquisa bibliográfica, consulta a materiais já produzidos, especialmente, pelos autores que escreveram sobre os cantos rituais *Apyãwa*. Sendo assim, a descrição dos dados foi realizada, a partir das informações coletadas, tanto nas entrevistas, quanto por meio de consulta bibliográfica, com objetivo de criar um material de estudo reflexivo para atualização do nosso contexto sociocultural, referente ao contexto dos cantos rituais que são importantíssimos para a vitalidade de nossa língua materna.

Por fim, destaco, ainda, a produção do livro, intitulado: *Axywewoja- Xakowi Marakã*, acompanhado de material audiovisual, que contou com a colaboração e participação dos meus alunos e alunas do 6º ao 9º ano da sala anexa *Myryxitãwa*, na qual eu iniciei a minha carreira e atuo como professor desde 2012. Portanto, alunos e alunas são os atores principais desse processo, juntamente com os anciãos, professores e comunidade *Apyãwa*. Para esta produção de material, a pesquisa foi desenvolvida no período inicial do ano letivo de 2024, na qual eu tive oportunidade de interagir com os(as) alunos(as) e e anciãos para buscar e compartilhar os conhecimentos conforme objetivo desejado.

É bom deixar claro, também, que o material audiovisual foi produzido, a partir do meu pensar acadêmico, referente à nossa educação escolar indígena. Dessa forma, considerei este trabalho como um material de apoio pedagógico bastante pertinente para facilitar o processo de ensino e aprendizagem das crianças, dos jovens e, até mesmo dos próprios professores, visto que podemos contribuir para o fortalecimento desses cantos, por meio das novas tecnologias que estão se introduzindo em nosso meio, como: celulares, tablets, computadores e televisão, entre outros.

1 MINHA MEMÓRIA DE VIDA

1.1 *Aoxekato*.....Primeiramente me apresento a você, leitor e leitora

De acordo com documento, meu nome registrado é Klebson Awararawoo'i Tapirape, porém, meu nome atual é *Axa'a'i*. É importante ressaltar que, nós, do povo *Apyãwa* recebemos vários nomes, eu, por exemplo, quando nasci, recebi o nome *Xemykwera*. Na fase *xyre'i'i* (rapazinho), deixei esse nome de criança e recebi outro nome que era *Awararawoo'i*, o qual está registrado no meu documento pessoal.

Seguindo o rito, entrei na fase de *Awa'yao'i'i*, a terceira passagem que acontece em nossa cultura, quando eu recebi o nome *Ikorawatori*. Após isso, me preparei para realizar o ritual da ultima fase do rito de passagem masculina *Apyãwa*, ou seja, a festa do rapaz, na qual eu me tornei como *Awa'yao* (rapaz), onde também recebi outro nome, que atualmente é *Axa'a'i*.

Conforme expliquei acima, nós, como povo *Apyãwa*, recebemos os nomes, de acordo com os ritos de passagem de vida, ou seja, quando nascemos, recebemos o primeiro nome. Entrando na fase adolescente, recebemos outro nome. E assim vem o rito de passagem de vida para fase adulta para receber outro nome, além dos outros nomes até o envelhecimento.

Tenho 35 anos, sou casado com Carmen Inamoxigi Tapirapé, tenho uma filha de 12 anos, um filho de 7 anos e o caçula de 1 ano e 2 meses. Sou o último filho “caçula” de José Antonio Xawaraxowi Tapirapé, com Eirowytygi Tapirapé. Meus pais não tinham e não têm conhecimento sobre os códigos da escrita escolar, pois não tiveram oportunidade de estudar na escola.

Conforme informação da minha mãe, eu nasci no hospital de São Felix do Araguaia-MT, em 31 de outubro de 1989. Morava na aldeia denominada *Orokotãwa*, onde eu poderia ter nascido, mas conforme acompanhamento e avaliação da gravidez da minha mãe pela equipe de saúde, eu nasci em outra localidade. Naquela época, quem dava suporte no atendimento da saúde para os *Apyãwa* eram as equipes das irmãs de Jesus.

Até no ano 2000, morávamos próximo ao rio, uma vez que a principal subsistência nossa eram as riquezas do *Awioy* (Rio Tapirapé), como: peixes e tartaruga, além das caças e produtos da roça. Meus pais são atores principais nossos, em relação à vida que nos deu e por ter compartilhado os conhecimentos cognitivos a nós sobre os segredos do contexto da vida do nosso povo *Apyãwa*.

Quero recordar aqui uma história que sempre carrego comigo, o que marcou e bate muito forte na minha história da vida, era conhecer meus avôs paternos e meu avô materno, pois antes que eu existisse já tinham falecido. Por isso, destaco que, a partir dessas circunstâncias lamentáveis, nunca usei a palavra *xeramoja* que significa “meu avô”. É uma triste realidade que marcou minha vida, pois já tinha falecido tanto o pai da minha mãe, quanto o do meu pai, quem eu ia chamar de *Xeramoja* “meu avô”.

Quanto ao termo *Xaryja* “minha avó”, da parte da minha mãe convivi com ela até aos meus 10 ou 11 anos de idade, pois não me lembro bem. Foi a única *Xaryja* “minha avó” que eu convivi na família, mas não por muito tempo, porque faleceu antes que eu deixasse a minha vida de criança. Todas essas situações lamentáveis ficam eternamente na história da minha família.

No entanto, posso dizer, também, que a minha infância foi ótima, pois vivíamos próximo ao *Awioy* (Rio Tapirapé), cheio de coisas naturais. No ano de 1996, aproximadamente, mudamos de *Orokotãwa* para aldeia *Majtyritãwa*.

A minha vivência em *Orokotãwa* e *Majtyritãwa* era super maravilhosa, pois tinha toda a natureza e o tempo livre para brincar, aprontar e sensibilizar a pureza do ambiente natural. Aprendi muita coisa durante minha infância, pois era uma vida totalmente focada na educação *Apyãwa* e sempre conectada com a natureza.

Quando se trata do contexto da concepção educacional indígena, confesso que não se aplica o sistema de cronometragem para os ensinamentos, pois não há fronteira que rompe a aprendizagem das crianças na comunidade. Meus pais sempre me deixavam livre para aproveitar minha infância. Eu brincava com meus amigos, subia nas árvores, comia frutas, tomava banho de chuva, no rio, às vezes, até jogava bola, pois isso é muito normal na vida das crianças.

Sempre acordava bem cedinho e sentia aquele cheirinho de fumaça do fogão à lenha que meu pai e minha mãe sempre acendiam, pois a hora que nós levantávamos íamos direto nos esquentar. Eu me lembro das coisas maravilhosas que presenciei e fiz na minha infância, como, por exemplo, de *xapie'ema* (pega-pega) e subir na árvore para pular na água, pois o rio passava próximo da nossa aldeia.

Recordo-me do rio que passava próximo, onde tomava banho com meus amiguinhos de infância, inclusive, matávamos peixinhos e até peixes grandes com arco e flechas, com anzol e levava para nossas casas. Conforme a combinação com os amiguinhos, às vezes, levávamos na *Takãra* (casa dos homens / casa cerimonial) para assar e comer, pois cada um

tinha contribuído para levar alguns alimentos, como: farinha, sal e pimenta. Lembro muito bem também e posso dizer que eu adorava brincar nos terreiros da casa com meus sobrinhos, inclusive, com meus amigos. Está marcado, também, no histórico da minha vida o momento de criação dos filhotes dos pássaros, como: gavião, mergulhão, arapapá, entre outras aves.

Para alimentar esses filhotes, eu e outras crianças atirávamos nos passarinhos e lagartixas ao redor da aldeia, da casa ou então íamos à beira do rio para matá-las, com intenção de alimentar, especialmente, gaviãozinho. Mas para alimentar os filhotes de pássaros aquáticos, como, mergulhão e arapapá, nós sempre saíamos bem cedinho para o rio e para os lagos que ficavam próximos da aldeia para atirar nos peixinhos, exatamente, para sustentar os filhotes.

Quando algum dia eu falhava por não buscar alimentos para os bichinhos, meus pais, como já conhecedores do fundamento da vida, me davam conselhos, despertando minha atenção pela falha que eu tinha cometido. Isso porque os meninos que não têm afeto para criar os filhotes de seres vivos, como animais e pássaros, significa que não será um bom pai, inclusive, é um processo de aprendizagem para ser um grande caçador e pescador na vida.

Já crescido, na fase adulta, como um pai de família, esse processo de aprendizagem vivenciada lá na fase da minha infância, me fez compreender sobre a responsabilidade de ser um pai. Era uma educação que meus pais tinham me dado para me adaptar, tradicionalmente, aos segredos de sobrevivência.

É importante destacar, também, as coletas de frutas nos tempos da minha infância que fazem parte da minha trajetória de vida em relação ao meu aprendizado tradicional. Quando ainda criança, também, coletava muitas frutas silvestres que se encontravam próximas da aldeia ou da nossa casa. Onde eu morava, na fase da infância, era um lugar muito rico de frutas, pois ficava bem pertinho da aldeia e da casa, por isso, não íamos muito longe para coletar. A partir desses momentos, eu tive oportunidade de saborear os gostos de frutas, aprendendo, também, seus nomes e suas características, inclusive, a importância delas na cultura *Apyãwa*.

À noite, se realizavam várias brincadeiras no pátio da casa. Além das brincadeiras noturnas, no pátio, também, tive meus momentos de aprender os conhecimentos sobre o universo, como os significados das estrelas e da lua nos saberes *Apyãwa*. Nessa época, não tinham tecnologias que conhecemos hoje, como o programa do governo “Luz para todos (energia)”, a qual adentrou em nosso mundo, a partir de 2009, trazendo a televisão, o celular e muitas outras coisas, mudando totalmente a realidade que eu presenciava na minha infância.

Na minha infância, tinha vivenciado momentos com tempo livre, conforme a nossa cultura e muitas aprendizagens, a partir das diversões repletas de alegria.

Embora tenha dito na introdução, quero enfatizar novamente minhas passagens de vida em cada fase, de acordo com os rituais. Aos 11 anos de idade, me tornei *Xyre'i'i* ou *Apixokori*, minha passagem para fase adolescente, deixando minha vida de ser criança e receber meu segundo nome, conforme a nossa cultura.

O meu primeiro nome foi *Xemykwera*, segundo nome *Awararawoo'i*, terceiro nome *Ikorawatori*, e o quarto nome, que é meu nome atual *Axa'a'i*. Nesse processo de passagem, recebi orientações dos anciãos e dos meus pais, especialmente, sobre respeito.

Na cultura *Apyãwa*, nunca podemos desobedecer aos mais velhos, e devemos respeitar o próximo e os códigos culturais do nosso povo. Esse ritual de passagem tem como norma liberar os meninos para acompanhar os adultos em todos os momentos de rituais, onde aprendemos os segredos de vida *Apyãwa*, como ser um bom artesão, conhecedor de história, mitos, cantos, rituais e vice-versa. Destaco que nessa passagem de vida, entrei na fase de *Xetanogãwa*, ou seja, um elemento do processo de resguardo que resulta nas pessoas coisa boa e coisa ruim.

Durante o ritual de passagem de vida ou em quaisquer tipos de resguardos, o corpo da pessoa fica aberto para seguimento da vida. Sendo assim, quando se realizou o meu primeiro ritual de passagem, meus pais me orientaram bastante para que eu pudesse ter o máximo de cuidado em relação às coisas ruins, pois isso é pelo resto da vida.

Aos 14 anos de idade, passei pelo último ritual de passagem, o qual chamamos de *Awa'yao Rarywa* “Festa do rapaz”, ou *Awa'yao Xeakygetaxiãwa*, processo de passagem para a fase adulta, deixando também minha vida de adolescente.

Figura 1: Festa do rapaz



Fonte: Walkiria Neiva Praça, 2004

Tudo isso ficou na minha memória como aprendizado, pois foram os momentos que marcaram a minha trajetória de vida na base dos contextos culturais do nosso povo *Apyãwa*. Quero destacar, também, que quando estava na fase adulta, passei a compreender a importância desses processos de rituais de passagem de vida, uma vez que na cultura milenar significa preparar o corpo do jovem para os vários segmentos dos projetos de vida *Apyãwa*. Nesse processo de passagem de vida *Apyãwa*, o rapaz se torna um homem maduro na comunidade.

Durante o ritual, o corpo do rapaz fica em transformação, tornando-se um homem adulto que futuramente será resistente para quaisquer tipo de atividade mais pesada, como, carregar madeiras, trabalhar na roça, carregar os produtos da roça, caças e peixes moqueados com *peyra* (cesto de carregar os objetos com maior quantia) e vice-versa. Inclusive, *Awa'yao* (rapaz) recebe permissão para consumir certos alimentos, como a carne de frango, mutum e outras carnes de aves que consumimos para a nossa sobrevivência na fase adulta. Sendo assim, esse ritual é extremamente importante para nosso povo.

Cabe salientar que, nesse processo, também adquiri bastante experiência, especialmente, nas práticas de alguns rituais considerados fundamentais para o nosso povo. Uma delas foi a experiência cognitiva de meu pertencimento, ou seja, de ser *Apyãwa*, a partir da qual me tornei um dos atores principais do nosso povo para a realização de alguns rituais

importantes, como: *iraxao* (aruanã), *tawã* (cara grande), *ka'ó* (um ritual que se realiza no período noturno), *kawipyyparakãwa*, *kawiepexynãwa* e *axywoja* (outros tipos de aruanã). Tudo isto fica como um dos meus maiores conhecimentos, através das minhas convivências com os sábios, que são as pessoas especialistas dos nossos conhecimentos milenares. Confesso que sou encantado por cânticos dos rituais do nosso povo, por isso, me dediquei bastante para dominar suas regras, no sentido de somar corpos de resistência para sustentar esses saberes.

Nesse processo, o meu maior desafio foi o momento de vestir os corpos dos espíritos perigosos, como *iraxao* e *tawã*, os quais saem para festejar com o povo *Apyãwa*. Considero um grande desafio, porque caso cometam algum erro durante os rituais, as consequências malignas causadas pelos espíritos podem afetar a população inteira, principalmente, as pessoas que saem vestindo seus corpos.

Figura 2: *Iraxao*



Fonte: Orokomy'i Tapirapé, 2022

A partir desse momento, tive a percepção da importância do contexto de *xepaanogãwa* na nossa cultura. *Xepaanogãwa* é um ritual de comunicação do povo *Apyãwa* com os espíritos, ao mesmo tempo, é preciso alimentá-lo e alegrá-lo para concretizar um bem-estar de vida, para viver por mais tempo, sem sofrer coisas malignas. Outro momento que me marcou

muitíssimo, também, com a maior alegria, foi tocar a famosa *ywyrapãramoro*, uma vez que ela é tocada somente pelos líderes cerimoniais e pelo *kapitãwa/cacique*. *Ywyrapãramoro* é um arco tradicional dos líderes *Apyãwa* em determinados rituais, ou melhor, é a representação das figuras importantes do povo *Apyãwa*.

Além desses conhecimentos, tenho aprendido a confecção dos seguintes instrumentos: flecha, *peyra*, borduna, arco, *tamokoramaxygãwa* e *xy'ã* (cabo de machado). Nesse sentido, com muito orgulho, destaque, sabidamente, aqui a importância dos conhecimentos que tenho aprendido até neste momento da minha vida, a partir da nossa educação *Apyãwa*. Com base nessa experiência, venho contribuindo positivamente para o meu povo *Apyãwa*, nutrindo fortemente a nossa política de atualização cultural e linguística na comunidade, reconhecendo a importância dos nossos saberes ancestrais, uma vez que nossos anciãos estão morrendo aos poucos, levando consigo seus conhecimentos conectados efetivamente ao contexto tradicional do nosso povo. No entanto, o fortalecimento da nossa cultura e língua milenar é mesmo no sentido de honrar a dedicação dos nossos anciãos pelas vidas que vêm se passando de geração para geração, milenarmente.

Ressalto, também, aqui neste relato, o meu casamento que aconteceu com minha querida esposa Carmen InamoxigiTapirape, no ano 2011. Eu tinha 22 anos de idade e a minha esposa, 16 anos. Com toda sinceridade e respeito, digo que é uma pessoa incrível e generosa que me acolheu como seu esposo e com quem eu construí uma família. Tivemos a nossa primeira filha Letícia Taxirowytyga Tapirapé, em maio de 2012, foi a maior felicidade que eu tive quando me tornei pai. A minha família também ficou muito feliz pela minha primeira filha. Em outubro de 2017, nasceu meu segundo filho, Marcos TawyTapirapé, que hoje tem 7 anos de idade. Meu caçula EndrickTaropã Tapirapé nasceu no dia 14 de dezembro de 2023, momento em que eu cursava o mestrado. São as pessoas que acenderam minha maior felicidade por toda vida.

Recordo aqui, também, que na cultura *Apyãwa*, quando o rapaz realiza seu casamento, ele tem obrigação de morar na casa dos pais da sua esposa. Isso é comum na cultura *Apyãwa*, assim, eu tive que me afastar dos meus pais, conforme a nossa cultura, morando com família da minha esposa. Por isso, a partir do ano 2011, eu tive que acompanhar a família da minha esposa que mora na aldeia *Myryxitãwa*, Terra Indígena Urubu Branco. Lá passei por novas experiências, uma vez que fui morar longe dos meus pais, onde minha responsabilidade se tornou maior para sustentar a família. No entanto, com todo esforço e dedicação de buscar o futuro melhor para mim, eu superei as dificuldades anteriores e me tornei professor *Apyãwa*,

conquistando minha própria fonte financeira. Mesmo assim, nunca deixei de lado a minha prática cultural como pescaria, caçada e cultivar a roça para sustentar minha família.

Comecei a estudar no ano de 1996, com sete anos de idade, em numa escola estadual situada na aldeia *Orokotãwa*, no município de Santa Terezinha-MT. Era uma escola para e com o povo *Apyãwa*. Ingressei na vida escolar sem ter noção de que seria de mim, a partir desta concepção da educação escolar indígena. No primeiro momento de vida escolar, fui alfabetizado na língua materna, conforme o regimento da nossa educação escolar indígena, pois até no 4º ano, a nossa escola aplica o processo de ensino somente na língua materna. Ao entrar no 5º ano, era o início de contato com a segunda língua, que é a língua portuguesa(*Maira*). Naquela época, a educação escolar *Apyãwa* já estava avançada na formação dos jovens *Apyãwa*, em relação ao domínio do mundo da escrita, pois funcionava na comunidade desde 1973. Portanto, quando iniciei a minha vida estudantil, a história da nossa educação escolar indígena já ultrapassava mais de 20 anos e as aulas já eram ministradas pela maioria dos próprios professores *Apyãwa*.

Lembro-me ainda hoje daquela escolinha que marcou a minha primeira vida estudantil na aldeia *Orokotãwa*, pois era uma ponte inicial, rumo a vida escolar. Era uma casinha bem simples, uma sala de aula com piso de chão sem cimento, paredes feitas de barro, cobertura feita de palha, não tinha janelas, apenas uma porta. Não tinha nada de material feito de concreto como os modelos de prédios que vejo atualmente nas comunidades, construídos pelo estado, pois era uma construção feita pela boa vontade da própria comunidade *Apyãwa* para que as crianças não deixassem de freqüentar as aulas.

O foco do ensino era o domínio da escrita, tanto da escrita ocidental, quanto da nossa escrita, portanto, um ensino bilíngue. Sabemos que o bilinguismo conceitua o domínio de duas línguas para se expressar, se defender, interagir com o outro mundo da sociedade. Na maioria das vezes, o bilinguismo ocorre na sociedade de forma obrigatória para quebrar as barreiras que impedem os indivíduos das tais situações explicitadas anteriormente. A legislação brasileira, a partir da Constituição Federal de 1988, rege esse direito para educação escolar indígena. Assim o bilinguismo foi concretizado em nossa educação escolar na década de 1970, objetivando a formação das crianças e dos jovens defender os direitos territoriais e sua autonomia. Desde esse tempo, por conta das experiências vividas, em relação às dificuldades e necessidade de compreender e se comunicar na língua portuguesa, tanto na oralidade, quanto na escrita, para reivindicar nossos direitos ao estado, principalmente, sobre

a demarcação da nossa terra, já sentíamos a necessidade de aprender a língua portuguesa, como segunda língua.

Em 1970, o povo Tapirapé, apresentou a necessidade de uma escola na aldeia, após várias discussões a respeito dos pontos positivos e negativos que a escola traria para a comunidade. O objetivo da escola na aldeia surgiu de várias necessidades, entre elas, a luta pela terra. Nossos líderes necessitavam do domínio da língua portuguesa para dialogar com os governantes, ou seja, as pessoas competentes que respondiam pela questão fundiária. Após vários movimentos e discussões sobre a criação da escola na aldeia, em 1973 a Prelazia de São Félix do Araguaia aceitou a proposta da comunidade de iniciar a escola com o povo Apyãwa (PPP, 2009, p.28).

Assim, era total o apoio da comunidade para atuação dos professores na educação escolar indígena, objetivando o protagonismo *Apyãwa* para se conectar conscientemente no âmbito das políticas públicas federais, estaduais e municipais em prol da comunidade. O fundamento da nossa educação escolar indígena era e ainda é trabalhar primordialmente o ensino de língua materna nas séries iniciais, e assim se iniciou meu primeiro contato com o mundo da escrita escolarizada, com aulas todos os dias, no período matutino, de segunda à sexta-feira. Com isso, percebi que minha vida tinha caminhado para outro ambiente distinto, pois não era o ambiente que eu frequentava antes.

Inicialmente não me acostumava com a vida escolar, uma vez que não tinha liberdade de realizar as atividades de antes, pois agora era preciso estar na sala de aula todos os dias. A rotina era totalmente outra, pois era uma nova trajetória que inicialmente me incomodava muito, no sentido de romper com a minha liberdade de relacionar com o mundo natural *Apyãwa*. Muitas vezes, não acompanhava mais meu pai na roça, na pescaria, e dentre outras atividades importantes, porque estava estudando, cumprindo carga horária das aulas, num único espaço, num ambiente fechado entre quatro paredes, conduzido por um professor. Por sua vez, meus pais, como eternos orientadores, incentivaram-me a dedicar à trajetória de vida escolar, tendo em vista que o novo sistema destruidor “*Maira rekaxywaatỹ*” política de dominação ocidental” se alastrou na comunidade, prejudicando o modo de vida dos povos indígenas. Assim comecei a dar importância ao ambiente escolar, com o objetivo de seguir efetivamente a vida estudantil para o mundo intercultural.

O material escolar, como: caderno, lápis e borracha era fornecido pela própria escola, uma vez que na época já estava sendo reconhecida como instituição estadual indígena Tapirapé. Na hora do recreio, era sempre livre e aproveitava para brincar com meus colegas de estudo, inclusive, a gente corria para o mato para coletar frutas que se encontravam próximas da escola, como: *magãwa*/mangaba, *morio*/murici-grande e *morore*.

A partir da atividade metodológica da prática de ensino do professor, recebi como minha primeira atividade escolar uma ilustração de *wyra'ipypara* (rastro de passarinho). Recordo-me que essa foi a atividade que ficou marcada como meu primeiro contato com o mundo da escrita escolar, pois não foi fácil no primeiro momento. Todo mundo se esforçava nesse processo escolar para aprender a escrever com lápis no caderno. É fundamental frisar que naquela época os professores *Apyãwa* alfabetizavam os alunos iniciantes, por meio desta experiência metodológica na educação escolar *Apyãwa*, com o objetivo de facilitar o ensino e aprendizagem da escrita.

A partir dessas atividades, comecei a me familiarizar com a escrita que a nossa comunidade tanto desejava. A alfabetização era e ainda é apenas na escrita de nossa língua materna, concretizando a língua como um conhecimento de extrema importância no âmbito educacional escolar *Apyãwa*. E com essa metodologia de ensino e aprendizagem, comecei a aprender a ler, especialmente, na língua materna. Os conteúdos trabalhados durante a minha fase de alfabetização eram relacionados com a riqueza natural da área indígena Tapirape/Karajá, a partir dos nomes dos peixes, animais, plantas e lugares sagrados.

A parte sociocultural, que incluía rituais, cantos, artesanatos, pinturas corporais, também eram fontes de conteúdos durante a minha alfabetização. Além desses conteúdos, o sistema de contagem e a matemática também se concretizou na minha fase de alfabetização. Portanto, no decorrer dos anos letivos, fui praticando os conhecimentos que professores tinham ensinado para mim sobre ler e escrever.

Seguindo a minha vida estudantil, o desejo de estudar já era bem maior, eu me sentia entusiasmado e me levantava bem cedinho para ir à escola, pois as aulas começavam às 7 horas da manhã. Recordo-me também que minha família tinha se mudado para outra localidade, era uma aldeia nova fundada naquela época, que ainda hoje existe e é denominada como *Majtyritãwa* pela comunidade *Apyãwa*. Naquele tempo, a aldeia *Orokotãwa* passava por uma fase de abandono, porém, não tenho informação por qual razão abriu uma outra aldeia. Mas as aulas ainda funcionavam na aldeia *Orokotãwa*, porque não tinha prédio para ministrar as aulas e algumas famílias ainda permaneciam lá. A maioria dos professores e alunos passaram a ser moradores da aldeia nova que ficava, mais ou menos, a uns 2 ou 3 km da aldeia *Orokotãwa*. Assim me levantava bem cedinho e saía a pé para chegar na sala de aula, pois não tinha um meio de transporte para chegar no local de estudo.

Ao chegar à sala de aula, na aldeia *Orokotãwa* estava um pouco cansado, mas não tinha desânimo para estudar. Lembro-me muito bem que naquela época carregava meus

materiais escolares com embalagem de arroz para proteger das chuvas, porque não tinha mochila para carregá-los. Isso eu nunca esqueço, até hoje conto com meus filhos e para meus alunos. Depois da aula, voltava com as coleguinhas de estudo, sempre animados, aproveitando para pegar as frutas que ficavam na beira do caminho. Felizmente, tempos depois, foi construído um prédio/escola na aldeia nova *Majtyritãwa*, e lá eu fui seguindo meu estudo, pois sempre fiz o possível para não me ausentar da sala de aula, porque queria aperfeiçoar meu aprendizado na escrita. Durante esse processo escolar, fui dominando os códigos da escrita com os professores, produzindo frases, textos e leitura sobre os temas abordados. Também não tinha muita dificuldade para efetuar operações básicas de matemática como, adição, subtração, divisão e multiplicação.

No decorrer dos meus estudos, acredito que meu aprendizado se fortaleceu bastante em relação à escrita da nossa língua materna, pois do 1º ao 3º ano, a minha vida estudantil seguiu somente no processo de aprendizagem da língua *Apyãwa*, conforme decisão da comunidade, priorizando a escrita da nossa língua.

Entrando no 4º ano, era o início de contato com a segunda língua. Nesse processo de aprendizagem da língua portuguesa, percebi que minha escolaridade começou acaminhar ainda mais no sentido de dominar o mundo da escrita. Compreendo que a escrita da língua portuguesa, como um complemento de nosso conhecimento, é uma das ferramentas de luta e que nos ajuda a cobrar os deveres dos estados pelos nossos direitos territoriais, educação e saúde. Neste sentido, ela se tornou fundamental na matriz curricular da nossa escola.

No decorrer das aulas, meu aprendizado foi se aperfeiçoando na leitura e na escrita ocidental. Lembro-me muito bem dos livros como: *História dos povos indígenas*, *Confederação dos Tamoios* e *O Barquinho Amarelo*, livros, estes, que marcaram minha escolaridade na fase de ensino da língua portuguesa, como primeira atividade de leitura que, inclusive, todo mundo gostava.

Podemos vê-los nas imagens abaixo:

Figura 3: Livros que marcaram minha escolaridade



Fonte: Google

Depois de concluir meu 4º ano, na Escola Estadual Indígena Tapirapé, houve a mudança da minha família para o Território Indígena Urubu Branco, na aldeia denominada *Tapi'itãwa*. Desse modo, como minha família tinha se mudado para Urubu Branco, a conclusão do meu 5º ano foi na Escola Estadual Indígena *Tapi'itãwa*. A nossa mudança da aldeia *Majtytãwa* para região Urubu Branco aconteceu porque minha avó materna tinha falecido e o ritual funeral de enterro foi na aldeia *Tapi'itãwa*. Pelo fato da maior parte familiar da minha mãe já estava sendo moradores da aldeia *Tapi'itãwa*, também nos mudamos para esta região. Vale destacar que, naquela época, o nosso povo *Apyãwa* ainda estava em processo de retomada da área tradicional, pois os fazendeiros ainda ocupavam o nosso território. Para esta circunstância, o meu pai se encorajou a fundar uma nova aldeia na região sul do nosso território, no local onde uma fazenda tinha se instalado depois dos anos de 1940.

Com toda essa gigantesca situação, meu pai tomou coragem de fundar uma nova aldeia em 2000, a qual se denominou *Wiriaotãwa*. Criar uma nova aldeia não foi fácil, um momento que marcou a minha luta, enfrentando o desafio de manter minha escolaridade equilibrada. Inicialmente não tinha espaço e professor para ministrar as aulas na aldeia *Wiriaotãwa*, por isso, naquela época as aulas funcionavam somente na aldeia *Xapi'ikeatãwa*, uma aldeia que ficava mais próxima à nossa aldeia, com uma distância de 15 km aproximadamente. Com muita dificuldade, prossegui a minha vida estudantil na aldeia *Xapi'ikeatãwa*, e o mais difícil era chegar até a sala de aula, pois não tinha transporte escolar para me deslocar da minha aldeia até ao local de estudos. O único transporte que se utilizava,

indispensavelmente, naquela ocasião era a bicicleta, até concluir 6º ano na aldeia *Xapi'ikeatãwa*.

Quero me reportar também a minha primeira aula com os professores não indígenas, pois foi naquela escola que eu iniciei as aulas com os professores que não tinham naturalidade linguística do meu povo *Apyãwa*, ou melhor, não tinham domínio da nossa língua para se comunicar. A interação dialógica era totalmente na língua portuguesa, nem sequer acontecia o uso de nossa língua materna. Com muito esforço dedicado a minha escolaridade, fui enfrentando esse desafio para manter a minha frequência em dia, sempre focado nos conteúdos aplicados pelos professores para ganhar nota máxima. Foi minha primeira experiência nesse processo de ensino, e encontrei muita dificuldade para me comunicar com os professores, uma vez que eu não tinha domínio da oralidade da língua portuguesa. Mesmo com dificuldades linguísticas na língua portuguesa, não desanimei da minha vida escolar e prossegui meu estudo. Graças aos esforços da minha comunidade, com tantas lutas e dificuldades, as aulas funcionavam na minha aldeia *Wiriaotãwa*, onde eu conclui o ensino fundamental, em 2004.

Ao concluir o ensino fundamental, o curso de ensino médio já estava funcionando com a primeira turma na aldeia *Tapi'itãwa*, aprovado pela Secretaria de Estado de Educação-SEDUC, a partir da reivindicação do povo *Apyãwa*. Depois de muita luta de nossas lideranças, caciques e gestores da nossa escola, foi conquistada a implantação do curso de ensino médio, projeto “*Aranowa'yão – Novos Pensamentos*”, em 2004, na aldeia *Tapi'itãwa*. O curso funcionava com os seguintes módulos: as etapas intensivas funcionavam, preferencialmente, nos períodos de férias, ou seja, em janeiro a fevereiro e julho a agosto. Já as etapas intermediárias, por sua vez, funcionavam efetivamente no mês de maio e outubro. Assim iniciei meus estudos no ensino médio de 2007 a 2009, como objetivo de buscar mais conhecimentos e experiências novas com os professores, inclusive, com meus colegas de estudos.

Durante as etapas intensivas e intermediárias desse curso, houve momentos oportunos de enriquecer meu aprendizado sobre conhecimentos novos através das atividades desenvolvidas com cada um (uma) dos professores (as). A partir dos temas abordados, pesquisados e trabalhados pelos professores do ensino médio, tive a oportunidade de conhecer e sensibilizar sobre a importância do nosso conhecimento milenar, principalmente, a respeito da história de origem do nosso povo *Apyãwa*.

No decorrer do curso, durante 3 anos, o meu aprendizado estava indo muito bem, pois o projeto “*Aranowa’yao – Novos Pensamentos*” tinha como objetivo principal a formação dos jovens *Apyãwa*. Desde então, despertou a minha consciência sobre a realidade do meu povo *Apyãwa*, quando estudava conteúdos relacionados à língua e à cultura.

Quando foi o ano de concluir o curso, o foco era mais sobre as pesquisas para alimentar o TCC – Trabalho de Conclusão do Curso. Portanto, o meu TCC foi relacionado à língua, na qual eu trabalhei o seguinte tema: “Empréstimos da Língua Portuguesa”. Este foi um tema que trabalhei na minha monografia do ensino médio, a partir das discussões feitas com os professores da área da linguagem, pois discutíamos várias situações sociolinguísticas do nosso povo.

Conforme o regimento, apresentávamos os nossos trabalhos de conclusão do curso para a comunidade, onde os sábios enfatizavam suas análises críticas construtivas relacionadas aos trabalhos desenvolvidos pelos formandos. A defesa de TCC durou uma semana, ministrada pela equipe de gestores da nossa educação escolar indígena.

Depois que foi concluída a defesa dos trabalhos, chegou o momento mais esperado, a realização da nossa colação de grau com maior felicidade, pois era o dia de receber diploma.

Figura 4: Colação de grau - 2ª turma do Ensino Médio-Projeto Aranowa’yao II



Fonte: KlebsonAwararawoo'i Tapirapé, 2009

É importante ressaltar que na colação de grau, tivemos o momento de usar jenipapo e urucum, ornamentados com os *akygetãra* (cocar), *tamakorã* (tornozeleira), *maapy* (bracelete), *awai* (conjunto de bracelete) como uma honra de festejar uma formação na educação escolar diferenciada relacionada ao povo *Apyãwa*.

Na nossa colação de grau, fizemos apresentações culturais, com a participação de nossos sábios, momento em que tivemos a presença da maior parte da nossa comunidade, especialmente, de nossos familiares para comemorar essa grande conquista conosco, ou melhor, dizer, a conquista do nosso povo *Apyãwa* (Tapirapé) na história da nossa educação escolar.

Recordo aqui, também, sobre a indicação da minha pessoa para assumir um cargo de professor na sala anexa *Myryxitãwa*, em 2012, pois eu já fazia parte da comunidade. Confesso que, a partir desse momento, iniciei a minha carreira como professor na minha comunidade, assumindo grandes responsabilidades para formação dos nossos jovens. Claro que as dificuldades não faltaram no primeiro momento, ainda mais para lecionar numa turma multisseriada, logo no início de minha atuação como professor. Foi um momento desafiador em relação a mim, pois não tinha experiência para ministrar as aulas.

Contudo, com ajuda de alguns professores que já atuavam na sala de aula, fui buscando experiências de ministrar as aulas. Havia também os momentos dialógicos entre professores, conforme a organização didática da nossa escola, momento em que os professores apresentavam suas práticas pedagógicas.

Figura 5: Formação continuada na Escola E.I. *Tapi'tãwa*



Fonte: Waraxowoo'i Maurício Tapirapé, 2015

A partir dessas intenções metodológicas da nossa escola, fui aperfeiçoando minha prática pedagógica, aplicando metodologias mais apreciáveis e concretas com meus alunos na sala de aula.

No decorrer da minha atuação, fui me dedicando a aprimorar minha experiência docente na sala de aula, pois o contexto da nossa educação escolar *Apyãwa* é sempre manter metodologias relacionadas com a nossa especificidade e com os conhecimentos da natureza intercultural. É nessa perspectiva de ensino que sempre venho atuando com meus alunos, respeitando e valorizando o regimento da nossa escola que é crucial para formação dos jovens, no fortalecimento da existência cotidiana do nosso povo. Assim, tenho a minha experiência docente na perspectiva de provocar na formação dos alunos a consciência crítica e política para salvaguardar nossas raízes culturais, bem como, os conhecimentos interculturais para protegê-las.

Aqui trago, também, o meu ingresso na graduação, em 2011, no ensino superior, no “Núcleo *Takinahaky* de Formação Superior Indígena”, no curso de Licenciatura em Educação Intercultural da UFG. Foram dois anos entre da matriz básica, de 2011 a 2012, e três anos da matriz específica, de 2013 a 2015.

Figura 6: Atividade na área da Ciências da Linguagem-Núcleo Takinahaky-UFG



Fonte: Waraxowoo'i Maurício Tapirapé, 2015

A minha entrada na Universidade Federal de Goiás foi minha primeira experiência de estudar fora da nossa educação escolar indígena e longe dos meus pais, pessoas que amo e admiro tanto e sempre me motivaram nos estudos. Recordo-me que foram momentos em que

eu tive oportunidade de estudar e discutir com os/as professores (as) as concepções fundamentais sobre aspectos das políticas linguísticas voltadas às comunidades indígenas. Afinal de contas, o princípio pedagógico do curso é a interculturalidade e transdisciplinaridade, conceitos que considero inovadores referente à educação escolar indígena, pois permitem discutir e refletir sobre as concepções da educação com respeito, sem fragmentação dos conhecimentos. A matriz específica contempla três áreas de conhecimentos: ciência da cultura, ciência da natureza e ciência da linguagem, a qual escolhi para minha formação. Tive a oportunidade de aprender conhecimentos diferentes na UFG, me sensibilizando com as concepções de ser professor indígena, com um olhar profundo sobre a política docente, com foco nas políticas linguísticas, em relação aos saberes indígenas. A partir daí, a percepção sobre a importância do acadêmico pesquisador e professor indígena foi se tornando o meu maior conhecimento, fazendo-me protagonista das ações de saberes sociais, culturais e linguísticos.

Vale destacar que os trabalhos desenvolvidos no meu momento de graduação foram através do “Projeto Extraescolar” e o “Estágio Pedagógico”, atividades que foram trabalhadas nas aldeias, de modo geral, nas terras indígenas, além das atividades estudadas e discutidas nas determinadas disciplinas nos períodos do curso. O “Projeto Extraescolar” é uma atividade executada na comunidade pelos acadêmicos, de forma coletiva, por meio da educação intercultural da UFG, considerando os conhecimentos reais do povo. Dentro dessa atividade, durante minha graduação, trabalhamos um tema de grande importância para nosso povo, “Caçada Tradicional *Apyãwa*”, a principal sustentabilidade dos nossos rituais. Para tanto, envolvemos a comunidade, especialmente, os homens, uma vez que esta é uma atividade masculina. Relato, também, que esta atividade ocorreu semestralmente, durante 3 anos (2013 a 2015).

Durante as atividades, realizamos as caçadas tradicionais, com a participação da comunidade, onde buscamos informações vitais sobre o nosso tema e aprendemos os segredos culturais relacionadas à caçada, especialmente, com os anciões. Nesse processo, acampávamos no local ideal para abater os animais durante as caçadas. Realizamos, ainda, a confecção de flechas, a partir de informações coletadas durante entrevistas com os anciões.

A confecção de flechas ocorreu no interior da *Takãra*, lugar ideal para os homens, quando fazem seus afazeres, conforme nossa organização social. Quero destacar que, durante o “Projeto Extraescolar”, buscamos vários conhecimentos do nosso povo, além da caçada, como, nomes de lugares, tipos de flechas para caçada, histórias diferentes, resguardos,

alimentos e muito saberes que são essenciais para nosso povo. À medida que as atividades iam sendo desenvolvidas, todas as informações e as práticas culturais eram registradas, por meio de um caderno específico do “Projeto Extraescolar”. Assim, levamos este trabalho em consideração durante 3 anos. Para concluir o curso, houve o momento de defender o trabalho desenvolvido, diante da nossa comunidade, onde também foram avaliadas nossas pesquisas pelos anciões para serem aprovadas.

Quanto ao estágio pedagógico, foi uma atividade desenvolvida individualmente por meio das pesquisas com os anciões e, também, com desenvolvimento das práticas pedagógicas com os alunos e alunas na sala de aula durante 3 anos. É importante ressaltar que nesta atividade era obrigatório ministrar, no mínimo, 5 aulas, ocasião em que trabalhei na sala anexa *Myryxitãwa*, com a turma multiciclada do ensino fundamental 2. Foi uma experiência proveitosa durante 3 anos, na qual busquei novas práticas de ensinar e fortalecer os conhecimentos milenares do nosso povo, a partir das orientações do nosso comitê. Foi uma oportunidade de aplicar na sala de aula, os conhecimentos adquiridos durante as pesquisas.

Como relatei anteriormente, a atividade do “Projeto Extraescolar” e “Estágio Pedagógico” são os trabalhos desenvolvidos nas aldeias, por meio de um tema contextual, ou seja, um aspecto de estratégia pedagógica sem fronteiras que, também, corresponde efetivamente ao contexto da educação de transdisciplinaridade que guia as interações de saberes entre várias áreas de conhecimentos no processo de ensino e aprendizagem. Esta é uma concepção da educação que rompe as práticas pedagógicas decoloniais, sem fragmentar os conhecimentos no âmbito educacional, inclusive, posso afirmar que, de fato, essa concepção sustenta a nossa educação indígena, reconhecendo a importância de todos os conhecimentos relacionados ao tema abordado.

Desde então, o “Projeto Extraescolar” foi desenvolvido com efetiva participação da comunidade, uma das ações acadêmicas fora da sala de aula, por meio do tema contextual, “*Ataãkera/Caçada Tradicional Apyãwa*”, em que tive momentos de interação com os sábios para reativação dos nossos conhecimentos.

Figura 7: Confeção de arco e flecha na *Takãra* (extraescolar)



Fonte: Waraxowoo'i Maurício Tapirapé, 2015

O estágio pedagógico foi meu momento oportuno para ministrar as aulas sobre os dois temas contextuais. Num primeiro momento, foi o ritual “*Kawawoo*” e, num segundo momento, foi o “*Apyãwa Xawepyãwa*”. Como executor desses trabalhos, ainda confesso que foram momentos de experiências inovadoras e reflexivas para enriquecimento da minha prática pedagógica na sala de aula.

Outro momento que me marcou muitíssimo foi à pesquisa do observatório, na qual atuei como bolsista durante o curso, promovendo pesquisas sobre os rituais *Apyãwa*. Nesta pesquisa, me dediquei a buscar os conhecimentos, a partir das interações com os nossos anciões. As pesquisas sempre foram feitas na aldeia *Tapi'itãwa*, com as pessoas que dominam os conhecimentos dos nossos rituais. A cada etapa do curso, era apresentado o relatório da pesquisa para a coordenação e, simultaneamente, ocorriam as orientações. O trabalho foi desenvolvido com a participação dos anciãos, com quem eu promovi as entrevistas e as práticas pedagógicas com os alunos e alunas na sala anexa *Myryxitãwa*.

Quero registrar que este foi um grande incentivo dado para mim pela universidade durante o momento da minha graduação, onde eu aprendi um pouquinho os conhecimentos sobre os nossos rituais e cantos. Inclusive, aprendi apreciar o gosto de praticar os cantos rituais do nosso povo, prezando, também, nossos anciãos que são memórias vivas para fortalecer nossos saberes de geração par geração. Tudo isso contribuiu efetivamente para a minha formação e experiência como professor e pesquisador indígena, pois oportunizou me relacionar de forma mais afetuosacom as concepções da interculturalidade e transdisciplinaridade.

Todas as discussões e reflexões provocadas, por meio dos trabalhos realizados, possibilitaram uma visão mais profunda sobre a importância de pesquisas para a vitalidade da nossa língua materna, dos saberes sociais e dos saberes culturais do meu povo *Apyãwa*. Foram oportunidades significativas que enriqueceram meus conhecimentos em relação ao fortalecimento sociolinguístico e cultural do nosso povo *Apyãwa*. Mas, para isso, é preciso dominar e vivenciar aquilo que pesquisamos, conforme a nossa maneira de formação sobre conhecimentos, uma vez que, quando morre um sábio, ele leva consigo os saberes que compõem o contexto cultural do nosso povo.

Por fim, em 2015, concluí graduação de forma intercultural, pois, no primeiro momento a minha defesa foi realizada na aldeia *Tapi'itãwa*, com a participação da comunidade. Foi uma formação e experiência que me levaram a entender a importância do papel de professor indígena, não como um sujeito para compreender e assumir o trabalho apenas na sala de aula, mas também, como um sujeito que proporcione o processo de ensino e aprendizagem das crianças e dos jovens fora da sala de aula, sempre buscando a transmissão de saberes, por meio das práticas das nossas atividades culturais e em diferentes ambientes.

No segundo momento, com muito entusiasmo, realizou-se minha colação de grau no Núcleo *Takinahakyna*, na Universidade Federal de Goiás, onde estiveram os professores e a equipe de reitoria para prestigiar a entrega dos diplomas aos formandos de várias etnias.

Veja as imagens abaixo que trazem a memória dos momentos finais da minha graduação, no curso de educação intercultural de formação dos professores indígenas na UFG.

Figura 8: Colação de grau do curso Educação Intercultural-UFG



Fonte: Site da UFG, 2016

Nesse sentido, procuro estudar e buscar conhecimentos no contexto do estudo intercultural, o que me proporcionou e me incentivou a concorrer na prova do mestrado na

UNEMAT. Nesse contexto, não posso deixar de destacar que a UNEMAT, em 2001, foi a primeira universidade a ofertar o primeiro curso de formação específica para formação de professores indígenas no Brasil.

Voltando à seleção do mestrado, no final da prova deu tudo certo, pois fui aprovado para ingressar no programa de pós-graduação em “Ensino em Contexto Indígena Intercultural” – PPGECEI / UNEMAT. Hoje estou no curso de mestrado na UNEMAT, um novo desafio na minha vida acadêmica, como pesquisador e como professor *Apyãwa*. Acredito que seja uma nova trajetória que, certamente, adicionará, também, às minhas experiências como educador, um olhar crítico e político em relação à educação escolar indígena.

Aoxekato!

2 A LÍNGUA MATERNA NO COTIDIANO *APYÃWA*

2.1 A língua *Apyãwa* em nosso meio social

Nós, do povo *Apyãwa*, habitamos na Terra Indígena Urubu-Branco, por nós denominada, tradicionalmente, *Yrywo 'ywãwa*. Ela se encontra localizada entre os municípios de Santa Terezinha, Porto Alegre do Norte e Confresa, no estado do Mato Grosso. É importante destacar que esta Terra é demarcada, homologada e registrada no cartório. A maior parte da nossa população *Apyãwa* se concentra nesta área, distribuída entre 8 aldeias: *Tapi'itãwa*, *Tapiparanytãwa*, *Myryxitãwa*, *Akara'ytãwa*, *Towajaatãwa*, *Wiriaotãwa-I*, *Wiriaotãwa-II*, e *Inataotãwa*. E é desse lugar que aqui tratarei de nossa língua materna em nosso contexto social.

Figura 9: Mapas das aldeias



Fonte: Google, 2024

2.2 Nossa língua, nossa identidade linguística e cultural

Todos somos falantes de nossa língua materna, pertencente à família linguística Tupi-Guarani do tronco Tupi (Rodrigues, 1986), e mantemos fortemente nossa cultura, porque compreendemos que a língua é essencial como meio de comunicação entre nós, *Apyãwa*.

Além de outros conhecimentos importantes ligadas a ela, a consideramos como um sistema vital para mantermos conexões diretas com os valores de nossos ancestrais, e podemos afirmar que nossa língua é nossa identidade. É por meio da língua que expressamos os conhecimentos e educamos as gerações atuais sobre os seres vivos da nossa região, como, fauna, flora, medicina tradicional, artefatos, peixes e todas as riquezas naturais do nosso território, além do nosso sistema próprio de organização social. Com o uso de nossa língua, é que transmitimos nossas riquezas culturais de geração para geração, por isso, precisamos continuar fortalecendo cada vez mais nossas ações em prol da língua *Apyãwa*, para mantermos as nossas práticas culturais vivas. A nossa língua tem que ser fortalecida de forma sólida, ser falada eternamente pela nossa população, pois, compreendo que uma língua viva sempre mantém eficiência de contar nossas histórias verdadeiras e traz mais informações sobre as nossas práticas culturais. Por meio de nossa língua, contamos histórias para as gerações atuais, para que essas histórias sejam transmitidas para as futuras gerações. É importante destacar que a valorização da nossa língua simboliza, significativamente, a existência e resistência de todos os aspectos culturais do nosso povo.

Diante disso, referendado pelo Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas-RCNEI, podemos reforçar que:

O homem usa a linguagem para expressar seus pensamentos, suas emoções e sentimentos, seus sonhos, seus desejos e intenções; pode usá-la para convencer e para construir discursos políticos; para fazer poesias, descrições, fatos. É a linguagem, também, que nos permite criar narrativas, cantos, rezas e mitos, espaços onde buscamos dar sentido para a nossa própria existência. A linguagem não é somente um instrumento de expressão humana; não é apenas um instrumento de comunicação entre o homem e seus semelhantes, entre o homem e suas entidades divinas. Ela serve, também, para dar nomes às coisas e às pessoas, para organizar coisas e pessoas em categorias. A linguagem serve para pensar e avaliar o mundo; serve para raciocinar, fazer operações, planejar ações. Graças à faculdade da linguagem os homens transmitem conhecimentos já adquiridos e aumentam, o tempo todo, o seu saber, adquirindo novos conhecimentos. (Brasil, 1988, p.113)

A nossa primeira língua é a nossa própria língua materna “língua *Apyãwa*”, que vem sendo transmitida milenarmente de geração para geração. A língua *Apyãwa* é a primeira língua adquirida e mais usada por nós, porém, a grande maioria da população também domina a língua portuguesa, como segunda língua. Com base nessa realidade, consideramos que somos um povo bilíngue e, conforme estudos linguísticos no contexto atual brasileiro, nossa situação é semelhante a maioria de outros povos indígenas. É um direito nosso termos a

língua materna como primeira língua e o português como segunda língua, isso está garantido em nossa Constituição Federal de 1988.

Ainda no que se refere a nossa língua materna, quero destacar aqui que existem dentro das funções sociais da língua *Apyãwa*, as nomeações de parentesco, uma forma de comunicação familiar na comunidade. Este elemento das funções sociais da língua é de extrema importância para a vitalidade dos conhecimentos do nosso povo. As nomeações de parentesco ocorrem, a partir dos processos de casamento na comunidade, ou seja, existem certas palavras para nomear a pessoa familiar, como: tios(as), sobrinhos(as), avôs(avós), cunhados(as), genros, noras e sogros(as). Para estas pessoas, existem certas palavras para nomeá-las de forma respeitosa, conforme apresento no quadro abaixo:

Quadro 1: Nomeações de parentesco

FALAS	EXPLICAÇÃO
<i>Towi</i>	Fala das crianças para chamar seu pai. Esta é a primeira palavra que as crianças <i>Apyãwa</i> aprendem de seu pai, quando começa o processo de aquisição da fala.
<i>Xeropy</i>	Fala para nomear o pai, deixando o uso da palavra <i>towi</i> , ou seja, as crianças já se comunicam muito bem ou já estão próximas da fase adolecente.
<i>Apĩ</i>	Mãe
<i>Xeramôja</i>	Meu avô
<i>Xaryja</i>	Minha vó
<i>Koxã</i>	Minha irmã (fala masculina)
<i>Akeraweri</i>	Meu cunhado (fala masculina)
<i>Koxa'iraweri</i>	Minha cunhada (fala feminina)
<i>Towaraweri</i>	Meu genro (fala masculina)
<i>Tamojaraweri</i>	Meu sogro (fala masculina)
<i>Xaryjaraweri</i>	Minha sogra (fala masculina)
<i>Xeropy'i</i>	Meu tio paterno (fala feminina)
<i>Xetotyragi</i>	Meu tio materno (fala masculina)
<i>Xerowyragi</i>	Meu tio paterno (fala masculina)

<i>Xaxe</i>	Minha tia paterna (fala masculina)
<i>Xey'yragi</i>	Minha tia materna (fala masculina)

Quadro elaborado pelo autor, 2024

2.3 Situação sociolinguística *Apyãwa*

Em relação a situação sociolinguística de nossa comunidade, é importante destacar que na atualidade há algumas famílias do nosso povo que dominam três línguas, por conta dos casamentos interétnicos, ou seja, casamentos com outras etnias, como: Karajá, Javaé, Kuikuro, Kayabi, Avá-Canoeiro e Bakairi. Em razão destes contextos destacados, temos alguns casos de pessoas “trilinguístas”, em nosso meio, são aquelas que adquiram conhecimentos sobre três línguas diferentes. Primeiro se dá a aquisição da língua *Apyãwa* e, simultaneamente, aprendem a língua de outro povo, com quem se relacionam, a partir dos casamentos interétnicos, além da língua portuguesa.

Hoje também existem pessoas casadas com não indígenas, e isso é uma realidade que mostra o avanço do contato do nosso povo com a sociedade ocidental. O diálogo que acontece entre esses casais e com seus filhos é constantemente em português, inclusive, a maioria mora na cidade. Nesses casos, os filhos se tornam monolíngue em português. Com exceção desses casos, ressalto que as crianças *Apyãwa* falam somente na língua materna, não tem o domínio do português, nem na fala, nem na escrita. No decorrer do crescimento dessas crianças, e o contato com as novas tecnologias, como celular, televisão, elas começam a aprender e falar algumas palavras da língua portuguesa.

Em nossa comunidade *Apyãwa* existem pessoas trilíngues há muito tempo, por conta dos casamentos interétnicos, principalmente, com pessoas falantes da língua Karajá. Os filhos gerados por esses casais dominam duas línguas, além do português, pois, os pais não são da mesma etnia, e cada um se comunica com eles(as) em suas línguas maternas. Da mesma forma, ocorre com os filhos gerados por meio do casamento com Kayabi, Javaé, entre outros. Observa-se, com as famílias formadas pelos Kayabi e Avá-Canoeiro, em que os filhos se comunicam com os pais e com as mães, praticamente na língua *Apyãwa*, pois são povos que falam uma língua da mesma família linguística do nosso povo, família Tupi-Guarani do tronco Tupi. Nesse sentido, a nossa língua ganha força e fortalecimento no interior do nosso território.

A nossa língua ainda é falada fortemente pela nossa população, tanto dentro quanto fora do nosso território. Quando digo fora do nosso território, quero dizer que esse uso acontece quando saímos de nossas aldeias para atender às demandas relacionadas ao nosso povo, como, nas reuniões de conferências, estudos nas universidades, nos hospitais, nos mercados e dentre outros espaços. Nessas situações, a comunicação entre nós, *Apyãwa*, ocorre exclusivamente na nossa língua.

Também observamos a comunicação do nosso povo constantemente em nossa língua materna, nos espaços de rituais, nas famílias, nas escolas, no postinho de saúde, nas reuniões e nos outros espaços de práticas comunitárias. Sabemos que a língua ocidental é um meio de interação fundamental com outros povos ou até mesmo com o Estado para dialogar em prol das nossas comunidades. Contudo, precisamos usá-la de forma consciente para que possamos evitar o apagamento da nossa língua. Mas vejo que isso também depende dos movimentos de política linguística de cada povo, uma vez que nos séculos passados ou até mesmo nos tempos atuais as línguas indígenas foram e continuam sendo silenciadas.

Vejamos, abaixo, o que o RCNEI nos aponta sobre o apagamento/desaparecimento das línguas indígenas:

Uma outra causa que explica o desaparecimento de línguas indígenas é o deslocamento sociolingüístico. Isso acontece quando, em situações de bilinguismo, a língua dominante vai, pouco a pouco, ocupando o território comunicativo da língua dominada. Suponhamos, por exemplo, que numa certa comunidade a língua usada no ambiente familiar, nas relações com a vizinhança e nos ritos religiosos seja uma língua indígena e que a língua portuguesa seja usada unicamente nas relações de trabalho que envolvem não-índios. Se a comunidade tiver claro que cada língua tem o seu território, o seu domínio, e se ela mantiver cada língua em seu lugar específico, então a tendência é que seus membros permaneçam bilingües. O problema, no entanto, é que devido à pressão social contra o uso das línguas indígenas, seus falantes passam a usar a língua portuguesa em ambientes que tradicionalmente não lhe pertencem. Quando isto acontece, por exemplo, no interior do ambiente familiar, a língua indígena enfraquece, porque perde forças e falantes: as crianças vão crescer falando o português. Práticas religiosas com cantos e rezas "importados" são uma das inúmeras outras portas de entrada através das quais a língua oficial vai expulsando a língua indígena de seus territórios tradicionais e vai ganhando cada vez mais força dentro da própria comunidade. Essas "invasões lingüísticas", depois de algum tempo, podem fazer com que uma língua indígena acabe desaparecendo. Ela desaparece porque deixa de ter razão de existir. Desaparece porque já não serve para quase nada, porque já não tem mais funções importantes dentro da aldeia. É importante ressaltar que, de um modo geral, a perda de uma língua indígena se dá tão rapidamente que seus falantes quase nunca percebem o que está acontecendo. É bastante comum que num espaço de apenas três gerações uma comunidade, antes monolíngue em língua indígena, se torne bilingüe (português/língua indígena) e depois volte a ser monolíngue novamente: só que desta vez, monolíngue em língua portuguesa. É importante entender, entretanto, que é possível impedir que uma língua indígena desapareça. Para isso é preciso que, em primeiro lugar, seus falantes percebam as causas que estão colocando em risco a sobrevivência de sua língua e, em segundo lugar, que assumam o compromisso de

tentar brevar avanços da língua dominante, criando estratégias para tanto. (Brasil, 1998, p.118-119).

Mesmo diante dessa realidade, apontada pelo Referencial Curricular, a nossa língua continua sendo apreciada e valorizada pela população do nosso povo. Com isso, a nossa língua ganha satisfação e fortalecimento muito grande para manter nossa sabedoria ancestral. Por sua vez, quanto à língua portuguesa, a utilizamos para dialogar com as pessoas que não dominam nossa língua. Mas isso não quer dizer que nossa língua está pura ou 100% equilibrada, é importante salientar que a nossa língua tem suas situações que necessitam de um cuidado efetivo para que ela seja fortalecida de forma contínua.

Temos consciência de que o português está avançando cada vez mais em meio a nossa língua, e isso gera um grande impacto em nossa comunicação, pois vem excluindo algumas palavras que acabam caindo em desuso. É importante destacar alguns exemplos desses impactos da língua portuguesa na comunidade. Em vez de falarem *itarajp*, falam “complicado”, deixando no esquecimento o termo da nossa língua materna. *Itarajp* significa “complicado”, em *Apyãwa*, então por que não usar o termo da própria língua? Da mesma forma, outras palavras estão sendo substituídas por palavras do português, como *xepy'aajp*, *xema'ygeka*, dentre outras. É comum ouvir nas falas dos *Apyãwa* “ã-preocupar ã *wekawo*”, em vez de dizer *xepy'aajp ã wekawo*, que quer dizer “eu estou preocupado”. Em vez de dizer *xema'ygeka*, falam *xe-atrapalhar*, que significa “me atrapalhar”. Quando quer trocar algo com outra pessoa ou algumas peças de objetos, se usa o termo *xi-trocar*, em vez de falar *ximaxapyro* que quer dizer “vamos trocar”.

Os usos desses termos da língua portuguesa aparecem fortemente em nossas falas, ocupando espaços dentro da nossa língua materna. Mas para que essa situação não se agrave ainda mais, estamos criando nomes para objetos oriundos do mundo ocidental, assim, criamos novas palavras em nossa língua, por meio de nossa política linguística no interior do nosso território. Todos os objetos da sociedade ocidental receberam e recebem seus nomes próprios em nossa língua materna. Esta política foi uma iniciativa da escola pelos professores linguistas. Hoje nós temos os resultados desse trabalho na comunidade, pois estamos utilizando as palavras novas para nomear os objetos não indígenas. A escola também trabalha bastante sobre as novas palavras, incentivando os alunos no fortalecimento da nossa língua. Nossa população utiliza esses nomes que foram criados para nomear os objetos. Veja algumas palavras novas criadas pela nossa comunidade:

Quadro 2: Palavras novas em *Apyãwa*

Língua Portuguesa	Língua <i>Apyãwa</i>
Açúcar	Arapatoxiga: podemos conferir a formação dessa palavra da seguinte forma: <i>arapato</i> + <i>xig</i> + <i>a</i> , <i>arapato</i> vem da palavra <i>arapatora</i> , nome de rapadura, <i>xig</i> vem do termo <i>xiga</i> , nome da cor branca e <i>a</i> é um derivação sufixal.
Arroz	Awaxi'i: <i>Awaxi</i> + <i>i</i> , ou seja, <i>awaxi</i> é o nome de milho e <i>i</i> é um sufixo diminutivo, que seria na língua portuguesa milhinho, um nome para denominar arroz em nossa língua.
Sombrinha	Anyrã. Esse é o nome para nomear o objeto sombrinha, uma vez que na visão <i>Apyãwa</i> , esse instrumento se parece como a asa do morcego, ou seja, <i>anyrã</i> é o nome do morcego na língua <i>Apyãwa</i> .
Celular	Xe'egawi: <i>xe'eg</i> + <i>aw</i> + <i>i</i> , preciso destacar que <i>xe'eg</i> significa fala, <i>awé</i> o instrumentalizador, <i>i</i> é a derivação sufixal. Assim, compreendemos que esse instrumento é um meio de comunicação, com o qual as pessoas também se falam.
Tesoura	O'yepakxyiãwa: palavra criada pelo nosso povo, a partir de uso na comunidade. Significa instrumento de cortar a asa que os <i>Apyãwa</i> colocam na flecha. <i>O'y</i> vem da palavra <i>o'ywa</i> que significa em português flecha, <i>pepa</i> significa asa, <i>kyxi</i> é overbo cortar, <i>ãwé</i> instrumentalizador e <i>a</i> é derivação sufixal. Portanto, a formação dessa palavra ocorreu com o seguinte processo: <i>o'y</i> + <i>pepa</i> + <i>kyxi</i> + <i>ãw</i> + <i>a</i> .
Café	Kawĩawy: Podemos compreender que nesta palavra há dois termos, <i>kawĩ</i> + <i>awy</i> , ou seja, <i>kawĩ</i> é a bebida ou mingau tradicional do nosso povo <i>Apyãwa</i> , que aprecia tomar pela manhã e <i>awy</i> significa preto. Conforme esse contexto, surgiu esta palavra em nossa língua que seria em português mingau preto.
Leite	Mararekymy: <i>Marare</i> + <i>kymy</i> , quer dizer, <i>marare</i> é a designação do gado, tanto para macho, quanto para fêmea. No entanto, neste se refere á fêmea, ou seja, à vaca. <i>Kymy</i> é a

	nomeação de leite na língua <i>Apyãwa</i> . Assim formamos essa palavra mararekymy que seria em português leite de vaca.
Cimento	<i>Itãko'i</i> vem das duas palavras: <i>itã</i> + <i>ko'i</i> , ou seja, <i>itã</i> significa pedra e <i>ko'i</i> , <i>que</i> significa póde pedra em português.
Foice	Ka'ãnopyãwa : <i>ka'ã</i> + <i>nopy</i> + <i>ãw</i> + <i>a</i> - <i>ka'ã</i> significa mata ou floresta, <i>nopy</i> significa bater, o qual também significa na língua <i>Apyãwa</i> , roçar, quando o contexto se refere à roça, <i>ãw</i> é nominalizador e <i>a</i> é derivação sufixal.
Antena Parabólica	Yropemoo : <i>Yropem</i> + <i>o</i> + <i>o</i> - <i>yropem</i> vem da palavra <i>yropema</i> que significa peneira, <i>o</i> é derivação sufixal e outro <i>o</i> é o sufixo aumentativo. Portanto, esse nome surgiu a partir da característica do objeto, uma vez que ela é parecida com <i>yropema</i> que seria em português, por meio do processo de formação, peneira grande.

Quadro elaborado pelo autor, a partir do dicionário *Xe'ega'yao* (2010)

Em nossa comunidade *Apyãwa*, quem domina mais a oralidade da língua portuguesa são os homens, pois na cultura *Apyãwa*, quem toma a frente em todas as instâncias ou as situações nas aldeias são os homens. É por isso que os homens aprendem a falar a língua portuguesa mais cedo. Isso acontece também, porque os homens sempre mantêm mais o contato com os *maíra* (não indígenas) para dialogar em defesa dos direitos territoriais, educação e saúde. No entanto, hoje as mulheres também estão interagindo com os homens para somar a força e dialogar com os governantes em prol da nossa comunidade. Nos tempos anteriores, os jovens *Apyãwa* não falavam cedo na língua ocidental, pois o contato era esporádico e a dedicação era totalmente para as práticas culturais.

Atualmente essa situação é totalmente diferente, ou seja, os jovens aprendem mais cedo a segunda língua, pois a entrada de novas tecnologias e a frequência de contato com a cidade resultam na aprendizagem da língua portuguesa. E, também porque as novas tecnologias são fatores extremamente fortes no território *Apyãwa*, o que leva as crianças e jovens a aprenderem o português cada vez mais cedo. Hoje em dia, é comum vermos as crianças e jovens *Apyãwa* com celular na mão ou assistindo programas de televisão na sala de casa. Elas ficam hipnotizadas nas telas e nem sequer se movem para atividades ou brincadeiras culturais. Por conta dessa situação, os jovens não aprendem somente a língua

portuguesa que impacta bastante a transição da nossa língua, perdem também a grande importância das atividades e brincadeiras tradicionais do nosso povo.

De fato, as gerações mais novas que serão futuros defensores do nosso povo, perdem afetividades por deixarem de frequentar os espaços que frequentávamos em tempos anteriores para brincar. Juntos com os espaços de brincadeiras estão sendo deixadas de falar também algumas palavras, especialmente, os nomes dessas brincadeiras. Em vez de fortalecer os nomes das nossas brincadeiras tradicionais, estão surgindo nas falas das crianças os nomes dos desenhos animados ou filmes de terror. A realidade é que a língua ocidental se avançou cada vez mais em nosso território, e vem se introduzindo cada vez mais forte em meio a nossa língua. O impacto da *mairaxe'ega* (língua portuguesa) é muito grande no território, pois encontramos grande dificuldade em nos comunicarmos somente na nossa língua materna. Há várias palavras de *maíra* (não indígena) que aparecem no meio de nossas conversas, substituindo nossas palavras.

Quando o português se introduz no meio de nossa comunicação, algumas palavras da nossa língua são silenciadas e desvalorizadas. Com isso, a nossa língua sofre grande interferência do português, tanto nos espaços ancestrais, como na pescaria, na caçada, na roça, na família, na *Takãra* (casa cerimoniais) e vice-versa.

Percebemos que na comunicação em nossos espaços tradicionais, a presença das palavras ocidentais é constante nas falas, mesmo tendo essas palavras em nossa língua materna, como por exemplo, a palavra almoçar e trocar. Em vez de dizer *xikaro*, nas falas ocorre *xi-almoçar* e da mesma forma acontece com o termo trocar que em vez de falar *ximaxapyro*, utiliza-se *xi-trocar*.

Na língua *Apyãwa*, *xi* é um morfema funcional e prefixal que estabelece relações entre duas ou mais de duas pessoas. Assim, compreendemos que esse morfema *xi* corresponde, na língua portuguesa, ao termo “vamos”, como destaquei anteriormente, ou seja, duas palavras: *xi* -vamos + *karo* - comer, *xi* - vamos + *maxapyro* - trocar, formando assim o termo *xikaro* - vamos comer e *ximaxapyri* - vamos trocar. Isso nos mostra os empréstimos desnecessários da língua portuguesa, uma vez que essas palavras ocidentais já existem em nossa língua materna.

Observo que isso é resultado da desatenção do nosso povo *Apyãwa*, principalmente, dos jovens que nem sequer prestam atenção na hora de falar para mostrar o valor da nossa língua materna. Vejamos, no quadro abaixo, palavras do português que consideramos como empréstimos linguísticos desnecessários, uma vez que elas já existem na língua *Apyãwa*:

Quadro 3: Empréstimos linguísticos em português

Palavras da Língua Portuguesa	Palavras na Língua <i>Apyãwa</i>
Trocar	<i>Maxapyro</i>
Ganhar	<i>Marepy</i>
Lutar	<i>Xapyyk</i>
Sair	<i>AA</i>
Cedo	<i>Ymy'iwe</i>
Almoçar	<i>Karo</i>
Adversário	<i>Awaxãra</i>
Combinar	<i>Xamaaryp</i>
Esquecer	<i>Eajt / Eãkaxym</i>
Votar	<i>Awãk</i>
Muito bom	<i>Aoxekatoete</i>
Muito	<i>Wetepe</i>
Demorar	<i>Naapapy'ãj</i>
Procurar	<i>Ãrajwa</i>
Cancelar	<i>Weratyryk</i>
Triste	<i>Xinyka / kirirĩ</i>
Animar	<i>Teyja / tarytarywa</i>
Sofrer	<i>Xowajakyro'o</i>
Decidir	<i>Amaymãranowa</i>
Continuar	<i>Weraãtenone</i>
Nervoso	<i>Apãpyg</i>
Inveja	<i>Apy'aak</i>
Atrasar	<i>Norapy'ãj / naapy'ãj</i>
Convencer	<i>Aapinerawãk</i>

Quadro elaborado pelo autor, 2024

Nesse contexto, compreendo que é muito importante destacar também que a nossa língua sofre a influência de outros fatores que estão ligados às nossas práticas culturais, pois

no decorrer do tempo, houve muitas mudanças em nossa comunidade. O contexto atual do nosso povo é muito diferente do contexto que vivia anteriormente, porque muitas atividades ancestrais não se praticam mais frequentemente e algumas já deixaram de existir. Isso também gera grande impacto na língua do nosso povo, uma vez que a língua se fortalece quando a comunidade está ativa em todas as práticas ancestrais, pois a língua acompanha os movimentos de seus falantes. Quando um lugar ou espaços deixam de serem frequentados pelo povo, com certeza muitas línguas ligadas a eles serão silenciadas e correm muito o risco de caírem em desuso, como por exemplo, os nomes dos rios, acampamentos, lagos, igarapés, serras entre outros. Da mesma forma, ocorre com as práticas culturais como os rituais, artefatos, alimentação etc.

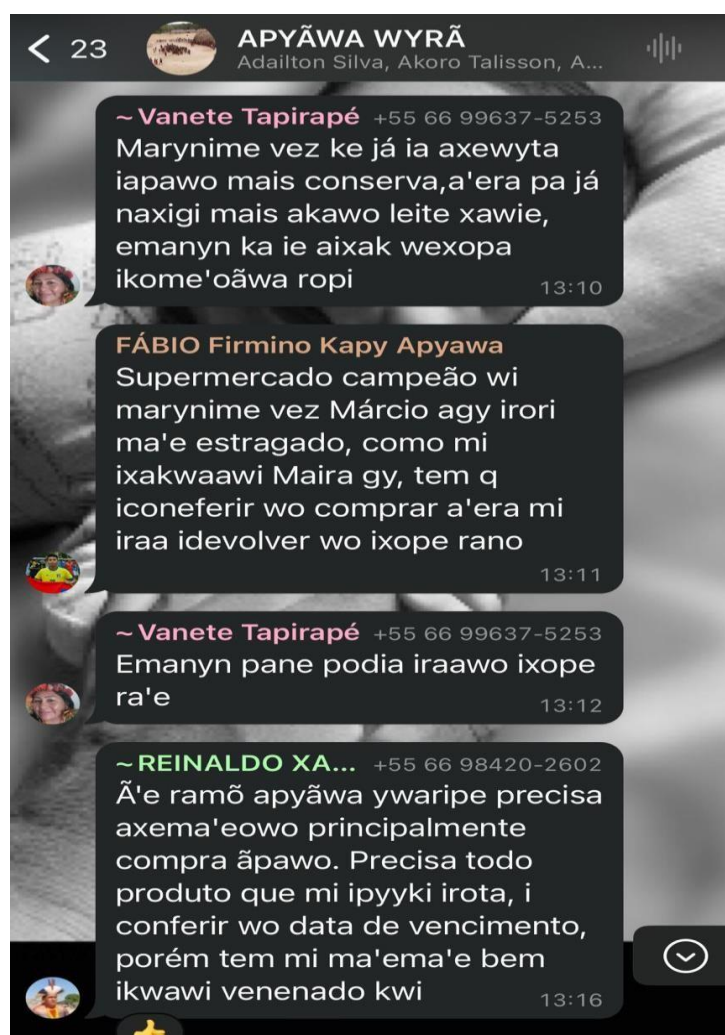
Esta pesquisa que venho desenvolvendo mostra que muitas palavras da nossa língua estão em desuso porque muitas práticas culturais ou lugares estão perdendo sua importância na comunidade. Aqui destaco algumas, como: *tapire'ore'o*, *kwāxixigamani'akawy*, entre outras. *Tapire'ore'o* é um termo para designar uma atividade masculina de arco e flecha, na qual os jovens se preparam para se tornarem um bom atirador dos pássaros e animais velozes; *Xamajnãwa* também é o nome da atividade de arco e flecha, onde os rapazes atiravam pedaço do tronco de banana, com a distância de 20 ou 30 metros; *Kwaxixiga* é o nome de uma serra da nossa região e *Mani'akawỹ* é a denominação de uma brincadeira, na qual as crianças *Apyãwa* brincavam cantando com mãos dadas em forma circular no pátio da casa.

Nesse sentido, quando uma prática cultural não se movimenta mais ou um lugar ancestral deixa de ser frequentado, muitas palavras da nossa língua deixaram de circular nesses espaços. Por isso, é de extrema importância enfatizar que a língua sempre acompanha o movimento do povo, ou seja, o movimento de seus falantes. Portanto, quando as práticas culturais sofrem impactos na comunidade, a língua também sofre mudanças, simultaneamente. E quando um campo de conhecimento morre, é evidente que muitas palavras conectadas a esse campo serão extintas. De acordo com esta pesquisa e observação que venho fazendo, quando há alteração nas práticas culturais, muitas palavras caem em desuso.

No entanto, existe outra situação que preciso enfatizar, também, ou seja, a comunicação no contexto das novas tecnologias, principalmente, via *whatsapp*, *messenger* ou *instagram*. Por meio desses aparatos comunicativos, a modalidade escrita da língua na comunidade se faz muito forte, pois é comum ver em aplicativos, o uso de palavras do português permeando a escrita da língua materna, na comunicação do nosso povo *Apyãwa*.

Nos momentos em que ocorrem debates e discussões nos grupos de *whatsapp*, a nossa língua materna é totalmente misturada com a língua portuguesa, tanto na oralidade quanto na escrita. É uma situação preocupante e crítica para a vitalidade da nossa língua materna. Observo, inclusive, que muitas pessoas da nossa comunidade encontram dificuldades na escrita da nossa língua, uma vez que estão perdendo, aos poucos, a nossa maneira concreta de colocarmos nossa língua na escrita. Vejamos alguns *prints* sobre as ocorrências da comunicação do nosso povo, via aplicativos. Essas interações virtuais ocorreram em plena sexta-feira, no dia 24 de maio 2024.

Figura 10: Conversas via *WhatsApp*



Fonte: Klebson Awararawoo'i Tapirapé, 2024

Quero comentar que essas interações de conversas apresentadas no *print* acima destacam a informação sobre um fato ocorrido na aldeia *Tapi'itāwa*. A informação sinalizou no grupo de *whatsapp* pelo fato de que o senhor Xawara'yroo Tapirapé tinha comprado um

leite de caixa estragado no mercado. Segundo a informação, ele passou mal, após tomá-lo e a família alertou a população *Apyãwa* sobre o tal mercado que ele tinha comprado. Alguns se manifestaram que precisamos nos atentar em conferir a data da validade dos produtos do mercado na hora de fazer compra.

No *print*, podemos observar que as conversas via *whatsapp* são totalmente mistas, ou seja, não ocorrem somente na língua originária do nosso povo, pois muitas palavras da língua dos *maira* (brancos) também ocorrem simultaneamente. Isso mostra que a língua portuguesa também ocupa espaços nas interações de conversas do nosso povo no grupo de *whatsapp*, onde a nossa língua escrita, quanto a oralidade também sofre a pressão da língua dos *maira* (brancos).

Posso afirmar, conforme a minha análise, que enquanto não considerarmos esta realidade da nossa língua escrita nas conversas virtuais como uma situação seríssima do nosso povo, muitas palavras originárias vão perder seus espaços aos poucos, quanto a oralidade. Para tanto, precisamos ter essa visão voltada para o bem viver da nossa língua para que ela continue sendo fortalecida, seja na escrita, quanto na oralidade, uma vez que o uso dela depende de nós, ou melhor, ela é movida e movimentada pelos seus falantes.

Preciso enfatizar que a *Takãra* também é o centro de interação entre os *Apyãwa*, durante as práticas culturais que são relacionadas ao nosso povo. A *Takãra* é o espaço de concentração dos homens nos momentos dos rituais, onde também ocorrem os contatos linguísticos no contexto atual do nosso povo, ou seja, inserções das palavras do português em nossa língua materna. Contudo, a língua *Apyãwa* ainda permanece em plena vitalidade, mesmo sofrendo interferências da língua portuguesa nos seus espaços. Quero abordar, também, sobre um espaço de extrema relevância para nosso povo que é a *Takawytera*, ou seja, a denominação do pátio da *Takãra*. É nesse espaço que ocorrem reuniões noturnas com os homens *Apyãwa*, onde a presença da língua dos *maira* (brancos), também, ocupa espaços no meio das conversas.

Sobre isso, é importante frisar, também, que têm atitude linguística durante as reuniões, ou seja, levam em consideração os usos da nossa língua materna, evitando inserções da língua portuguesa. Consideramos essa atitude, durante as conversas, como uma posição da consciência linguística em nossa sociedade, ou seja, não desprezamos necessariamente os usos da língua portuguesa em nosso espaço, mas prezamos pelas riquezas vitais da nossa língua ancestral. Compreendemos que a língua portuguesa como a nossa segunda língua é de suma importância em defesa dos nossos direitos. Isso faz parte da nossa política linguística,

no contexto atual do nosso país, pois consideramos que língua portuguesa é um meio para a nossa comunicação necessária com os *maira* (brancos) para defender nossos direitos territoriais, educação e saúde. Por outro lado, ressalto que a nossa língua sempre está em constante movimento nesse espaço, embora, na maioria das vezes, esteja permeada pelos usos de palavras do português.

Sabemos que na atualidade estamos envolvidos com a sociedade nacional, mas, por outro lado, precisamos ter consciência e sensibilidade para manter os saberes ancestrais e língua do nosso povo fortalecidos. Quando nossa comunidade *Apyãwa* se dedicava somente às práticas culturais, a vitalidade da nossa língua também era consolidada. Recordo-me que há tempos atrás, não havia tanto empréstimo da língua portuguesa em nossa língua, pois o contato do nosso povo com a sociedade *maira* era esporádico, como podemos constatar na citação abaixo:

Antigamente os Apyãwa comunicavam-se exclusivamente na sua língua, nem sequer usavam uma palavra portuguesa. Utilizavam sua língua na sequência estrutural sem nenhuma dificuldade. Naquela época os nossos antigos dedicavam-se também às atividades específicas, com os instrumentos próprios, consumiam seus alimentos típicos, realizando festas, rituais etc. Contudo, a nossa língua e a cultura permaneciam fortes e sadia (Tapirapé, 2018p.499).

Vale destacar que a língua portuguesa começou ocupar, de forma acelerada, espaços no meio da nossa língua, a partir do momento que a comunidade utilizava os objetos, alimentos ou instrumentos dos *maira* (branco), como: café, espelho, açúcar, rapadura, machado, faca, sabão, caldeirão, foice, etc. Sendo assim, o conflito linguístico se estabeleceu nossa comunidade há mais de cem anos e, atualmente, está resultando em situações críticas, referentes à nossa língua materna.

Diante disso, posso dizer que muitas palavras estão indo embora, se deslocando do local ancestral, sendo substituídas por palavras da sociedade *maira* (branco). Na realidade, não há somente a língua materna nas falas dos *Apyãwa*, sempre aparece nas ocorrências de diálogos as palavras da língua portuguesa. No entanto, é importante enfatizar que isso acontece somente na oralidade, pois na escrita, ou melhor, no âmbito escolar, ela ainda é fortalecida, bem como, nos cantos rituais. Essa é uma grande diferença que temos em relação a nossa língua materna.

3 A LÍNGUA APYÃWA NA ESCOLA

O enfoque principal, neste capítulo, é descrever o memorial de inclusão da nossa língua materna no contexto da nossa educação escolar indígena. Não há impacto algum em dizer que esta é uma longa história. E no decorrer dos relatos aqui apresentados, vamos compreender como a nossa língua está inserida no contexto escolar. Entretanto, antes de tudo, considero importante apresentar o breve histórico da nossa educação escolar, pois, a partir disso é que começou o ensino de nossa língua materna.

3.1 Breve histórico escolar *Apyãwa*

Inicialmente, quero trazer a memória histórica do nosso povo *Apyãwa*, referente à educação escolarizada, uma instituição ocidental que se introduziu em nossa comunidade, desde a década de 1970, muito tempo após a chegada das irmãs de Jesus. Esta foi uma equipe missionária que protagonizou sua vivência em nossas aldeias e consagrou a vida para cuidar do nosso povo. A missão dessa equipe foi oferecer atendimentos necessários, especialmente, na área da saúde, ou seja, aplicavam medicamentos nos pacientes para curar das doenças ocidentais na década de 1950. E como resultado disso, hoje estamos com uma população estimada em mais de mil pessoas. Vale lembrar que o nosso povo *Apyãwa* foi praticamente extinto na década de 1950, restando apenas uma população de aproximadamente 58 pessoas, uma vez que sofremos vários problemas em nosso território.

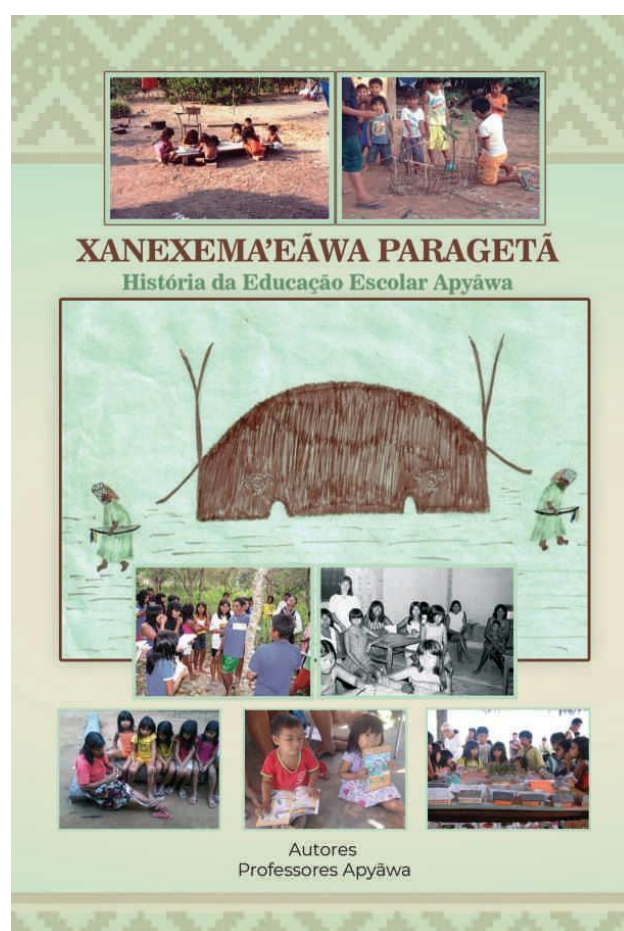
Em 1973, chegou a educação escolar indígena em nossa sociedade *Apyãwa* e, a partir desta data, recebemos o casal Luiz Gouvêa de Paula e Eunice Dias de Paula para prestar trabalho na área da educação. De acordo com o PPP da nossa escola (2009), Luiz Gouvêa de Paula e Eunice Dias de Paula foram as pessoas certas para desenvolver este trabalho com esta comunidade na área de educação. Esse casal veio, após a passagem de vários(as) professores(as) na comunidade para desenvolver o trabalho na educação escolar *Apyãwa*. Porém, conforme relatos apresentados pela nossa comunidade, os professores não indígenas que passaram antes de Luiz e Eunice não permaneciam por muito tempo na aldeia, pois não conseguiam se adaptar ao nosso mundo. E, por isso, os trabalhos não rendiam da forma que o nosso povo *Apyãwa* desejava.

Quero deixar registrado aqui o meu profundo carinho a essas pessoas que acenderam o caminho da nossa educação escolar indígena, Luiz Gouvêa de Paula e Eunice Dias de Paula, pois não vieram apenas para desenvolver o processo de ensinar a ler e escrever, pois a

história foi muito mais além do que os *Apyãwa* pensavam. Compreendemos que no destino deles já estava essa missão, conviver com o nosso povo, pois aprenderam a se adequar a nossa realidade e ainda hoje vivem em nosso meio, por isso, os consideramos como parte da família *Apyãwa*. Como prova disso, receberam os nomes próprios do nosso povo, os quais são nas seguintes nomeações: *Tenywaãwa* para Luiz Gouvêa de Paula e *Kato'ywa* para Eunice Dias de Paula. É por esses nomes que os *Apyãwa* costumam chamar essas pessoas, que se dedicaram incansavelmente ao processo de criação de uma nova educação para nossa comunidade *Apyãwa*.

Aqui trago um trechinho do que está registrado no livro, “*Xanexema'eãwa Paragetã-História da Educação Escolar Apyãwa*”: “Depois vieram *Teny* e *Kato'ywa*, em 1973, não só para ensinar a ler e a escrever, mas para aprender e conviver com o meu povo *Apyãwa*. Hoje, até nós os consideramos parte da nossa família” (Silva, 2019, p. 54).

Figura 11: Capa do livro *Xanexema'eãwa Paragetã*



Fonte: <http://portal.unemat.br/media/files/Hist>

Digamos que a escola surgiu em nosso meio por vários motivos, ocasionados pela sociedade *Maira* (branco), mas dentre esses vários motivos, havia um principal, que era a questão do processo de demarcação da terra indígena. É importante frisar que na luta pela demarcação de terra, na década de 1970, o nosso povo não tinha domínio pleno da segunda língua na comunidade, ou melhor, não tinha conhecimento prévio sobre a língua portuguesa, na oralidade e, muito menos na escrita, para defender nosso direito territorial. A partir dessa necessidade, o desejo e a razão de ter uma escola na comunidade se fortaleceram entre nós, principalmente, para que os mais jovens adquirissem e se familiarizassem com os novos conhecimentos, especialmente, com a língua escrita.

Nesse percurso, o apoio de algumas instituições como CIMI e Prelazia de São Félix do Araguaia foram de extrema importância para a criação de uma nova educação com o nosso povo *Apyãwa*. De certa forma, a escola surgiu e se constituiu como uma ponte importante no complemento dos nossos conhecimentos ancestrais. Sobre isso, trago aqui a memória do Projeto Político Pedagógico da nossa escola:

A escola surgiu na década de 70, vinte anos depois da chegada das Irmãzinhas de Jesus. A escola surgiu através do apoio da Prelazia de São Félix do Araguaia - MT, ligada ao Cimi – Conselho Indigenista Missionário, órgão da Igreja Católica. Em 1970, o povo Tapirapé, apresentou a necessidade de uma escola na aldeia, após várias discussões a respeito dos pontos positivos e negativos que a escola traria para a comunidade. O objetivo da escola na aldeia surgiu de várias necessidades, entre elas, a luta pela terra. Nossos líderes necessitavam do domínio da língua portuguesa para dialogar com os governantes, ou seja, as pessoas competentes que respondiam pela questão fundiária. Após vários movimentos e discussões sobre a criação da escola na aldeia, em 1973 a Prelazia de São Félix do Araguaia aceitou a proposta da comunidade de iniciar a escola com o povo *Apyãwa* (PPP, 2009, p.28).

A princípio, queríamos a escola para atender aos anseios da nossa comunidade e para quebrar, especialmente, as barreiras linguísticas em favor dos direitos do nosso povo. Isso porque não tivemos resultados satisfatórios na década de 1970, em manter um diálogo mais compreensivo ou de forma mais coerente com os governos dos estados para tirar os invasores da nossa região. É importante dizer que na década de 1970, nosso povo mantinha apenas uma aldeia denominada *Orokotãwa*, na qual havia também somente um *kapitãwa* (cacique). Pela história contada para nós, o *kapitãwa* (cacique) Marcos Xako'iapari Tapirapé, um dos maiores líderes do nosso povo, falecido em 2009, naquela época, não soube dialogar com os *maira* (branco) para que os invasores fossem retirados pelo Estado para demarcar nossa terra.

No entanto, as pessoas mais jovens daquela época, como meu pai José Antonio Xawaraxowi Tapirapé, José Miguel Awaetekato'i Tapirapé, filho do *kapitãwa* e meu tio José

Pio Xywaeri Tapirapé, estabeleceram diálogo com a sociedade envolvente, porém, de forma informal, pois não possuíam ainda os mecanismos concretos sobre o que conhecemos hoje, como as leis constitucionais e a escrita nacional. Posso afirmar que eram pouquíssimos conhecimentos sobre a língua portuguesa, contudo, com o apoio daquelas jovens lideranças, que se protagonizaram na luta, em prol da nossa comunidade, ocorreu a demarcação da Terra Indígena Tapirapé/Karajá. Esses desafios, na verdade, contribuíram, também, para o fortalecimento escolar indígena na comunidade, intensificando a nossa política para defender os direitos do nosso povo, a partir das modalidades escrita e oral do português, necessário para dialogar com os não indígenas, em defesa dos nossos direitos.

Devido a isso, a comunidade fez várias proposições na construção de uma nova educação escolar para enfrentar e vencer as dificuldades do nosso povo, referentes ao contexto ocidental, especialmente, em relação ao ensino e aprendizagem da escrita e da leitura, buscando aprender a escrever e falar na língua portuguesa. Assim o nosso povo começou a se introduzir no contexto da educação escolar indígena e aperfeiçoar os códigos da escrita, com a finalidade de defender nossos direitos. E a partir desta perspectiva, hoje há mais de 60 professores (as) *Apyãwa* em nossa comunidade.

O objetivo era superar as dificuldades vividas durante o processo de demarcação da nossa Terra Indígena Tapirapé/Karajá. Para tanto, não se esqueceram da nossa realidade, uma vez que a educação escolar indígena jamais deve se posicionar de forma arbitrária na comunidade. A educação escolar indígena deve se posicionar diante das práticas de ensino e aprendizagem, considerando, efetivamente, a realidade e as necessidades de cada comunidade. Posso argumentar que devemos transitar, com autonomia, em favor das especificidades culturais, desvinculando-se da perspectiva ocidentalizada, ou seja, adotando novos paradigmas, a partir dos olhares de cada comunidade indígena.

Assim compreendo que a educação escolar indígena é uma tomada de decisão consciente de cada povo, em busca de promover o protagonismo relacionado à própria ciência. Podemos trazer aqui, as orientações do RCNEI, em relação aos aspectos da educação escolar indígena:

Todos os dispositivos legais aqui comentados mostram a extensão da especificidade da educação escolar indígena e asseguram às coletividades envolvidas em sua construção uma grande liberdade de criação. Não poderia ser diferente, já que todos eles se baseiam no respeito aos saberes, às práticas e ao patrimônio intelectual dos povos indígenas (Brasil, 1998, p.34).

Entretanto, podemos caracterizar alguns questionamentos fundamentais para salientar o trajeto da educação escolar indígena, tais como: Para quem ensinar? O que ensinar? Para quê ensinar? A partir desses questionamentos, vai se estruturando e respeitando as demandas das comunidades indígenas, gerindo os conteúdos e as práticas pedagógicas que dão sentido valioso à vida dos alunos.

E nesse contexto, é bom lembrar que a língua materna é um dos temas primordiais na base curricular da educação escolar indígena, como aponta o RCNEI, ao destacar que “ a inclusão de uma língua indígena no currículo escolar tem a função de atribuir-lhe o status de língua plena e de colocá-la, pelo menos no cenário escolar, em pé de igualdade com a língua portuguesa, um direito previsto pela Constituição Brasileira (Brasil, 1998, p. 118).

E, assim, a educação escolar indígena chegou em nossa comunidade, porém, respeitando as decisões políticas do nosso povo. Por isso, para começar o ensino de língua materna no momento inicial da nossa educação escolar, primeiramente, houve estudos sobre o processo de elaboração da ortografia de nossa língua, pois não havia alternativa para o ensino da nossa língua, sem ter conhecimento profundo sobre a nossa escrita. E, nesse processo, teve a relevante participação de uma professora linguista, Yonne Leite, para auxiliar nossa comunidade na promoção da ortografia *Apyãwa*, conforme traz o Projeto Político Pedagógico da nossa escola:

No primeiro momento foi discutido o processo de elaboração da Ortografia da Língua Apyãwa, com a ajuda da professora linguista, Dra. Yonne Leite, do Museu Nacional do Rio de Janeiro. A proposta escolar, em primeiro lugar trata da valorização da língua materna, ou seja, alfabetizando em língua Apyãwa e, no segundo plano, a língua nacional (PPP, 2009, p.28).

No primeiro momento, o processo de ensino e aprendizagem escolar ocorre, especificamente, na nossa língua materna. A proposta política pedagógica da nossa escola assegura o direito de ministrar as aulas inicialmente em exercer somente as práticas de ensino de língua materna no sentido de manter a nossa língua fortalecida. Esta concepção também ampara vários saberes fundamentais ligados a nossa língua *Apyãwa*, como podemos constatar no trecho que trago a seguir:

A língua é considerada, atualmente, pelo povo Apyãwa, um aspecto fundamental de sua identificação enquanto povo indígena. Ela é falada em todas as comunidades. Todas as crianças aprendem primeiramente a língua Apyãwa. A conscientização para a manutenção da língua tem se fortalecido, e a língua Apyãwa, desde o início do processo de escolarização, passou a ser objeto de estudo nas escolas. Os alunos

aprendem a ler e escrever primeiro a nossa língua e, a partir da terceira fase do 2º ciclo, começam a estudar a segunda língua, que é a língua portuguesa. A língua é muito importante na vida de cada povo, porque a língua serve para nos comunicarmos. Utilizamos também para contar histórias, cantar, expressar nossos pensamentos e nossos sentimentos. A nossa língua é o nosso principal meio de instrução de crianças e adultos. A aprendizagem dos rituais, dos cantos, dos mitos acontece através de nossa língua. Não é possível realizarmos nossos rituais e ensinarmos as nossas crianças sem a nossa língua (PPP, 2009, p.54).

Nessa perspectiva, consideramos que a nossa escola é um espaço significativo em nosso contexto atual e portadora de valor relacionado a nossa língua materna. E como um espaço significativo para nosso povo, possibilita o pensar dos professores *Apyãwa*, em promover ações produtivas, a partir das práticas pedagógicas para a permanente aprendizagem dos alunos, principalmente, sobre a importância sociolinguística do nosso povo. Concordando com a professora Maria do Socorro Pimentel (*in memorian*), também compreendo que “o ensino de línguas indígenas adotado na escola pode contribuir com a manutenção das línguas, desde que a metodologias usadas leve em consideração à realidade sociolinguística da comunidade” (Pimentel da Silva, 2007, p, 392).

A presença da língua materna em nossa modalidade educacional de ensino é de extrema importância, pois nela estão ligados vários saberes significativos do nosso povo. E, nós, professores *Apyãwa*, seguimos o próprio currículo da nossa escola, na qual se assegura o ensino da nossa língua materna para fortalecer cada vez mais o sistema (socio)linguístico do nosso povo.

Portanto, é desta forma que conduzimos o ensino em nossa escola, de acordo com o que está assegurado na Constituição Federal, articulando as ações pedagógicas, a partir da realidade específica do nosso povo, no sentido de contribuir para a formação dos alunos *Apyãwa*.

3.2 A escola como espaço político de valorização da língua materna

A língua é um meio primordial para transmitir os saberes milenares à nova geração do nosso povo. Com esse reconhecimento da importância nossos saberes ancestrais, a tomada de decisão sobre a política linguística foi pertinente e significativa para nossa comunidade. A política de valorização da nossa língua foi pensada a partir da escola pelos próprios professores *Apyãwa*. Na maioria das reuniões e discussões promovidas na escola e na comunidade sobre a preconização dos nossos saberes, sempre são apresentadas as situações de uso da nossa língua materna, uma vez que muitas palavras nossas estavam em desuso, perdendo sua importância para os falantes. A partir dessa percepção, se concretizou uma

política linguística na comunidade com objetivo de sensibilizar e despertar o interesse da população *Apyãwa* no fortalecimento de nossa língua ancestral.

Por conta dessa situação, a preocupação dos professores *Apyãwa*, principalmente, dos docentes das ciências da linguagem está cada vez maior, pois a entrada da língua ocidental está ocupando espaços em nossas falas. Compreendo que a língua é um saber milenar de extrema importância para manter as práticas culturais vivas, então, a partir da situação linguística que vivemos, há alguns anos, agimos e implantamos uma política linguística na comunidade, por meio de nossa escola, com a finalidade de cuidar da saúde de nossa língua materna. Sobre isso, concordamos com as orientações do Referencial Curricular Nacional para as escolas indígenas (RCNEI), ao destacar que:

É importante entender, entretanto, que é possível impedir que uma língua indígena desapareça. Para isso é preciso que, em primeiro lugar, seus falantes percebam as causas que estão colocando em risco a sobrevivência de sua língua e, em segundo lugar, que assumam o compromisso de tentar brevar avanços da língua dominante, criando estratégias para tanto (Brasil, 1988, p.119).

Com esse olhar crítico e político, as aprendizagens das crianças *Apyãwa*, em português, ocorrem, primeiramente, de maneira informal, pois o regimento escolar não orienta o ensino da língua portuguesa no ensino fundamental 2, ou seja, 1º a 5º ano. Conforme o documento, guia da nossa escola, os professores começam alfabetizá-las na língua portuguesa, a partir de 6º ano do ensino fundamental. Em primeiro lugar, é a nossa língua nas primeiras fases de escolaridade das nossas crianças, uma vez que a nossa escola está posicionada, conforme o Projeto Político Pedagógico da educação escolar indígena,

A conscientização para a manutenção da língua tem se fortalecido, e a língua *Apyãwa*, desde o início do processo de escolarização, passou a ser objeto de estudo nas escolas. Os alunos aprendem a ler e escrever primeiro a nossa língua e, a partir da terceira fase do 2º ciclo, começam a estudar a segunda língua, que é a língua portuguesa (PPP, 2009, p.34)

É um dos direitos que se concretizou, a partir dos movimentos indígenas e ganhou poder efetivo sobre a educação escolar indígena na promulgação da Constituição Federal de 1988:

Além do reconhecimento do direito dos índios de manterem sua identidade cultural, a Constituição de 1988 garante a eles, no artigo 210, o uso de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem, cabendo ao Estado proteger as manifestações das culturas indígenas. Esses dispositivos abriram a possibilidade para que a escola

indígena se constitua num instrumento de valorização das línguas, dos saberes e das tradições indígenas, deixando de se restringir a um instrumento de imposição dos valores culturais da sociedade envolvente. Nesse processo, a cultura indígena, devidamente valorizada, deve ser a base para o conhecimento dos valores e das normas de outras culturas. A escola indígena poderá, então, desempenhar um importante e necessário papel no processo de autodeterminação desses povos(Brasil, 2022,p. 14).

De acordo com essas orientações, conduzimos a nossa educação escolar de forma intercultural, em que buscamos a integração ou convivências entre culturas e línguas diferentes, sem silenciar a originalidade de um povo. Digamos que a interculturalidade é uma terminologia que possui os embasamentos das diversidades culturais e línguas no mundo. Por isso, a partir dessa concepção de uma educação escolar indígena intercultural, conduzimos nossa escola na comunidade, respeitando primordialmente a nossa raiz cultural e nossa língua. É importante frisar que hoje temos unicamente docentes *Apyãwa* para lecionarem para os alunos na sala de aula, ou seja, o corpo docente da nossa escola é exclusivamente composto por nós, *Apyãwa*, bem como, por gestores da escola.

Como a educação escolar indígena, surgem reflexões decoloniais acerca dos saberes ancestrais. Em 2018, o professor Orokomy'i Tapirapé protagonizou, ao lançar uma banda na aldeia, uma vez que o nosso povo *Apyãwa* adotou o costume de ouvir e curtir forró na comunidade. A visão intencionada pelo professor foi frear o avanço de corporeidade do forró puramente ocidentalizada e adotou uma experiência de criar os versos das músicas do forró em nossa língua materna. Observa-se que no contexto atual, a nossa língua também se fortalece através da banda na comunidade, inclusive, ocupa espaços nas redes sociais. O efeito desta visão decolonial significa que a nossa língua precisa ser respeitada e valorizada em todos os momentos e espaços. Portanto, a escola *Apyãwa* não é uma instituição qualquer, pois, ela se move a partir das possíveis políticas do nosso povo para se direcionar no fortalecimento da nossa língua, além de vários saberes ancestrais.

É de extrema importância ressaltar que, embora, nossa escola possua livros publicados somente em nossa língua materna, resultado do trabalho de professores dedicados ao nosso povo *Apyãwa*, ainda é preciso que haja mais publicações específicas. Nosso objetivo primordial é de fortalecer a nossa língua materna, uma vez que ela é a marca da nossa ancestralidade.

Por fim, quero ressaltar que, mesmo diante da realidade sociolinguística apresentada aqui, a nossa língua materna está sendo fortalecida na comunidade, pois nossa escola tem um papel importantíssimo na valorização dos conhecimentos milenares do nosso povo.

Até aqui, vimos sobre a língua *Apyãwa* em nosso contexto social, no próximo capítulo, discuto sobre nossa língua no contexto de ensino escolar.

3.3 A língua *Apyãwa* na escola

A língua materna é uma área de conhecimento indispensável nas práticas de ensino e aprendizagem dentro do contexto educacional escolar do nosso povo *Apyãwa*. Para nós, não há sentido algum, se não tivermos a língua materna inserida no princípio pedagógico da nossa educação escolar indígena. A língua é a representação valiosa do nosso povo, uma vez que nela está incluída a complexidade dos saberes sociais da comunidade, tal como orienta o Referencial Curricular Nacional para as escolas indígenas:

Todos os homens nascem com a capacidade de utilizar a linguagem¹, característica universal da espécie humana. E a linguagem serve para que seres humanos possam fazer muitas coisas: a linguagem tem muitas funções. O homem usa a linguagem para expressar seus pensamentos, suas emoções e sentimentos, seus sonhos, seus desejos e intenções; pode usá-la para convencer e para construir discursos políticos; para fazer poesias, descrições, fatos. É a linguagem, também, que nos permite criar narrativas, cantos, rezas e mitos, espaços onde buscamos dar sentido para a nossa própria existência. A linguagem não é somente um instrumento de expressão humana; não é apenas um instrumento de comunicação entre o homem e seus semelhantes, entre o homem e suas entidades divinas. Ela serve, também, para dar nomes às coisas e às pessoas, para organizar coisas e pessoas em categorias. A linguagem serve para pensar e avaliar o mundo; serve para raciocinar, fazer operações, planejar ações. Graças à faculdade da linguagem os homens transmitem conhecimentos já adquiridos e aumentam, o tempo todo, o seu saber, adquirindo novos conhecimentos (Brasil, 1998, p.113).

E com grande satisfação, que posso dizer que hoje contamos com uma quantidade significativa de livros de apoio didático em nossa língua materna. São frutos do trabalho de pesquisadores dedicados ao bem viver da nossa língua, com a finalidade de aperfeiçoar nossas práticas pedagógicas, de forma mais justa, conforme previsto na base curricular da nossa escola. Os livros didáticos escritos em língua materna são as opções mais agradáveis e eficientes para formação dos nossos alunos.

Observamos que, a partir desses dispositivos, os alunos se sentem mais confortáveis no processo de escolaridade, assim como, os docentes por poder desenvolver com mais liberdade e autonomia suas práticas pedagógicas. E para desenvolvê-las, em primeiro lugar, realizamos pesquisas na comunidade, com o objetivo de fortalecermos nossas ações pedagógicas. Nesse processo, o ensino com pesquisa é enriquecedor, pois “Não há ensino sem pesquisa e pesquisa sem ensino” (Freire, 2013, p.16). Portanto, ressalto que as práticas pedagógicas efetivas ocorrem, a partir dos movimentos coletivos, da pesquisa, nos quais estão

inseridos a vivência dos educandos e educandas. À medida que as práticas pedagógicas são geridas, a partir desses aspectos, os estudantes sentem o prazer de estudar, pois se sentem como parte do contexto das ações dos professores e das professoras, como podemos conferir no esclarecimento abaixo:

Assim, um professor que sabe qual é o sentido de sua aula em face da formação do aluno, que sabe como sua aula integra e expande a formação desse aluno, que tem a consciência do significado de sua ação, tem uma atuação pedagógica diferenciada: ele dialoga com a necessidade do aluno, insiste em sua aprendizagem, acompanha seu interesse, faz questão de produzir o aprendizado, acredita que este será importante para o aluno (Franco, 2016, p.541).

Com esta concepção de educação, as ações pedagógicas desenvolvidas, a partir das pesquisas, são consideradas como instrumentos mais significativos na formação dos alunos e das alunas. Ressalto que, por meio da língua materna escrita, se observa as interações com outros saberes valiosos do nosso povo, nas quais buscamos as reflexões efetivas e resistentes no fortalecimento dos saberes dos nossos ancestrais, especialmente, da nossa língua. Mantemos este respeito em nosso contexto escolar para que haja de fato as práticas pedagógicas diferenciadas e de qualidade, que compreende a importância do universo da nossa língua. E por meio desses bens pedagógicos da nossa escola, transmitimos inúmeros saberes, histórias do nosso povo. Isso permite aos professores e professoras atribuídos(as) na unidade escolar do nosso povo a dar importância a nossa língua ao longo de suas aulas. Estes materiais didáticos que temos hoje são as respostas das questões importantes, a partir do contexto de uma educação intercultural e decolonial, comprovando que é possível os(as) professores(as) ministrar as aulas em nossa língua materna.

Não compreendo o espaço escolar como um instrumento que exerce apenas o trabalho de ensino para ler e escrever, mas sim, como uma instituição motivadora e formadora de nossos aprendizes, bem como, os(as) professores(as) sobre a leitura do mundo *Apyãwa*. No entanto, os conhecimentos entram em vigor, em especial, a língua materna para o maior conhecimento dos nossos(as) alunos(as). Compreendo que escola e comunidade, em contexto atual do nosso país, são guardiões preciosos para manter nossa língua materna viva. Nesse aspecto, a língua materna deve estar em primeiro lugar em nossa escola, acenando aos(as) professores(as) refletirem suas práticas pedagógicas referente a ela, em razão de que ela representa a nossa identidade. Quando se trata da língua como identidade do nosso povo, os(as) professores(as) se tornam necessários(as) no espaço escolar para construir suas práticas pedagógicas para o fortalecimento da própria língua.

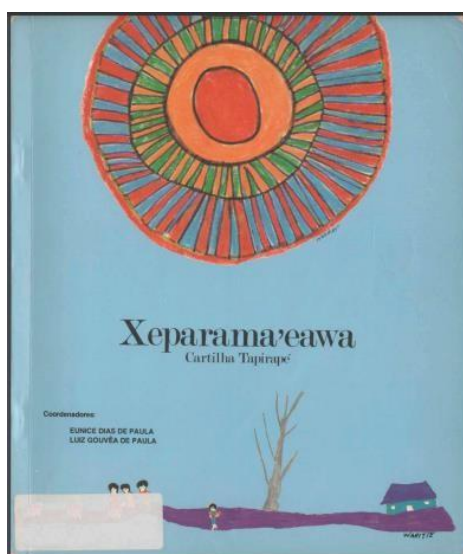
E digno dizer que o estudo da língua materna é uma ação política do nosso povo, por meio da nossa educação escolar indígena para vitalizar, não apenas a língua escrita, a oralidade também. O princípio pedagógico da nossa escola exige esse aspecto como papel dos professores(as) *Apyãwa* e gestores, na construção de novas práticas pedagógicas diferentes, o que deve se embasar na valorização da língua, conforme a decisão política do nosso povo.

Vale destacar que, nesse sentido, a nossa escola transforma-se em protagonista de sua própria história, nutrindo a consciência de manter, em primeiro lugar, na matriz curricular, a nossa língua materna. E nesse contexto, é importante destacar o que temos produzido como material didático para auxiliar e enriquecer nosso trabalho pedagógico na escola.

3.4 Materiais didáticos na língua materna *Apyãwa*

Como estamos tratando da língua *Apyãwa* no contexto escolar, considero importante trazer neste tópico, por meio desta pesquisa, os livros didáticos produzidos em nossa língua materna, a partir da nossa educação escolar e, em muitos momentos, com a colaboração das universidades, como UNEMAT – Universidade do Estado de Mato Grosso e UFG – Universidade Federal de Goiás. Para nós, *Apyãwa*, essas produções são patrimônios pedagógicos que sempre trazem as riquezas culturais do nosso povo. Então, inicio, trazendo o primeiro livro em língua materna, *Xeparama'eawa* – Cartilha Tapirapé, organizado pela professora Eunice Dias de Paula e pelo professor Luiz Gouvêa de Paila, em 1987, como podemos na imagem abaixo:

Figura 12 : Capa do primeiro livro na língua *Apyãwa*

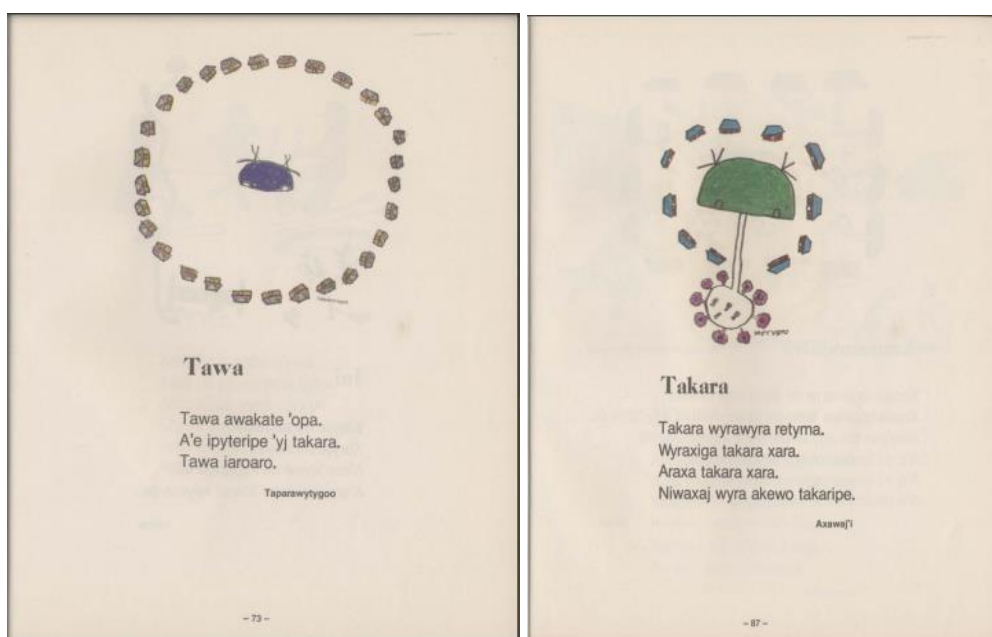


Fonte: E.E.I *Tapi'itãwa*

Considero este trabalho como a primeira conquista da nossa escola, em lançar um livro na língua materna do nosso povo. Foi fruto de trabalho dedicado ao nosso povo, a partir de uma ação pedagógica coordenada pelo professor Luiz Gouvêa de Paula e pela professora Eunice Dias de Paula. Textos e ilustrações desse livro eram produzidos pelos estudantes *Apyãwa*, em 1987, aqueles que, no decorrer dos tempos, também assumiram o cargo de professores em nossa escola e alguns assumiram a função como profissional de saúde. A revisão dos textos ficou sob a responsabilidade do Elber Kamoriwa'i Tapirapé e Alberto Orokomy'i Tapirapé, os primeiros professores *Apyãwa*. Nesse livro, estão várias informações sobre os conhecimentos da vida *Apyãwa*, como, a história da roça, história da caçada, história da pescaria, história de colheita de frutas, história dos animais, história dos pássaros e passarinhos, história dos peixes, história das aldeias, história de brincadeiras, história de rituais, história da *Takãra*, entre outros assuntos.

Este trabalho traz, nos seus relatos, os momentos do vivência do nosso povo, com o registro feito em nossa língua materna, o que auxilia efetivamente a compreensão do que está sendo descrito no livro. É por isso que a língua materna é de suma importância nas escolas indígenas, porque ela facilita a compreensão sobre os conhecimentos de vida de cada povo, entre outros conhecimentos que circulam nesse e em outros espaços. Como exemplo disso, eu apresento duas partes do livro, na imagem abaixo, que trazem leituras significativas sobre os conhecimentos milenares do nosso povo.

Figura 13: Textos na língua *Apyãwa* do livro *Xeparama'eãwa*

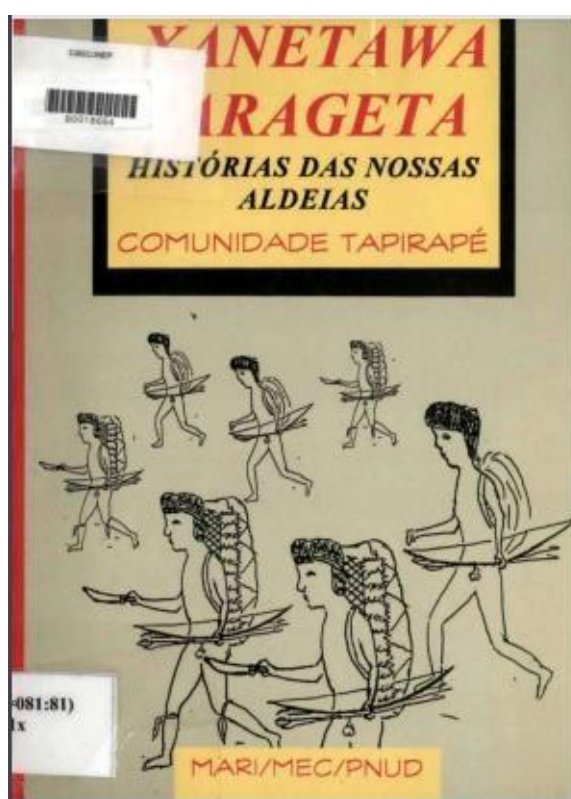


Fonte: E.E.I *Tapi'itãwa*

Acredito que este livro facilitou muitíssimo as práticas dos(as) professores(as) nas salas de aulas, pois me lembro muito bem quando estudei na 2ª série. Este era um material de leitura na aula, com o professor Josimar Xawapare'ymi Tapirapé, um dos autores, em 1987.

A partir daí, surgiram vários outros livros como materiais didáticos, produzidos em nossa língua materna. A título de ilustração, apresento a capa de mais um livro produzido pela comunidade *Apyãwa*, em 1996, na imagem abaixo:

Figura 14: Capa do “*Xanetãwa Paragetã – Histórias das nossas aldeias*”



Fonte: E.E.I *Tapi'itãwa*

É importante dizer que este material produzido em/por nossa escola tem uma relação muito forte com a luta pela retomada da nossa terra ancestral, a Terra Indígena Urubu Branco, como registrado no livro: “As histórias e mitos aqui reunidos têm muito a ver com a luta dos Tapirapé pela recuperação de seu território (Comunidade Tapirapé, 1996, p.16).

Conforme a própria explicitação descrita na parte inicial do livro, este material didático nasceu, a partir dos esforços dos professores e estudantes *Apyãwa*, sob a coordenação do professor Luiz Gouvêa de Paula, da professora Eunice dias de Paula e do antropólogo André Amaral de Toral. Sobre isso, trago o próprio relato do livro em sua introdução:

A realização do trabalho foi possível graças a um esforço conjunto dos alunos, da direção da escola, formada por ex- alunos, da liderança do grupo, do casal da equipe indigenista da Prelazia de São Félix, Luiz e Eunice, responsáveis pela instalação da escola, e por André Toral, antropólogo e pesquisador do MAR1 - Grupo de Educação Indígena, vinculado ao Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (Comunidade Tapirapé, 1996, p.16).

Destaco, ainda, que este livro também possui sua versão na língua portuguesa sobre as histórias apresentadas referentes às memórias históricas do nosso povo. Nele estão descritas as histórias das nossas antigas aldeias, como o próprio título mostra: “*Xanetãwa Paragetã* – Histórias das nossas aldeias”. Essas histórias das aldeias antigas do nosso povo fez parte do livro, por meio das pesquisas desenvolvidas pelos(as) professores(as) e alunos(as) *Apyãwa*, através dos dados coletados com anciãos e anciãs da nossa comunidade. Acredito que, posteriormente, se dedicaram à descrição das pesquisas que foram feitas em nossa língua materna, além da língua portuguesa. Acho relevante citar aqui uma parte do tópico “Como foi feito o livro”:

Os alunos fizeram a pesquisa com seus parentes mais velhos. Muitos deles, nesse processo, recuperaram parte da memória de sua família sobre seu território tradicional. Não havia mais a idéia de apenas uma aldeia Tapirapé. Ficou claro para os alunos que cada família tinha uma origem diferente, ligada a uma aldeia, com uma história toda especial. Havia então o pessoal que veio de Xexotawa, os que vieram de Tapi'itawa, os de Maakotawa e assim por diante. Os Tapirapé não eram todos de um só lugar. Eram originários de muitos lugares e estavam reunidos por força de um contato desfavorável com outros povos (Comunidade Tapirapé, 1996, p.18).

A partir deste material, as práticas dos(as) professores(as) se tornam significativas em desenvolver os conteúdos sobre as histórias do nosso povo. Como mencionei anteriormente, os estudantes aprendem as histórias das nossas aldeias vividas no passado pelo nosso povo, pois nelas estão compartilhados os momentos de vida dos *Apyãwa* no passado. No entanto, cabe ressaltar, também, que este livro é uma fonte de conhecimentos não apenas sobre as aldeias antigas, pois traz, inclusive, a informação de um fato mitológico sobre a travessia dos *Apyãwa* para o outro lado do oceano.

A partir dessa história contada no livro, os(as) alunos(as) também aprendem que o nosso povo foi uma comunidade litorânea no passado, pois a narrativa mostra que os nossos antepassados atravessaram oceano. O contato com o povo Kayapó também é a soma e a riqueza fundamental deste trabalho. Conforme a minha leitura e análise sobre esse livro, vejo que todas as histórias descritas são as falas dos nossos anciãos, ou melhor, houve a transcrição das falas dos entrevistados. É muito importante levar a oralidade do nosso povo para a escrita,

para deixar todos os elementos linguísticos documentados, uma vez que a língua é o símbolo identitário *Apyãwa*. Não podemos deixar de lado nenhuma palavra falada durante as pesquisas, pois o material servirá como objeto de ensino da língua na escola para os(as) alunos(as), por meio das práticas pedagógicas dos(as) professores(as). Isso é de suma importância para manter a nossa língua dentro do contexto da nossa educação escolar indígena, tanto na modalidade oral, quanto na modalidade escrita.

Nesse contexto, acho importante, também, trazer as memórias de um trabalho intitulado, *Ipywiwe Arexemoonãwa Ra'ygãwa* (Tapirapé, 2005), produzido sobre as pinturas corporais do nosso povo, as quais são todas relatadas em nossa língua materna. No livro estão registradas as pinturas masculinas e femininas, de acordo com as nossas fases de vida. Em nossa sociedade *Apyãwa* existem pinturas somente para as crianças, tanto para os meninos quanto para as meninas. As moças também têm suas pinturas específicas, como também, os rapazes. Por sua vez, os adultos e as pessoas mais velhos(as) também possuem suas pinturas específicas.

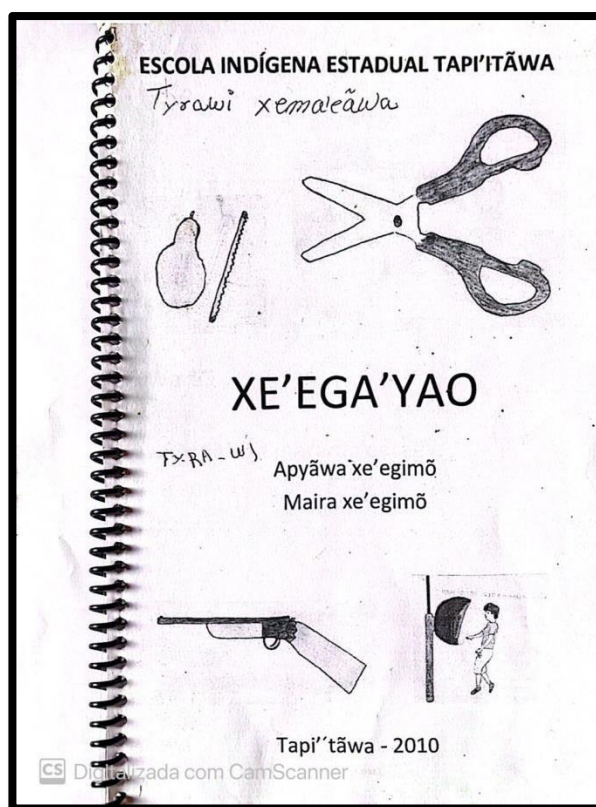
No livro são apresentados os conhecimentos de várias pinturas, ligadas aos seres da natureza, pois existem as pinturas que vêm dos peixes, das aves, dos insetos, dos animais, dos répteis, dos anfíbios e entre outras. Como expliquei anteriormente, todas essas pinturas são classificadas, conforme a faixa etária das fases de vida do nosso povo. Assim utilizamos as nossas pinturas corporais e as transmitimos de geração para geração, sem contar que, a partir de um livro elaborado em nossa língua sobre as pinturas, também facilita aprendizagem dos alunos sobre essa arte. Portanto é mais uma fonte de valorização da nossa língua no âmbito escolar, por meio das pesquisas e práticas pedagógicas dos nossos(as) professores(as) *Apyãwa*.

Seguindo a importância de comentar sobre os trabalhos feitos em nossa língua materna, podemos trazer também o trabalho de Silva (2007), “Matemática Tapirapé - sistema de contagem, marcadores de tempo e medidas”. Nele também está presente a nossa língua materna, trazendo informações fundamentais sobre os conhecimentos do nosso sistema de contagem próprio. A partir deste material, se ensina sobre a importância do nosso sistema de contagem, que também tem uma forte ligação com a natureza. Através dos sinais da natureza, é que nós *Apyãwa* medimos e marcamos o tempo, como por exemplo: o início do tempo da chuva nós sabemos através dos gritos ou cantorias das cigarras, já a floração do pau d’arco marca o tempo da desova dos tracajás em nossa região.

Podemos dizer, também, que neste livro estão registradas a escrita de números do nosso povo, por exemplo: número 1 em nossa língua é *maxepe*, número 2 é *mokoj*, número 3 é *maapyt* e, assim, por diante. Todos esses conhecimentos são relatados, por meio da língua escrita do nosso povo. Portanto, este material não trata apenas da matemática do nosso povo, ele é uma ferramenta que contribui para a valorização da nossa língua materna escrita, por meio de leituras geridas nas práticas pedagógicas dos professores *Apyãwa*, no âmbito escolar da nossa comunidade.

Ainda na sequência, destaco o livro *Xe'ega'yao – Apyãwa Xe'egimõ/Maira Xe'egimõ* (Tapirapé et al., 2010), um material didático produzido e relacionado ao neologismo da língua *Apyãwa*, ou seja, dicionário ou criação de novas palavras para nomear os objetos ocidentais que estão se introduzindo em nosso meio. Podemos conferir a capa de uma cópia do livrinho na imagem abaixo:

Figura 15: Capa do livro *Xe'ega'yao – Apyãwa Xe'egimõ/Maira Xe'egimõ*



Fonte: E.E. I Tapi'tãwa

A criação de novas palavras em nossa língua é um resultado importante da nossa política linguística, através da nossa educação escolar indígena. Acredito que o professor

Josimar Xawapare'ymi Tapirapé foi a primeira pessoa como docente, que propôs a criação de novas palavras em nossa língua materna. Na realidade, ele já tinha trabalhado com seus alunos e alunas na sala de aula, onde teve a percepção da possibilidade da substituição das palavras da língua portuguesa, em especial, os nomes dos objetos, pela língua *Apyãwa*, conforme explica a professora e pesquisadora Walkíria Praça:

Por iniciativa do professor Josimar Xawapare'ymi Tapirapé¹⁰, em 2010, ao observar que as pessoas mais velhas, há tempos, criavam vocábulos em tapirapé para os objetos da cultura não indígena que iam sendo introduzidos em suas vidas, como no caso de o'yepakxyiãwa 'tesoura', começou a trabalhar com seus alunos, na Escola Estadual Indígena Tapi'itãwa, a substituição dos empréstimos portugueses, tais como 'bola', 'bolacha', 'trave', 'arame' entre muitos outros, por novos vocábulos em Tapirapé (Praça, 2016, p. 07).

No decorrer dos tempos e discussões na escola, sobre a sustentabilidade linguística do nosso povo, essa proposta do professor Josimar sensibilizou os professores e professoras e a proposta foi aceita. A partir daí, vieram os trabalhos de levantamento e análise dos objetos não indígenas para nomeá-los em nossa língua materna. Posteriormente, foram apresentadas várias palavras novas no centro da aldeia, através de um seminário, para que a comunidade tivesse conhecimento disso também, uma vez que a escola não pode decidir sozinha algo que é do povo, no caso, a nossa língua. Conforme Praça (2016, p. 8), “a comunidade participou ativamente do processo iniciado na escola, e cerca de 200 novos vocábulos foram discutidos e aprovados durante o referido seminário. A participação da comunidade foi importantíssima, pois a decisão da maioria é que valia para nomear cada palavra introduzida em nosso meio. Sabemos que os professores e professora *Apyãwa* também são membros da comunidade, mas o que importa é a participação da grande maioria para as tomadas de decisões.

Assim, o livro *Xe'ega'ygao* surgiu no ambiente escolar do nosso povo para servir como um material didático essencial, e ser utilizado pelos professores e professoras *Apyãwa*. À medida que os(as) professores(as) da língua materna desenvolvem os conteúdos internos desse livro, estão trabalhando novas palavras da nossa língua para os estudantes, ou seja, o estudo da morfologia da nossa língua materna, pois se ensina os conteúdos nas aulas, contemplando a gramática de nossa língua e seu funcionamento. Estes estudos morfológicos também são fundamentais para formação dos alunos, objetivando a compreensão sobre as origens das novas palavras. Sobre a morfologia de nossa língua, Praça (2016, p. 08) destaca: “Com uma rica morfologia, a língua tapirapé possui vários processos de formação de

palavras, tais como: composição, derivação, nominalização, reduplicação, os quais podem ser empregados simultaneamente na criação de um novo vocábulo”.

Com base nesse trabalho, considero que práticas pedagógicas dos professores *Apyãwa* são intencionadas para os alunos se adaptarem sobre os usos dessas palavras novas, assim como, a comunidade. Na realidade, esse material de novas palavras foi produzido para frear a entrada da língua portuguesa em nossa fala, constituindo-se como uma política de valorização e enriquecimento do contexto da nossa língua.

Por meio da minha observação, pude perceber que muitas pessoas passaram a substituir efetivamente as palavras ocidentais, em especial, os nomes dos alimentos industrializados, nomes dos instrumentos tecnológicos, como celular, notebook, nomes dos meios de transportes, entre outros objetos. Abaixo, trago um recorte do livro, como exemplo do trabalho desenvolvido:

Figura16 : Recorte de uma parte vocabulário sobre as novas palavras

2	Kawiawy'oãwa: xícara Kojapa'axiga mageãwa: trave Kojapa'axigamamaãwa: quadra de futebol, campo de futebol Koroxo: bolo Kye: estilete Kwapiragytãwa: Brasil Makãwa: rifle calibre vinte e dois Maraekyjtãwa: máquina fotográfica, filmadora Marakarenopãwa: fone de ouvido Marakaxygãwa: Mp3 Maramamaygãra: enfermeiro, enfermeira Maranowaxygãwa: envelope Marawykyãwa: lousa, quadro de giz Mayga Mayga: remédio Maygaretyma: posto de saúde Ma'ea'ygãwa: litro Ma'ema'exôja amoãwa: regador Ma'emaweãwa: régua Ma'emaro'yygãwa: freezer, geladeira Ma'epapaãwapiãwa: calculadora Ma'ero'vygyro: caixa de isopor	3	Miape: pão Miape'i ramowãra: trigo Memy'yga: boneca Myryryma: pião Mytema: mesa Mytemaxapepiwyrã: gaveta Myyro: tênis, chuteira, sapato, sandália O'ypi: revólver Paraxiakwa'akãwa: apontador Paraximaiãwa: borracha Paraxiryra: caneta Paxiãwa: vaso do banheiro (fala feminina) Pekato: asfalto Pepiywipyra: asfalto Petymamyna: cigarro Pexakaãwa: vaso de banheiro (fala masculina) Pinayma: linha de pesca, fibra Porakeryni: bateria Porakerynapyakwãra: tomada Porakerynooxaapyra: tomada Takypy ramowãra: tijolo Tameaawi: calcinha
---	---	---	---

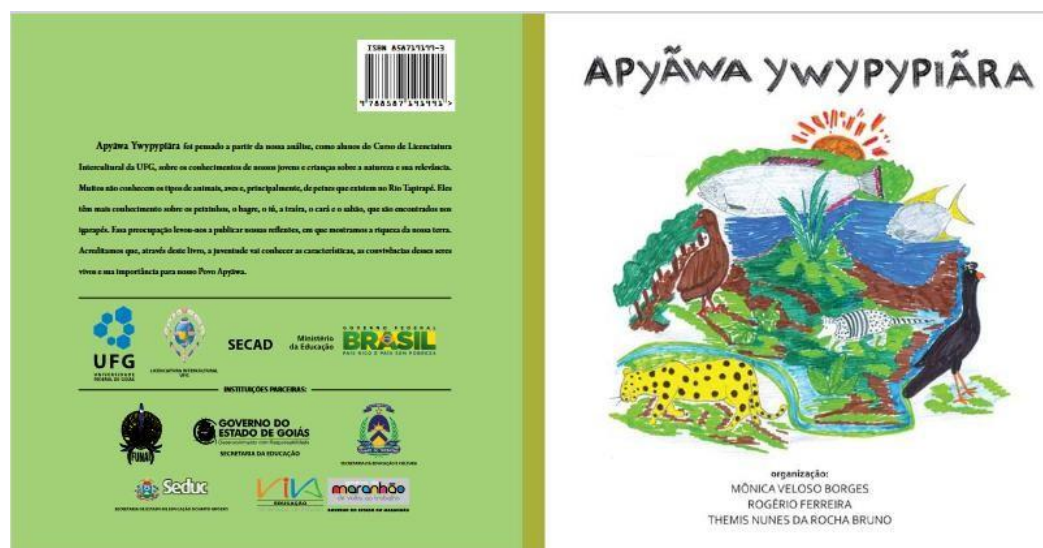
Fonte: *Xe'ega'yao*, 2010

É importante comentar as novas palavras vistas na imagem acima, que surgiram a partir das aparências e das situações de usos dos objetos industrializados. Hoje temos várias

novas palavras para nomear os objetos dos *maíra* (branco), como por exemplo, *porakeryni*, um nome dado para designar bateria. Podemos compreender, a partir do processo de formação das palavras que, *porake* é o nome de peixe-elétrico, um peixe que dá choque, *ryn* significa a semelhança e, *i* é a derivação sufixal diminutiva, formando assim a palavra *porake* + *ryn* + *i* = *porakeryni* para designar bateria, a qual também dá choque. Assim, também, a palavra *marakaxygãwa* para nomear mp3: *marakã* + *xyg* + *ãw* + *a*- *marakã*-música, *xyg* - guardar, *ãw* é instrumentlizador e *a* é derivação sufixal. Por sua vez, a formação dessa palavra foi para designar mp3, um instrumento que compreendemos como um meio de guardar as músicas. Portanto, não há diferença também na formação das demais palavras que hoje são apreciadas pela nossa comunidade para nomear os objetos ocidentais, uma vez que em nossa concepção se estabilizou para gerir uma política de valorização e enriquecimento do nosso patrimônio linguístico.

Seguindo a minha descrição, quero destacar e sintetizar o memorial do livro “*Apyãwa Ywypypyiãra*: a riqueza da terra indígena Tapirapé: animais, peixes e aves” (Borges; Ferreira; Bruno, 2011).

Figura17 : Capa do livro *Apyãwa Ywypypyiãra*



Fonte: Mônica Veloso Borges

Cabe ressaltar aqui que este material didático surgiu, por meio de um tema contextual trabalhado pelos acadêmicos (as) do curso de Licenciatura Intercultural da UFG – Universidade Federal de Goiás, como descrito na apresentação do livro:

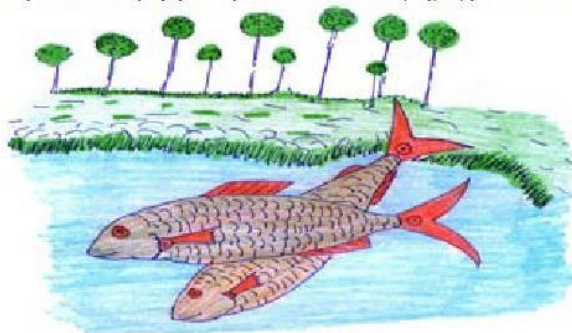
Este livro, “A Riqueza da Terra Indígena Tapirapé: animais, peixes e aves”, faz parte das atividades do Curso de Licenciatura Intercultural da Universidade Federal de Goiás. Foi formulado a partir das etapas realizadas nas aldeias Apyãwa e dos estudos coordenados pela equipe orientadora. Fazem parte deste trabalho os alunos que ingressaram nesse curso em 2007, 2008 e 2009. Ao todo são 18 (dezoito) acadêmicos que, em sua grande maioria, são professores que atuam nas escolas das suas comunidades (Borges; Ferreira; Bruno, 2011, p. 07).

A produção desse livro durou, em torno de 4 anos, de 2008 a 2011 e, assim que se concretizou, passou a ser utilizado como parte de nossas práticas pedagógicas, enriquecendo o patrimônio didático de nossa escola e reconhecendo a importância da nossa língua. A partir desse reconhecimento linguístico, este trabalho promove, em primeiro lugar, as descrições das histórias em nossa língua materna e depois ocorrem as versões para a língua portuguesa. O livro traz conhecimentos sobre os animais, aves e peixes que vivem em nossa terra indígena, riquezas sustentáveis do nosso povo *Apyãwa*. Por meio das práticas pedagógicas dos professores (as), se ensinam os nomes desses seres vivos, suas características, as formas de preparo para consumi-los, entre outros saberes ligados a eles. Em nosso contexto atual, tenho observado que as crianças desconhecem alguns seres vivos que habitam nossa região. Trago aqui, como exemplo, alguns dos animais que ilustram o livro produzido por Borges; Ferreira e Bruno (2011, p. 40 e 77):

Figuras 18 e 19: Recorte do livro *Apyãwa Ywypypyiãra*

ARARIPIRÃ

Araripirã mĩ akwãp yryete ropi. Yopãwa ropi mĩ ikwãwi ranõ. Yekwapĩ ropi mĩ nakwãwi emĩ ipirã mõ. Nakwãwi mĩ axepexepepe emĩ ipirã mõ. Iypy ramõ ro'õ raka'ẽ naheri emĩ ipirã mõ. A'e ro'õ raka'ẽ gỹ amamyro' ixope heryma. ã ro'õ raka'ẽ imota ixope hera. Exaga re ro'õ raka'ẽ gỹ ikwãwi hera. Arãra xawie ro'õ raka'ẽ gỹ we wajpirỹg ipirã. A'e ramõ ro'õ raka'ẽ ieraki araripirã 'pe. Araripirã mĩ a'o akwãpa ywaywã kokojwera, pykapykãwa 'ype a'ãra ma'e mĩ a'o ranõ. Xane Apyãwa ramõ xi'o arapipirã ranõ. Nipekweratyj emĩ ipirã mõ. Naeenyni'i mĩ akwãpa yryete ropi. A'eete ramõ mĩ najxagixej pinã axe we mamaripyra.



XYRYWA

Xyrywa mĩ akwāp ka'aete ropi. Nakwāwi xõ ropi emigã.

Ywykwāra ropi emigã ixa'yrak mokõj mĩ imemyra, a'ẽ mĩ apaj
ywaywa'i pe.

JURUVA

A juruva é um passarinho que só vive na mata fechada. É muito difícil
ver a juruva no varjão e no cerrado. A juruva se alimenta de frutinhas. Em
cada reprodução tem dois filhotes e é no buraco que ela faz o seu ninho.

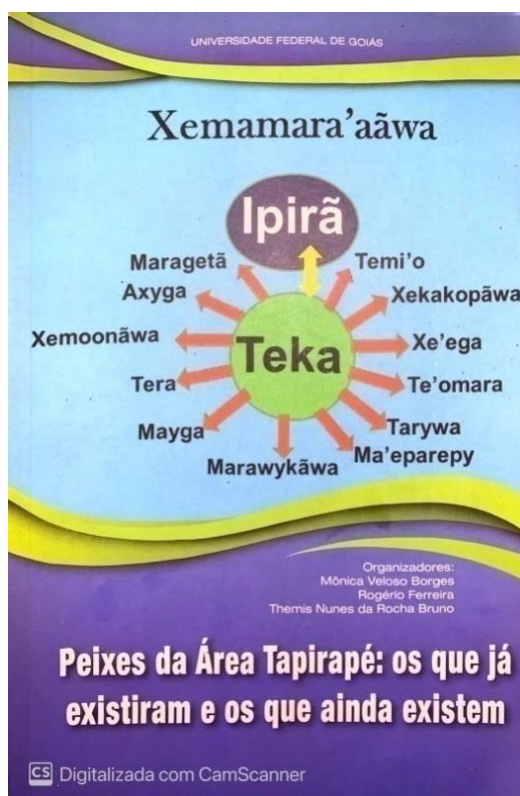
Texto e desenho: Gilson Ipaxi'awyga Tapirapé



Fonte: *Apyãwa Ywypypipiãra*: a riqueza da terra indígena Tapirapé: animais, peixes e aves, 2011

Os animais das imagens acima são desconhecidos para as nossas crianças *Apyãwa*, e somente depois deste trabalho, é que conseguem visualizar e compreender que nossa região é um lugar riquíssimo de seres vivos da natureza. E por esse motivo, considero este material muito importante para o desenvolvimento dos nossos alunos e nossas alunas, pois assim, podem dar valor para riqueza da nossa terra.

Neste parágrafo, trago o trabalho de Borges; Ferreira; Bruno (2014), “*Xemamara’aãwa* -Peixes da área Tapirapé: os que já existiram e os que ainda existem”. Este material didático também surgiu a partir de pesquisas desenvolvidas pelos(as) acadêmicos(as), os quais faziam parte da primeira turma do curso de Licenciatura Intercultural da UFG-Universidade Federal de Goiás. Este trabalho compartilha conhecimentos do nosso povo sobre *Xemamara’aãwa*, um conjunto da pescaria do nosso povo. No livro, estão conectados vários saberes, como podemos conferir abaixo:

Figura 20: Capa do livro *Xemamara'aãwa*

Fonte: Klebson Awararawoo'i Tapirapé, 2024

Esta é uma referência que traz informações sobre os conhecimentos do nosso povo, por meio da nossa língua materna escrita. Um material como esse é muito valioso para nossa educação escolar indígena, uma vez que ele enriquece as práticas pedagógicas dos(as) professores(as). Destaco mais uma vez que este material é mais uma fonte para que os(as) alunos(as) aprendam mais conhecimentos por meio da língua escrita. Desse modo, considero que a presença da nossa língua materna nos livros didáticos é vital nos processos de ensino e aprendizagem dos nossos estudantes sobre os conhecimentos da vida *Apyãwa*.

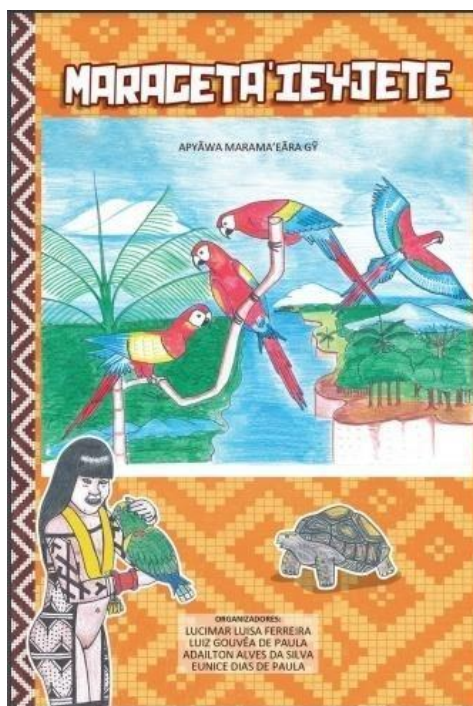
Vale destacar que nesse material didático se oferecem, a partir das leituras, os saberes sobre os tipos de peixes que vivem em nosso território. Nele se compreende, através da nossa língua escrita, os significados de todos os peixes que consumimos, conforme a nossa realidade cultural. Além disso, os alunos também aprendem as características de todos os peixes. A colaboração dos nossos anciãos e anciãs foram os principais percursos metodológicos deste trabalho, além da contribuição da maioria da nossa comunidade.

Vale ressaltar que todos os dados obtidos durante as pesquisas com os anciãos e anciãs e, nos momentos das atividades realizadas com a comunidade, foram registrados unicamente em *Apyãwa*, considerando a importância da própria língua. Portanto, esse trabalho foi bem

discutido e pensado por nós, uma vez que a nossa língua é única e prioridade em nossas práticas pedagógicas.

Seguindo o meu relato, preciso trazer também o trabalho da (Silva; Paula; Ferreira; Paula, 2016), *Maragetã'ieyjete*, um livrinho de histórias em quadrinhos, feito por nós, professores(as) *Apyãwa*, com a parceria da UNEMAT.

Figura 21: Capa do livro *Maragetã'ieyjete*



Fonte :[http://portal.unemat.br > c=ebooks-livros-digitais](http://portal.unemat.br/c=ebooks-livros-digitais)

Maragetã'ieyjete, em nossa língua, significa historinhas divertidas e, no livrinho, ocorre exatamente assim, por isso, colocamos esse nome como título. Houve várias oficinas pedagógicas na Escola Estadual Indígena *Tapi'itãwa*, para a elaboração desse material, como podemos ver no trecho a seguir:

O livro *Marageta'ieyjete - Historinhas Divertidas* - foi produzido durante o desenvolvimento dos projetos "Formação Continuada de Professores Tapirapé: produção de saberes, práticas e material de apoio didático-pedagógico no contexto da escola" e "A Educação Escolar do Povo Apyãwa/Tapirapé - investigação e registro de um processo", ambos da Universidade Estadual de Mato Grosso - INEMAT, coordenados pelo professor Adailton Alves da Silva, com a participação dos professores Lucimar Luisa Ferreira, João Severino Filho, Eunice Dias de Paula e Luiz Gouvêa de Paula. (Silva; Gouvêa de Paula; Ferreira e Paula, 2016, p. 07).

As histórias em quadrinhos foram baseadas em nossa realidade de vida e na visão de mundo sobre os seres da natureza. No livrinho se evidenciam os relatos orais de vários fatos e situações cotidianas da comunidade, as quais podemos compreender através do registro feito pelos professores *Apyãwa* que atuavam na E.E.I *Tapi'itãwa*. O livro *Maragetã'ieyjete* possui em sua natureza, as atividades cotidianas das mulheres e dos homens *Apyãwa*, conhecimento de *paxẽ* (xamã), fatos mitológicos, resguardos entre outros.

Recordo-me que esse livrinho teve o sucesso no seu primeiro momento, quando foi lançado e distribuído em nossas unidades escolares, tanto na sede, quanto nas salas anexas das aldeias existentes na T.I Urubu Branco. A criançada e, até mesmo os jovens, se depararam com esse livrinho e se sentiram afetuosos com o prazer da leitura tanto na sala de aula, quanto fora dela. É importante destacar também que esse trabalho possui sua versão na língua portuguesa, elaborado pelos próprios professores e professoras *Apyãwa* da Escola Estadual Indígena *Tapi'itãwa*.

Além desses trabalhos, a nossa educação escolar indígena sempre é focada nos usos da nossa língua materna, pois a maioria das atividades desenvolvidas por meio das nossas práticas pedagógicas, são feitas na modalidade escrita *Apyãwa*, tanto no ensino fundamental, quanto no ensino médio. É importante destacar que as monografias de hoje dos estudantes do ensino médio são produzidas em nossa língua materna. Como professor e pesquisador da nossa língua materna, considero isso muito relevante por parte da escola, pois contribui significativamente para a valorização da nossa língua.

Quando me tornei professor da nossa escola, me senti como uma pessoa importante para nossa comunidade, no sentido de somar e contribuir para a política de fortalecimento dos nossos saberes ancestrais. A percepção que eu tenho sobre ser um professor da escola indígena, é que precisamos ser protagonistas nesse processo e engajarmos no patrimônio cultural e linguístico do povo. Se não agirmos nessa perspectiva, certamente cometeremos um equívoco gravíssimo em nossa comunidade, uma vez que somos professores motivadores, colaboradores e formadores de opinião em nossa sociedade.

Nesse sentido, é importante trabalharmos conscientemente no registro da nossa língua materna, independente dos níveis de escolaridade ofertados pela nossa escola, seja fundamental ou ensino médio. Assim, no primeiro momento, sempre trabalhamos o domínio de nossa grafia, ou seja, das vogais e das consoantes, inclusive, das famílias silábicas. A partir daí, que começa o ensino de nossa língua escrita na escola, de acordo com os níveis de estudo, especialmente, nos anos finais do ensino fundamental e ensino médio. Nesses anos, tratamos

com mais profundidade os conhecimentos fundamentais da área das ciências da linguagem, como fonologia, fonética e morfologia. Dessa forma, a língua *Apyãwa* sempre estará em movimento no processo de ensino e aprendizagem em nossas escolas. Sobre isso, atentamos ao esclarecimento do memorial do trabalho, “A Língua Tapirapé”:

Partamos aqui do alfabeto tapirapé, como ele está já sendo usado, para depois tentarmos a nossa análise e fazermos uma proposta ortográfica. Na tabela 1.1 apresentamos maiúsculas, minúsculas e correspondência fonética. Aí vemos 16 letras, um sinal auxiliar e um diacrítico, servindo, segundo o seu valor fonético, para representar 20 tipos de sons. Obtém-se este número reunindo i, j e o, w respectivamente, nos sons i, u e considerando para cada vogal uma correspondência nasal ã, ê, ï, õ, ÿ [ã, ê, ï, õ, r̃] (Almeida, Jesus e Paula (1983, p. 07).

Sabemos que a língua materna não é valorizada pela Secretaria de Estado de Educação-SEDUC, da forma que nós queremos, mesmo assim, continuamos resistentes para que a escola seja uma base vital da língua do nosso povo. Recordo-me que há alguns anos, a SEDUC ofertava apenas um componente curricular com carga horária de 1 hora semanal nas escolas indígenas, pois a língua indígena não era vista como prioridade de ensino nas comunidades. Porém, a partir das articulações de do movimento indígena, tanto em nível estadual, quanto nacional, a história começou a mudar, ampliando para 2 horas semanais a carga horária da língua materna.

A partir do movimento indígena e das articulações indígenas em nosso país, hoje nós temos um acréscimo a mais sobre o ensino de língua materna na educação escolar indígena, ou seja, uma carga horária de 3 horas semanais. Essas conquistas temos que honrar, respeitosamente, pois a luta de nossas lideranças, de nossas bases, como comunidades, contribui para que a nossa educação escolar indígena seja uma instituição multiplicadora, inovadora e reflexiva acerca dos saberes linguísticos e culturais do nosso povo.

Entre essas conquistas, está o corpo docente da nossa educação escolar indígena constituído unicamente por professores(as) *Apyãwa*. A grande maioria possui o ensino superior, muito diferente de antes, pois os(as) professores(as) tinham apenas formação em nível de ensino médio, situação que já está superada. Alguns já concluíram curso de mestrado e alguns ainda estão fazendo, por exemplo: hoje sou mestrando do PPGECEI – UNEMAT. Alguns que já concluíram o curso de mestrado já estão fazendo doutorado pela Universidade Federal de Goiás. São professores(as) dedicados(as) em exercer os trabalhos sobre os conhecimentos culturais e linguísticos do nosso povo, por meio de suas ações pedagógicas na educação escolar indígena.

As concepções de ensino da nossa língua têm uma relação substancial com a produção de materiais didáticos, o que contribuí para o empoderamento da nossa política linguística na comunidade. Nesse aspecto, nossas práticas pedagógicas também ganham equilíbrio, por atuarmos em nossa educação escolar indígena, conforme a base curricular pedagógica desejada pela nossa comunidade. E é por tudo isso que acredito que a nossa língua materna ainda está em pleno funcionamento, tanto na modalidade oral quanto na modalidade escrita.

Neste tópico, você conheceu um pouco sobre a língua *Apyãwa* no contexto escolar, no próxima, trago os cantos rituais *Apyãwa* em nossas práticas pedagógicas, como fortalecimento de nossa língua materna e dos nossos saberes ancestrais. Passamos, então, à leitura do próximo capítulo

4 OS CANTOS RITUAIS COMO PRÁTICA PEDAGÓGICA

4.1 Percurso inicial da prática pedagógica

Ao me propor pesquisar e escrever esta ação, tracei as principais razões que podem ser compreendidas como maior conhecimento: o domínio das memórias e usos dos cantos rituais do nosso povo *Apyãwa*, tanto na escrita, quanto na oralidade. Posso dizer que é uma construção gerida, a partir do meu olhar crítico e político, referente aos nossos saberes ancestrais no espaço escolar e na comunidade. No entanto, esta ação é fundamental para consolidar a nossa política de valorização da língua escrita, quantos outros saberes em ambiente escolar da nossa comunidade. Vale destacar que temos vários materiais didáticos-pedagógicos escritos na língua, para serem utilizados no processo de ensino e aprendizagem *Apyãwa*, porém, ainda não temos nenhum livro didático publicado específico sobre os cantos rituais.

Para atender essa necessidade, ou seja, de ter um material didático específico sobre os cantos rituais, o fruto desta pesquisa também será de grande importância para nossa escola e para a nossa comunidade. Em muitos momentos, temos e utilizamos materiais pedagógicos em nossas aulas, ou seja, livros didáticos inseridos na nossa escola, que estão desvinculados do contexto cultural de nosso povo *Apyãwa*. E, por isso, ao invés de usufruirmos e desenvolvermos os conteúdos que a nossa comunidade deseja para ensino de qualidade das crianças e dos jovens, sobrepomos aquilo que nada faz sentido ao conhecimento étnico específico do povo *Apyãwa*. Nesse sentido, esta pesquisa sobre os cantos rituais, ganhou significativamente sua importância, porque será fortalecida, a partir das práticas de professores(as) da nossa educação escolar indígena.

Para tanto, ter o material didático específico escrito na própria língua é o processo mais eficiente e apreciável para formação de nossos alunos e nossas alunas. Em nossa ação de docência, observamos que, por meio da nossa língua materna, os alunos e alunas sentem-se mais à vontade de estudar e perguntar sobre os assuntos trabalhados. De certa maneira, o que implica de fato é a sensibilidade deles(as) na valorização da identidade linguística e cultural do nosso povo *Apyãwa*. Tendo esses mecanismos nas condições da educação escolar indígena, caso da minha Escola Indígena Estadual *Tapi'itãwa*, sinto que vamos trabalhar fortemente para garantir os saberes conectados aos cantos rituais do povo *Apyãwa*. Eu me proponho trabalhar neste sentido, inserindo-me nesta linha de pensamento decolonial de saberes indígenas na educação escolar indígena *Apyãwa*. Podemos dizer que a filosofia

decolonial pressupõe em sua natureza, a valorização e respeito sobre o contexto sociolinguístico e cultural de cada povo. Com essa compreensão efetiva, sobre os nossos saberes, esta ação pedagógica se tornou mais rigorosa e eficiente para valorizar a nossa língua, por meio dos cantos rituais *Apyãwa*. E na perspectiva desse pensamento decolonial, trago a citação abaixo, que acredito estar de acordo com o que pensamos para nossas escolas indígenas:

No caso da escola indígena, a entenderemos como uma tomada de consciência do papel exercido pela escola (não-indígena) como reprodutora de práticas coloniais, das forças dominantes, do estado. Nessa perspectiva, a escola indígena opõe-se ao modelo da escola não-indígena. Exerce a capacidade de desconstruir o modelo ocidental ainda tão fortemente arraigado ao sistema nacional de ensino brasileiro. Como consequência, a escola indígena assume seu lugar de protagonista de sua própria ciência / conhecimento na comunidade em que está inserida; logo, constitui-se a partir de suas epistemologias próprias, e não a partir de epistemologias ocidentalizadas presentes na escola não-indígena. As diferenças são percebidas e valorizadas, já que igualmente portadoras de valor (Gomes, 2019, p.19).

Diante dessa perspectiva, quero enfatizar que o privilégio de se desenvolver esta pesquisa está em colaborar e possibilitar trabalhos vinculados às práticas pedagógicas dos professores *Apyãwa*, com autonomia e em diálogo com nossa educação tradicional. Considero que este trabalho sobre os cantos rituais é extremamente relevante para o ensino e aprendizagem das crianças e jovens na escola. Entre muitas, é uma oportunidade propícia e essencial para ativar a compreensão de mundo em relação a nossa língua *Apyãwa*, uma vez que ela depende muito dos cantos rituais.

Ter essa natureza dos cantos rituais de maneira sólida na comunidade, tanto na escrita, quanto na oralidade, faz com que vitalidade linguística do povo *Apyãwa* fique fortalecida na comunidade. Partindo dessas reflexões, levei em consideração esta pesquisa, promovendo, inicialmente, as interações dialógicas com as nossas referências vivas, ou seja, com os sábios do nosso povo. É importante dizer que os anciãos e anciãs do nosso povo são nossa biblioteca viva, uma vez que suas memórias nos informam vários conhecimentos sobre os segredos de vida do nosso povo. Além de serem como membros fundamentais do nosso povo, nossos ancião e anciãs sempre deixam recados críticos em prol dos nossos saberes milenares, para que os pesquisadores *Apyãwa* se tornem, efetivamente, como salvaguardas dos nossos sistemas sociolinguísticos e culturais.

E, à medida que os(as) pesquisadores(as) querem interagir com os nossos consultores e consultoras nativos|, estes sempre ficam disponíveis para colaborar nas ações acadêmicas, nas pesquisas, anciãos e anciãs que irão contribuir de fato para a valorização dos

nossos conhecimentos ancestrais. E com muita relevância, esta pesquisa buscou as possíveis informações sobre os conhecimentos ligados aos cantos rituais *Apyãwa*.

Considerando que esta pesquisa, como fonte principal de fortalecimento da nossa língua, as valiosas referências bibliográficas feitas exclusivamente sobre línguas indígenas pelos autores linguistas também contribuíram suficientemente no percurso desta pesquisa. São os autores e autoras que destacam em seus trabalhos científicos sobre os sistemas de valorização das línguas indígenas, os que oferecem as maneiras lógicas de estudos e análise sobre a nossa língua *Apyãwa* através dos cantos rituais.

Para aperfeiçoar e aprofundar a minha pesquisa, também busquei informações necessárias, a partir dos trabalhos feitos pelos autores *Apyãwa* que realizaram estudos acadêmicos sobre os nossos saberes ancestrais. Gilson Ipaxi'awyga Tapirapé (2020), que fez um estudo sobre a *Takãra*, como “Centro epistemológico e sistema de comunicação cósmica para a vitalidade cultural do mundo *Apyãwa*”; Koria Valdane Tapirapé (2020), que estudou “A formação do corpo e da pessoa entre os *Apyãwa*: Resguardos, alimentos para os espíritos e transição alimentar”; Nivaldo Korira'i Tapirapé (2022), que descreve a “*Takãra*: a casa da sapiência *Apyãwa*”.

Utilizei esses trabalhos, na perspectiva de assimilar os conhecimentos cognitivos sobre o tema pesquisado e subsidiar minha comunidade na produção de um material didático específico para o uso na educação escolar *Apyãwa*. Essa bibliografia contribuiu bastante para o desenvolvimento da minha pesquisa, sobre o estudo dos cantos rituais, em nosso contexto atual.

No próximo, capítulo, convido você, leitor(a) para conhecer um pouco de nossa prática pedagógica em contexto de ensino escolar *Apyãwa*.

4.2 É preciso planejar para ensinar: o primeiro momento de nossa ação didático-pedagógica

Quero iniciar este tópico, dizendo que o planejamento foi pensado, a partir da minha ação pedagógica sobre um tema que eu considero de extrema importância no contexto social do nosso povo, os cantos rituais. O que despertou a minha consciência sobre este tema foi a situação dos momentos do último ciclo ritual realizado pelo nosso povo. Esta preocupação me levou a trabalhar com este tema, uma vez que os especialistas não têm mais energia positiva, e nem condições físicas para conduzir esses rituais. Uns por conta da idade avançada, e outros sem condições de liderar esses rituais, porque o estado de saúde dessas pessoas se encontra

em situação delicada. E neste sentido, me importei em aprofundar mais meu conhecimento sobre os cantos rituais do nosso povo. Na verdade, já desenvolvi esse gosto em aprender e praticar os cantos rituais há muito tempo.

Assim, a elaboração do planejamento entrou em ação, abrindo caminhos com a finalidade de alcançar os objetivos desejados. Desse modo, os percursos metodológicos deste trabalho foram oportunizados, a partir dos momentos dialógicos com os anciãos, com as anciãs e com a participação dos meus alunos e alunas da sala anexa *Myryxitãwa*.

Quero registrar aqui que a elaboração do planejamento, que apresento abaixo, foi pensada no final de 2023, na última etapa das disciplinas do curso de mestrado, onde eu apresentei meu projeto de pesquisa sobre os cantos rituais na aula presencial na UNEMAT de Barra do Bugres. Isso se fortaleceu na reunião dos professores e professoras da nossa escola, especialmente, na semana pedagógica, onde a nossa escola trabalha no planejamento pedagógico do ano letivo.

Na semana pedagógica, nós, professores e professoras, sempre discutimos e refletimos sobre os temas para trabalhar durante o ano letivo. Então, nesta oportunidade eu destaquei a minha proposição, ou seja, a importância dos cantos rituais como tema primordial durante o ano letivo 2024.

O objetivo era envolver os professores e professoras, a partir da minha percepção crítica voltada aos nossos cantos rituais, uma vez que nos últimos momentos do nosso ciclo ritual, passamos por uma situação delicada na prática dos nossos rituais. Essa minha preocupação maior me levou a pensar as metas e os conteúdos relativos aos saberes ligados ao tema aqui proposto. A partir das minhas falas e considerações, os demais professores(as) também fizeram suas considerações sobre o tema, inclusive, o coordenador pedagógico da nossa escola.

À medida que discutíamos sobre o tema, a sua importância ficou no consenso de todos os professores e professoras que atuam na nossa educação escolar indígena, tanto no ensino médio, quanto no ensino fundamental 1 e 2.

Logo após o consenso de todos(as), dividimos em três grupos, ou seja, grupo de professores(as) do ensino médio, grupo do ensino fundamental 1 e grupo do ensino fundamental 2. Por meio desses grupos de docentes, em especial, o grupo de professores(as) do ensino fundamental 2, discutimos de que forma iríamos trabalhar o tema proposto. Assim, todos os professores e professoras fizeram suas contribuições para elaborar o planejamento.

As contribuições de todos os docentes foram bastante pertinentes para que a prática pedagógica sobre os cantos rituais fosse enriquecedora. Portanto o planejamento foi elaborado de forma coletiva pelos professores e professoras *Apyãwa*. Abaixo, trago a imagem do momento em que estávamos discutindo sobre o assunto.

Figura 22: Roda de conversa sobre planejamento da prática pedagógica



Fonte: Klebson Awararawoo'i Tapirapé, 2024

A seguir, trago o planejamento, coletivamente, elaborado para trabalhar a proposta de minha pesquisa como meus alunos e minhas alunas do ensino fundamental 2.

- 1. Tema:** *Apyãwa Marakã* (Cantos Rituais)
- 2. Turma:** 6º ao 9º ano (Ensino Fundamental II)
- 3. Contextualização**

Apyãwa Marakã (cantos rituais) são os elementos dos nossos conhecimentos milenares, constituídos, conforme a organização social do nosso povo. A *Takãra* (casa cerimonial / casa dos homens) é a base principal para realizar todos os *Apyãwa Marakã* e acontece o ano inteiro. Vale destacar, expressivamente, a importância deste tema, porque é um conhecimento indispensável para se trabalhar com os alunos e alunas na sala anexa *Myryxitãwa*, vinculada à Escola Estadual Indígena *Tapi'itãwa*. Através desse conhecimento,

mantemos conexões fortíssimas com a natureza e para realização dos ritos de passagem das fases de vida masculina do nosso povo. Trata-se de fontes indispensáveis na vitalidade da nossa língua, tanto quanto as outras epistemologias relacionadas a este tema. Portanto, o assunto aqui destacado é muito importante para o ensino e aprendizagem dos alunos(as) sobre os conhecimentos dos cantos rituais.

4. Objetivo Geral

- Desenvolver uma prática pedagógica relacionada aos cantos rituais, como forma de contribuir para o ensino e fortalecimento da língua *Apyãwa*, em suas práticas de oralidade e de escrita.

4.1 Objetivos Específicos

- 1) Registrar, por meio da escrita, os elementos que compõem os cantos rituais *Apyãwa*;
- 2) Discutir sobre a importância dos rituais, de modo especial, aqueles que estão em perigo de desaparecer;
- 3) Discutir e analisar a existência dos cantos rituais no contexto atual da nossa comunidade;
- 4) Motivar os alunos e alunas a se sensibilizarem, de maneira adequada, sobre a importância dos nossos cantos rituais para vitalizá-los;
- 5) Reforçar a política linguística no empoderamento da nossa Escola Indígena Estadual *Tapi'itãwa* e na comunidade, para uma filosofia da educação intercultural que mantenha fortíssimas relações para fortalecimento da nossa cultura e língua;
- 6) Produzir um material didático pedagógico específico que, de fato, atenda ao intuito do regimento e matriz curricular da nossa escola.

5. Conteúdos

- 1) Importância da *Takãra* para realizar os rituais;
- 2) Espaço de construção da *Takãra*;
- 3) Materiais utilizados para construir a *Takãra*;
- 4) Ciclos rituais;

- 5) Mitos e histórias de cada ritual;
- 6) Os espíritos ligados aos rituais;
- 7) Importância de *Xepanogãwa*;
- 8) Importância de *Tatãopãwa*;
- 9) Papel de chefe cerimonial;
- 10) Organização social do grupo de *Wyrã* (*Wyraxiga e Araxã*);
- 11) Ornamentos utilizados nos rituais;
- 12) Pinturas corporais (masculina e feminina).

6. Metodologia

As atividades serão desenvolvidas na sala anexa *Myryxitãwa* que é ligada à E.E.I. *Tapi'itãwa*. No primeiro momento, faremos consultas na comunidade, com intenção de buscar nosso objeto de estudo, a partir de interações com anciãos e anciãs e, também, a partir de consultas bibliográficas.

Num segundo momento, apresentarei o tema de nossa prática pedagógica aos alunos e alunas, explicando sobre nossa pesquisa e sobre a importância de se trabalhar os cantos rituais na escola.

No decorrer das aulas, em roda de conversa com os alunos e alunas, realizaremos debates sobre o tema de nossas aulas, práticas de leitura de textos referentes aos rituais. Além disso, proporei atividades em grupo, atividades para serem desenvolvidas individualmente, produção escrita de textos, expressando a visão dos alunos(as) sobre os rituais, ilustração dos rituais e apresentação dos trabalhos desenvolvidos para a escola e comunidade.

7. Avaliação

A avaliação se dará a partir de relatórios avaliativos, que descreverão as habilidades e competências alcançadas e dificuldades encontrados pelos estudantes, a partir das ações pedagógicas desenvolvidas na sala de aula. Nas considerações, farei apontamentos em relação à escrita, observando os conhecimentos dos alunos sobre as práticas dos rituais.

8. Materiais necessários

- 1) Quadro Negro, TV ou branco;
- 2) Giz, ou canetão / Apagador;
- 3) Cadernos;
- 4) Lápis/canetas
- 5) Borrachas;
- 6) Papel chamex;
- 7) Cartazes;
- 8) Lápis de cor;
- 9) Canetinhas;
- 10) Pincel;
- 11) Livros;
- 12) Vídeos;
- 13) Filmadora (caso necessite realizar algumas gravações);
- 14) Celular;
- 15) Computador.

9. Referências

Projeto Político Pedagógico da Escola Estadual Indígena *Tapi'itãwa*

4.3 Panejamento feito, vamos a nossa prática pedagógica: entrevistas com os anciãos(ãs)

Primeiramente, quero destacar a ausência dos estudantes na prática pedagógica inicial sobre o tema da pesquisa para a minha dissertação do mestrado profissional e na elaboração do produto educacional. O fato é que em pleno contexto atual da nossa aldeia, onde moramos, não há anciãos conhecedores dos cantos rituais para facilitar o nosso trabalho. Dessa forma, para realizar as entrevistas, eu tive que me deslocar da nossa aldeia para ir as outras aldeias em busca de conhecimentos com os anciãos(ãs), principalmente, na aldeia *Tapi'itãwa* e *Anywootãwa*. A maioria dos nossos(as) anciãos(ãs) que tem mais domínio de conhecimento sobre os cantos rituais residem na aldeia *Tapi'itãwa*. É nesta aldeia que se concentra uma parcela maior da nossa população, por isso, a maior parte da minha pesquisa foi desenvolvida lá.

Era muito importante que os(as) estudantes participassem também do momento inicial da minha pesquisa, entretanto, não consegui envolvê-los(as), por conta de não ter condições suficientes ou concretas para levá-los(as) até as outras aldeias. Porém, tenho consciência de que o foco deste trabalho é buscar diálogo e interações com os nossos saberes ancestrais, a partir da educação escolar, na qual está associada ao engajamento dos(as) estudantes para participar das ações desenvolvidas. Então, devido às dificuldades de

deslocamento, busquei uma alternativa diferente de iniciar a prática pedagógica, ou seja, inicialmente, eu mesmo, realizei as entrevistas com os(as) anciãos(ãs), buscando os conhecimentos desejados. Depois trabalhei com meus alunos e alunas na sala de aula, a partir dos dados coletados nas entrevistas. E foi nesses momentos, que houve a participação deles(as), neste trabalho somando com a minha pesquisa, com a qual ainda vamos nos relacionar, no decorrer da leitura das páginas posteriores.

Como mencionei anteriormente, no primeiro momento de nossa prática pedagógica, procurei estabelecer interações com os anciãos que se dedicaram em assumir o papel de líder cerimonial do nosso povo, com os quais está guardada a maior riqueza dos nossos cantos rituais. Posso dizer que os anciãos e anciãs sempre estão disponíveis em colaborar com nossos trabalhos acadêmicos, inclusive, expressando suas angústias nos momentos dialógicos, sobre aquilo que está sendo pesquisado, dada a importância dos saberes milenares do nosso povo. Acredito que não há referências tão magníficas quanto essas pessoas para produzir um material completo e riquíssimo sobre os conhecimentos do nosso povo. As referências bibliográficas também foram fontes importantes durante o desenvolvimento da minha pesquisa. Portanto, este foi o trajeto percorrido, buscando os saberes sobre os cantos do nosso povo *Apyãwa*.

Assim coletei dados fundamentais, no momento inicial da pesquisa, sobre os conhecimentos a respeito dos cantos rituais *Apyãwa*. E além da pesquisa de campo, as fontes bibliográficas também foram referências para enriquecer o trabalho, uma maneira de ampliar os conhecimentos adquiridos, a partir da interação dialógica com nossos anciãos e anciã.

No primeiro momento, para dar o passo inicial da minha pesquisa, eu promovi uma entrevista e pesquisa no dia 12 de março de 2024, no período da manhã, com Korako Tapirapé, um ancião de 84 anos de idade, morador da atual aldeia *Tapi'itãwa*. Korako é líder e especialista na maior parte cerimonial do nosso povo, pois ele tem o domínio de todas as regras dos rituais que ainda mantemos atualmente. Ele também é muito respeitado por nós. As pesquisas direcionadas a ele foi sobre o ciclo ritual do nosso povo, no qual estão integrados os nossos cantos. Durante a entrevista, ele explicou sobre as origens dos cantos rituais, narrando as histórias que vivem na memória dos cantos. A entrevista ocorreu no local de sua reunião familiar, aliás, no pátio de sua residência. É importante dizer também que o senhor Korako Tapirapé é conhecedor de histórias milenares do nosso povo e contribui bastante para as pesquisas de jovens acadêmicos, em contexto educacional escolar. Com toda sua sabedoria, ele é uma referência vital para o nosso conhecimento milenar, sendo

conhecedor de rituais e histórias. Também tem domínio sobre a confecção de várias artes, bem como, arcos, flechas, cocar, bordunas, *peyra* (cesto de carregar objetos: produtos da roça, lenha, caças abatidas, peixes, redes, etc) e outras artes importantes.

Vale ressaltar, também, que é um grande conhecedor de lugares que se encontram em nossa região, como por exemplo, rios, lagos, serras e igarapés, além dos nomes de lugares de caçadas e de colher frutas. Portanto, a contribuição dele foi significativa para esta pesquisa.

Figura 23 : Entrevista com Korako Tapirapé



Fonte: Klebson Awararawoo'i Tapirapé, 2024

Seguindo o percurso da minha pesquisa, fui dialogar com Orope'i Tapirapé, no dia 13 de junho de 2024, um ancião de 72 anos, que também detem os conhecimentos sobre as histórias relacionados aos nossos cantos rituais. Tem especialidade em liderar ritual de *Iraxao*, *Ka'o* e *Axywewoja*, é morador da aldeia *Tapi'itãwa*.

Considero-o como meu professor em nossa tradição oral, ou seja, aprendi muitos cantos com ele, em especial, os cantos do ritual *Axywewoja*, *Iraxao* e *Ka'o*. Não devo deixar de expressar que ele me motiva muito para que eu possa me tornar um líder cerimonial do nosso povo. Isso vai ficar marcado eternamente na minha trajetória de vida educacional *Apyãwa*.

Além de conhecimentos sobre rituais, ele também é a nossa referência sobre os saberes de artes, lugares sagrados e sobre os segredos de resguardos do nosso povo. Afinal de contas, ele é o narrador de história milenar *Apyãwa*. Portanto, conforme seu conhecimento, ele foi narrando as informações sobre o ciclo ritual e sobre a importância dos cantos para nossa comunidade.

Vale destacar que o momento de nossa conversa aconteceu no pátio de sua residência, como podemos conferir na imagem abaixo:

Figura 24: Entrevista com Orope'i Tapirapé



Fonte: Klebson Awararawoo'i Tapirapé, 2024

Dando continuidade ao trabalho, Xakareo'i Tapirapé, um dos anciãos *Apyãwa*, também, contribuiu para a minha pesquisa. A entrevista ocorreu no dia 14 de setembro de 2024, no local da reunião familiar. O senhor Xakareo'i é um sábio especialista em cantos do ritual *Ka'o*, *Axywewoja* e *Kawiypyparakãwa*, além disso, têm os conhecimentos sobre as funções dos rituais *Apyãwa*, os que nós praticamos em nosso contexto social.

Durante a entrevista, ele destacou que o atual ciclo ritual do nosso povo está numa situação muito complicada, pois muitas vezes, vários elementos rituais não são mais praticados, por falta de um maior número de especialistas em nossa comunidade. Esta realidade está causando um impacto muito grande na vitalidade dos rituais, uma vez que vários conhecimentos caem em desuso.

Quero destacar, ainda, que o senhor Xakareo'i Tapirapé também é narrador de história milenar do nosso povo, além de saberes sobre nomes de lugares, regras dos alimentos, os nomes de parentesco e a organização social do nosso povo *Apyãwa*.

Conforme a imagem abaixo, a entrevista ocorreu em seu local de reunião familiar.

Figura 25: Entrevista com Xakareo'i Tapirapé



Fonte: Klebson Awararawoo'i Tapirapé, 2024

Nesse meu trabalho, não podia faltar contribuições das pessoas que admiro incondicionalmente, os que me deram a vida nesse mundo, *xeropy* (meu pai), Ikajka'i Tapirapé, de 76 anos de idade, e *apĩ* (minha mãe) Koxaoni Tapirapé, de 66 anos de idade. A entrevista foi realizada no dia 16 outubro, na aldeia *Anywootãwa*, à tarde, bem no local da reunião familiar. Com minha mãe, aprendi vários cantos do ritual *Ka'o* e *Axywewoja*, além de outros conhecimentos referentes ao ciclo ritual do nosso povo.

Quero deixar registrado neste trabalho que a minha mãe se dedicou muito em aprender vários conhecimentos do nosso povo, bem como, os cantos, as comidas tradicionais, histórias, regras de rituais, quanto outros saberes relevantes do nosso povo. Com meu pai, também aprendi nossos cantos, pois ele também possui saberes indispensáveis ligados aos nossos conhecimentos ancestrais. Posso afirmar que é o conhecedor da nossa região, foi um grande caçador e pescador, além de artesão de canoa, remo, borduna, arco e flecha.

É importante destacar que meus pais fizeram suas colaborações, conforme seus conhecimentos adquiridos, a partir dos momentos das práticas do ciclo ritual, em tempos anteriores, com os líderes cerimoniais, cuja maioria não está mais entre nós fisicamente. A partir disso, destacou-se a importância dos rituais e dos cantos do nosso povo. Essa entrevista

também ocorreu no pátio da casa dos meus pais, onde se reúne a nossa família, como podemos conferir na figura abaixo:

Figura 26: Entrevista com meus pais



Fonte: Klebson Awararawoo'i Tapirapé, 2024

Nesse percurso metodológico, não posso deixar de comentar que as referências bibliográficas também foram recursos primordiais para fomentar a minha pesquisa. A partir das consultas bibliográficas, também busquei os conhecimentos relacionadas aos rituais do nosso povo e, nesse contexto, vale destacar os seguintes trabalhos: “*Takãra*: centro epistemológico e sistema de comunicação cósmica para a vitalidade cultural do mundo *Apyãwa*”, de Gilson Ipaxi'awyga Tapirapé (2020); “A formação do corpo e da pessoa entre os *Apyãwa* – resguardos, alimentos para os espíritos e transição alimentar”, de Koría Valdivane Tapirapé (2020) e “*Takãra*: casa da sapiência *Apyãwa*”, de Nivaldo Korira'i Tapirapé (2022). Essas produções são frutos de trabalhos acadêmicos elaborados pelos pesquisadores *Apyãwa*, durante os seus cursos de mestrado.

Seguindo o caminho metodológico da minha pesquisa, trabalhei, posteriormente, esse tema na sala de aula com meus alunos e alunas, onde tratamos, especialmente, sobre a importâncias do cantos rituais do nosso povo. Foi muito importante trabalhar esse tema na sala anexa *Myryxitãwa*, onde estou atuando como docente desde 2012. Ensinar, também, os cantos rituais do nosso povo no espaço escolar é extremamente relevante, pois é um conjunto de nossos conhecimentos que vêm sendo transmitidos de geração para geração.

O envolvimento dos meus alunos e minhas alunas também foi muito importante para que eles (as) se sensibilizassem com esses saberes vitais para nós, *Apyãwa*, uma vez que eles

(as) serão as pessoas que irão cuidar e transmitir esses conhecimentos para as futuras gerações.

Durante a pesquisa, observei que nas falas da grande maioria dos entrevistados(as) se afirmou que os cantos rituais estão perdendo seu valor, em nossas comunidades. E foi, principalmente, por esse motivo que decidi trabalhar esse conhecimento com meus alunos(as) na sala de aula, uma vez que existem pouquíssimas pessoas que possuem domínio para praticar e realizar os cantos rituais nossa comunidade. Reporto-me a dizer, ainda, que a realização desses saberes sempre depende das pessoas especialistas e hoje se encontram muito pouco em nossa comunidade.

É importante considerar que hoje temos que nos preocupar muito com a nossa vida cultural e linguística, pois existem muitos elementos culturais do nosso povo que estão sendo desvalorizados pela própria comunidade, especialmente, pelos jovens que não querem se envolver nas práticas culturais. Pensando nisso, eu escolhi trabalhar esse tema, para aprender tais conhecimentos e não apenas deixar registrado na escrita, pois as práticas orais são vitais para garantir nossos elementos culturais e linguísticos. A partir dessas minhas intenções, desejo que os alunos e alunas saibam ou sintam o quanto os cantos tradicionais são extremamente fundamentais para o nosso bem viver.

Também sabemos que a perda desses conhecimentos impacta vários saberes que mantêm conexões com as histórias, a língua, as organizações sociais, as regras, as pinturas, os alimentos, etc. Essa perda certamente enfraquecerá nossas epistemologias ancestrais, ocasionando empobrecimento do patrimônio cultural do nosso povo. Portanto, levar esses saberes para a sala de aula é contribuir para a sensibilização dos alunos e alunas, no sentido de não fugir da realidade ancestral do nosso povo, considerando-a sempre em primeiríssimo lugar.

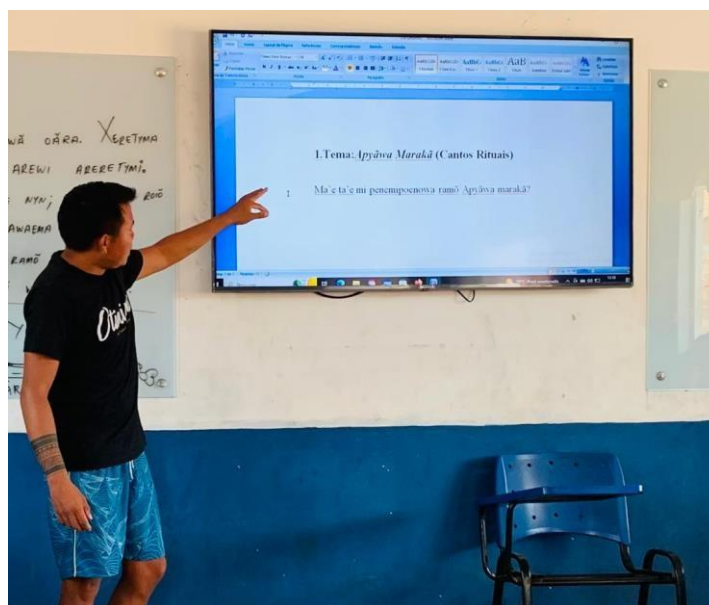
4.4 Segundo momento da prática pedagógica: nossos saberes ancestrais vão para a sala de aula

Na sequência desse percurso metodológico, prossegui com a realização do trabalho, conforme previsto no planejamento, ou seja, o momento inicial da minha prática pedagógica na sala de aula, partindo da apresentação do tema pesquisado e de sua importância em nossa sociedade, por meio de rodas de conversa com os estudantes. Assim fui desenvolvendo e sistematizando as atividades na sala de aula.

As dinâmicas adotadas durante as aulas foram variadas, houve atividades individuais e, também, atividades em grupo. O foco também era analisar os conhecimentos dos alunos e alunas, a partir das suas produções escritas sobre os cantos rituais. Assim, o desenvolvimento das atividades que foram propostas no planejamento, desde a parte inicial, foi ocorrendo sucessivamente

Inicialmente, apresentei o tema de estudo para meus alunos e alunas do ensino fundamental-II, da sala anexa *Myryxitãwa*. É uma turma multiclada, composta por apenas 8 alunos(as), ou melhor, 4 alunos e 4 alunas. Desses 8, uma aluna e um aluno são do 6º ano, uma aluna e um aluno do 7º ano, uma aluna do 8º ano e dois alunos e uma aluna do 9º ano. Podemos conferir na figura abaixo, a apresentação do tema da aula.

Figura 27 : Apresentação do tema da pesquisa para meus alunos e alunas



Fonte: Klebson Awararawoo'i Tapirapé, 2024

Na apresentação do tema, utilizei a minha metodologia para contextualizar para os alunos (as), o tema que iríamos trabalhar durante as aulas posteriores. À medida que ia contextualizando o tema da aula inicial, os estudantes iam compreendendo a importância da minha pesquisa e se sentiram entusiasmados (as) para estudar sobre os cantos rituais *Apyãwa*. A partir daí, o tema da minha prática pedagógica se consolidou na sala de aula, sendo vista como prioridade pelos estudantes. Posteriormente, prosseguimos com a dinâmica das aulas, realizando debates, e a nossa primeira atividade foi a discussão relacionada aos cantos rituais do nosso povo. Todos os alunos (as) destacaram suas compreensões e conhecimentos relacionados ao tema. Nesse contexto de discussão inicial, eles(as) destacaram a importância

da *Takãra* (a casa cerimonial), a importância do ciclo ritual, ou seja, os elementos que estão associados aos cantos *Apyãwa*.

Conforme a pesquisa realizada com os nossos sábios, durante a discussão, referendi vários pontos importantes relacionados aos nossos cantos rituais. Eu destaquei vários cantos constituídos no ciclo ritual do nosso povo e os saberes ligados a eles. Enquanto minha fala estava em movimento, explicando sobre os cantos rituais, os alunos e alunas apresentaram suas curiosidades em aprender com mais profundidade o tema, pois muitas partes eram consideradas como novidade para eles(as). Por isso questionaram durante a minha fala, tirando as dúvidas sobre o que estava sendo tratado naquele momento. Observando a fala dos alunos e das alunas, percebi que muitos saberes ligados aos cantos rituais não são conhecidos por eles(as). Isso causa um grande impacto bem preocupante na vitalidade dos cantos, por isso, nossas práticas pedagógicas precisam estar sempre relacionadas à realidade cultural do nosso povo, pois assim, os alunos(as) se importam mais pelos conhecimentos que mantemos vivos em nosso meio.

Finalizadas as discussões, continuamos a nossa atividade com a produção de texto, sobre a importância dos cantos rituais. Nesta atividade, estava proposta a produção de texto em nossa língua materna, na qual os estudantes expressaram seus entendimentos e sentimentos sobre os cantos rituais.

A seguir, apresento alguns textos produzidos, na língua *Apyãwa*, pelos meus alunos e alunas. Em primeiro lugar, quero apresentar o texto produzido pela aluna do 6º ano, *Taxirowytyga* Tapirapé.

Apyãwa Marakã

Ma'eta'emïpenemipoenowaramõ Apyãwa marakã?

Ipy ramõ ekwe ãkome'o penope apyãwa marakã nyn: xewe a'eramõ mĩ wetepe aoxekato xanemarakã, wetepe mi iarõarõ marakã, axekwe xanerarywa. Marakã pe a'eramõ mĩ ikome'o ma'ema'e, xaneparagetã mĩ akwãp ipype, wetepe mi ikome'o maragetã xanewe ranõ. Wetepe mĩ ma'ema'e imamarakã akoma'ekwera. Wetepe a'eramõ mĩ apyãwa rarywa, ejxanami: axywewoja, tawã, marakayja, wetepe mĩ xanerarywa irori marakã xanewe. Xaneraryjpe mi imarakã akawo imaaryarypa xere'yga ranõ, axekwe imakaroakata irekawo ranõ, a'era mi imaypy iapawo takãra. Takaripe mi axyga ityni ranõ. Xepanogajpe a'eramõ

mi xipaj xere'yga ranõ. Wetepe mi ximakaroakât axyga. Tawã rerapaãra gy mĩ axepaanog akawo ranõ. Iraxao rerapaãra gy mi emanyn aka axepaanoga ranõ.

Marakã pe a'eramõ mi awa'yao ixepa, imaxerapata akoma'e ramõ, i'oakãta ixope wyrãwyrã, marakã a'eramõ mĩ wetepe werot xanewe ma'ekato eixanami, ywãripe a'eramõ mĩ xireka marakã maira re xerexapykãwa ramõ, mairatajpe a'eramõ mĩ ixapyyki aawo ywy re, axemagatyrõ a'eramõ mĩ aawo opa mairatajpe. Marakã pe a'eramõ mĩ xikwaãp maragetã ranõ. Wetepe ro'õ raka'ẽ xanerojãwa gỹ ixapyyki akawo maira gy re, iawã apiwo irekawo xerexewi, kwewiwe ro'õ raka'ẽ Apyãwa ixapyyki akawo axee. Xerexarywa pe ro'õ raka'ẽ mĩ ixeweyj Apyãwa agy. Awaxewetekwera gy ro'õ raka'ẽ mĩ ama'e xyre'i'i agỹ marakãrakã re. Takaripe mĩ wetepe akoma'ekwera ia yna, wa'yra agỹ mĩ weraã amowera iryna. Akekwe mĩ konomi nakei takãripe, xyre'i'i xe ro'õ raka'ẽ mĩ ake takaripe. Marakã pe xe a'eramõ mĩ ia xyre agỹ ataãra ramõ, niwaxaj a'eramõ mĩ Apyãwa marakã aarõarõ ramõ. Wetepe mĩ ma'ema'e ika marakã re ranõ. Aximakã ma'e ramo mĩ amarakã ranõ, akekwe mĩ xika xinyka pe a'e mĩ maryjxe amarakãwo akawo.

Marakã pe xe a'eramõ mĩ xiporaaj xerekawo xerexaryjpe eixanami, axywewoja re a'eramõ mĩ wetepe xiporaaj xerekawo, kawipyparakãwa re a'eramõ mĩ koxamokowera xe iporaaj akawo wetepe mĩ iwyraawi iy agỹ, akekwe mĩ iy agỹ ika'oawari aawo opa waiwiwera gỹ ramo. Towa gỹ mĩ amarakã aawo opa ixope ranõ, kawipyparakãwa a'eramõ mĩ wetepe iarõarõ. Marakayja pe a'eramõ mĩ akoma'ekwera iporaaj aawo, amarakã mĩ ranõ. Epe'i xe a'eramõ ie apyawa marakã xeremipoenowa ramõ.

Taxirowytyga Apyãwa

A autora destaca, no início do texto, que os cantos são muito bons e embelezam a nossa cultura, inclusive, são conjuntos dos nossos rituais. Seguindo o texto, ela destaca que nos cantos estão guardadas as histórias do nosso povo. Essas práticas de tradição oral nos trazem várias informações sobre a nossa história. Está registrado, também, que os cantos mantêm vários saberes do nosso povo nos seus contextos.

Em nossa cultura, existem vários rituais e citaram algumas de suas designações, como por exemplo: *axywewoja*, *tawã*, *marakayja*, etc. Quando os rituais são realizados pelo nosso povo, é o momento de praticar os cantos na comunidade. Através deles, chegam *Xane'yga* (nossos espíritos) para festejar e se alimentar junto com a gente.

Axywewoja é um ritual que se realiza na estação seca, é o tempo certo de buscar a fartura de peixes, durante a sua realização para a oferta de seus espíritos, pois os espíritos desse ritual se alimentam com a fartura de peixe e *kawĩ* (bebida tradicional *Apyãwa*). Atualmente, no ritual *Axywewoja* há três *axyga* (espíritos): *xakowi*, *iraxa*, *karaxã* e *irawore*, nas quais os homens cantam e as mulheres acompanham suas danças, ao redor.

O ritual *Tawã* também acontece no início da estação seca, no qual os homens *Apyãwa* realizam grandes caçadas, conforme a nossa organização social, para abater as caças, especialmente, os queixadas. Os alimentos apreciados durante o ritual *Tawã* são: queixadas, banana, e *kawĩ*. Nesse ritual, é que alimentamos os espíritos de guerreiros mortos pelo nosso povo no passado, como os próprios espíritos de dois guerreiros *Apyãwa* e, até mesmo, os espíritos dos guerreiros Kayapó, Karajá, nossos inimigos do passado. Portanto, é assim que realizamos o ritual *Tawã* para festejar e alimentar os espíritos que são relacionados a ele.

O ritual *Marakayja* é o rito de passagem de vida masculina para fase adulta, no qual os homens *Apyãwa* dançam com o rapaz, dono da festa, no terreiro da *Takãra*, durante o dia. Quero ressaltar que o ritual se inicia pela manhã e termina à tarde, ou seja, ele acontece por quatro etapas, durante o dia. Esse ritual também possui sua grande importância para o nosso povo, onde os rapazes se tornam preparados para enfrentar quaisquer desafios na cultura *Apyãwa*.

O texto trata, também, importância da *Takãra* (casa cerimonial) para realizar nossos cantos rituais, inclusive, é na *Takãra* que vivem os *Axyga* (espíritos dos rituais) e *Xane'yga* (nossos espíritos). Por isso, quando acontece o ritual de *Xepaanogãwa*, ou seja, o ritual de oferta de alimentos para os espíritos, afirma-se que os líderes cerimoniais não podem ficar de fora, pois conforme conhecimento do nosso povo, eles são acompanhados, cotidianamente, pelos espíritos mais de perto. Por exemplo, as pessoas que saem vestindo os espíritos do ritual *Tãwa* (festa de cara grande) e *Iraxao* (aruanã), precisam estar atentos ao ritual de *Xepaanogãwa*, pois são eles que vão tomar primeiro *Kawĩ* (mingau), uma vez que o ritual *Xepaanogãwa* se realiza apenas com essa bebida tradicional para proteção do povo. Por meio dessa conexão, os espíritos se sentem felizes e retribuem a essas pessoas para que nada de ruim lhes aconteçam.

A autora, também, destaca no seu texto um ponto muito importante sobre o ritual de passagem de vida masculina *Apyãwa* para fase adulta. Que sem os cantos, os *Apyãwa* não realizarão esse ritual para que os rapazes se tornem como homem maduro e recebam a

permissão de consumir certos alimentos, especialmente, carne de aves. É por isso que os nossos antepassados se dedicavam às práticas dos cantos rituais e vêm passando de geração para geração, afirma a autora.

Seguindo sua explanação no texto, ela nos conta que os cantos nos fortalecem para lutar pelos nossos direitos junto aos governos federais, estaduais e municipais, sobre a questão territorial, educação e saúde. Com este valor gigantesco dos cantos rituais, precisamos fortalecê-los cada vez mais, tanto no âmbito escolar, quanto na comunidade. Conforme o texto da autora, os tipos de nossas danças também dependem dos cantos rituais, uma vez que todos os rituais têm suas danças específicas e, é por isso, que eles são de suma importância para nosso povo.

Na sequência, apresento o texto de um aluno do 9º ano, Arakae Tapirapé. Ele também expressa no seu texto a importância dos cantos do nosso povo, reconhecendo os saberes que neles estão guardados.

Apyãwa Marakã

Ma'eta'e mi penemipoenowaramõ Apyãwa marakã?

Apyãwa marakã a'eramõ mi wetepe wereka ma'ema'e xanewe, ejxanami: marakã a'eramõ mi xanerywa. Tarywa tywe'yma ramõ mõi natywi teyja xanewe, natywi mõi ã mi xireka ma'ema'e xerexarywa ramõ, ejxanamĩ awa'yao rarywa. Awa'yao a'eramõ mi wereka irapata marakã pe xe. Marakã tywe'yma ramõ mõi natywi xeakygetaxiãwa. Marakã a'eramõ mi xeremiexãka ramõ wetepe amaxywaaty xanerywa, takãra apaãwa, teyja pe xanekaãwa, teka maxywaatyãwa, xemoonã wamagyãwa, epewera mi amaxywaaty xanewe marakã. Marakã tywe'yma ramõ mõi ximamãp epewera xerexewi. Ywãripe a'eramõ mi Apyãwa gỹ nakwaãpãwi marakã ranõ. ã mi ikwaãwi akwãpa, a'egỹ mi wereka xanewe marakã. Marakã pe a'eramõ mi ximaaryaryp xerexewe xere'yga ranõ. A'egỹ a'eramõ mi xane'aa'a ma'ejjwa wi ranõ.

Marakã rerekawo mi natywi ma'e'ajwa xanewe ranõ, ejxanami, natywi mi xekyja, tyeay, takowa, emiwera. Imarakã kwaãwa ma'e agỹ mi aparama'e akwãpa marakã re xerexaryjpe. Marakã a'eramõ mi emanyyn xikwaãp xane Apyãwa ramõ, axekwe mi ximaxywaaty xerexeka ranõ. Pe mi myga xe ikwaãwi ma'e tarywa marakã ranõ, a'erẽ mi pe mygã ikwaãwi axawi ma'e marakã ranõ. A'eramõ mi emanyyn marakã re xema'eãwa. Marakã

a'eramõ mi aoxekato xanewe xanexeweyjtãwa ramõ ranõ. Takãra a'eramõ mi aka marakã re xe ranõ, ma'erata'e? Marakã tywe'yma ramõ mõ naxixe'egi takãra re ranõ. Tawã, Axywewoja, karaxao'ywera, xiwewexiwe, epewera a'eramõ mi ixywaatỹ akawo marakã re ranõ. Ỹ a'eramõ mi xireka xerexapykãwa ramõ imagywo marakã ranõ, iawaxãta maira ata'ywa gỹ xerexewi ranõ. Xane xe e'yma a'eramõ mi ximagy marakã ee, amotee tawaxãra gỹ mi amagy xanexawie ee ranõ. Niwaxãj a'eramõ mi awa'yawera xanepyri, axe tanã ã ywaripe ixeratyryki akawo awa'yawera reka, ma'erata'e? Naxema'ematari a'eramõ mi ywãripe akwãpa marakã re, amoweri xe mi ka akwãp axema'ematãta emiwera re. Wetepe a'eramõ mi xanerarywa. Marakayja, ka'o, axywewoja, xiwewexiwe, epewera a'eramõ mi wereka xanewe marakã ranõ.

Kwewiwe a'eramõ ka xirot irekawo marakã xerexewe Apyãwa ramo. Amowera tawaxãra gỹ xowe ka amakaxym axewi amarakã, maira reka re axearõarõ ma'e agỹ. Maryn myga ka ramõ xowe mi aoxekatoe'ym amarakawo akawo. A'eramõ mi epewera ximanak apy xerexewi ranõ. Apinapaja ma'e agỹ, ka pe aa ma'e agỹ, epewera raka'ẽ mi naajxej, amarakã raka'ẽ mi aawo akawo. Xanerarywa a'eramõ mi nakatee axawi. Maxepe'i mõ panẽ naximagyj, a'e xepe mõ werã wetepe ma'ema'e wewiri. A'eramõ mi aoxekatoete i'yaokwera gỹ axema'eetewo marakã re ranõ. A'eramõ emanyin ie ãpoenop marakã.

Arakae Apyãwa

No relato inicial do texto, o autor expressa que as músicas trazem vários saberes do nosso povo, elementos fundamentais dos nossos rituais. Ele destaca, a partir da sua visão, que quando não acontecem os cantos rituais, não há alegria para nós. Em sua análise, o ritual de passagem da vida masculina se executa através dos cantos, pois sem esses conhecimentos não há como realizá-lo. Para o autor, os cantos fortalecem uma série de coisas, como a construção da *Takãra* (casa cerimonial), a realização dos rituais, momentos de alegria, as pinturas corporais e, de modo geral, a nossa cultura. Sem os cantos, esses conhecimentos também desaparecerão.

No texto, o autor recorda que, no contexto atual, a maioria dos *Apyãwa* não tem domínio sobre os cantos rituais e estão deixando de praticá-los. Existem poucas pessoas que se dedicaram a dominá-los, os que ainda estão segurando para nós na atualidade, ou seja, precisa que sejam valorizados por todos os *Apyãwa*, pois a partir desses conhecimentos é que mantemos conexões com os *Xere'yga* (nossos espíritos). Ressaltou que os espíritos fazem proteção ao nosso povo, eliminando as coisas malignas das pessoas. No texto também se

afirma que os jovens aprendem os cantos, a partir do momento que acompanham os especialistas nos rituais, pois são apenas eles que têm o domínio desses conhecimentos. Assim as pessoas aprendem todos os tipos de cantos do nosso povo, é o nosso processo próprio de aprendizagem.

Os cantos rituais são para festejar e vivenciar os momentos de alegria em nossa aldeia, escreve o aluno. Segundo autor também destaca que sem os cantos, os *Apyãwa* não se recordarão sobre a *Takãra*, pois ela também será esquecida pela nossa comunidade, além dos rituais, como por exemplo: *Tawã*, *Axywewoja*, *Karaxao'ywera*, *Xiwewexiwe*, etc. Existem vários rituais do nosso povo que dependem dos cantos, por isso que os jovens precisam ser motivados para aprender esses saberes ancestrais, pois hoje também faz parte da nossa luta em prol dos direitos da nossa comunidade. O texto também destaca que quando é momento de luto, os cantos rituais deixam totalmente de ser praticados, em respeito aos familiares do falecidos. Portanto, precisamos nos importar com os nossos cantos rituais, para não perdermos as normas de funcionamento, dentro da nossa realidade cultural.

Trago, na sequência, mais um texto de uma aluna de 9º ano, *Tamane'i* Tapirapé. Ela destaca no seu texto que existem vários cantos, de acordo com os rituais do nosso povo.

Apyãwa Marakã

Ma'eta'emĩpenemipoenowaramõ Apyãwa marakã?

Ipy ramo ekwe ãkome'o marygato mĩ ka itori akawo xanewe xanemarakã. Kwewiwe a'eramõ mĩ ka itori akawo Apyãwa marakã tarywa xaaxãp, ejxanamĩ: ka'o, axywewoja, marakayja, tawã, awara'i, epewera re a'eramõ mĩ aoxekato axema'ewo awa'yawera awaxewetekwera gy pyri.

Apyãwa marakã a'eramõ mĩ wetepe aoxekato xanewe, a'e pe a'eramõ mĩ xyre agy iweyj xerexewe tãwa ranõ, axé tanã mĩ kirirĩ pe xerekawo namarakãj xyre agy akawo, maryjxe a'eramõ mĩ xanereka pe amarakãwo akawo kirirĩ pe. Axe tanã mĩ axepej'ywe'ym xireka marakã ranõ, wetepe a'eramõ mĩ xane Apyãwa ramo xireka marakã xirowera. Wetepe a'eramõ mĩ marakã ireka xanewe ma'ma'e ranõ, ejxanamĩ: a'e pe a'eramõ mĩ ximaaryaryp xere'yga ranõ. Wetepe a'eramõ mĩ marakã iweyj ma'ema'e xanewe ranõ, maryn mĩ aoxekato e'ym imakaxyma xerexewi Apyãwa ramõ.

Marakã makaxyma ekwe ximakaxym xerexewi xerexeka mõ ranõ, a'eete ramo xerexe'ega. Marakã pe xe a'eramõ mĩ ximagykato irekawo xerexe'ega. Marakã tywe'yma

ekwe awa'yawera gỹ nakwãawi xerexaryxarywa marakãrakã ranõ, maryn panẽ mĩ aoxekato a'egy axema'eetewo awaxewete agỹ pyri ranõ. Axe tanã mĩ ã nakwamatãri marymaryn kaãwa re xerexeka ropi awa'yawera gỹ ranõ, niaroj ro'õ mĩ ixope xanereka. Maira reka re tanã ã niwaxaj akawo a'ewa ramo awa'yawera gỹ. Maira reka xe a'eramõ ã amaxywaatymatãt akawo awa'yawera gỹ xerexeka wi, maryn mĩ ã awaxewetekweri agy aoi'ie'ym ipy'ajp akawo Apyãwa marakã re, awa'yawera xema'e matare'yma ramõ.

Ywãripe a'eramõ mĩ xireka Apyãwa marakã xerexapykãwa ramo ranõ. Kwewiwe a'eramõ mĩ ka xirok irekawo xereywy re xapykãwa ramõ, axekwe Maira gỹ we xerexemamaxymaxyãwa ramo ranõ. Wetepe a'eramõ mĩ ã Maira gỹ xanemamatãt xanererekawo xaneywy'i re, axé tanã mĩ ã xane tawaxãra ramo wetepe xika xerexapyka xereywy re ranõ.

Xane a'eramõ mĩ wetepe xirakwãp tawaxãra ramo marakã, axé tanã mĩ xanemarakã teetee'i xepe xerekwãpa ranõ. Axaxe'ega xawie e'ym a'eramõ mĩ ka xikwãp, a'eramõ mĩ ka xanemarakã teetee xepe xerekwãpa.

Kwewiwe ro'õ raka'ẽ mĩ ka Apyãwa marakã itori akawo xanewe xapykãwa ramõ, xane'yga maaryarypãwa ramõ, axekwe ma'eajwa wi xanerape'ape'aãwa ramo ranõ. Ymy ro'õ raka'ẽ mĩ xanerojãwa gỹ naajxej myme, ejxanamĩ: apinapajta aawo ro'õ raka'ẽ mĩ imarakã aawo akawo, emanywe ro'õ raka'ẽ mĩ ataãra ramo imarakã aawo akawo amowera tãwa wi ranõ. Naatajxej ro'õ raka'ẽ mĩ ymy xanerojãwa gỹ, amarakã xe ro'õ raka'ẽ mĩ ymy akwãpa amyjtãwa roopi.

Ywãripe tanã mĩ ka emanyne'ym ikwãwi, namarakãj mĩ aawo apinapajta, ataãra mõ aawo, amoweri xe a'eramõ mĩ amarakã aawo. Maryn ka ximakaxym xepe imanawo irekawo Apyãwa marakã xerexewi.

Ywãripe a'eramõ mĩ ka awa'yawera gỹ naxema'ematari akwãpa Apyãwa marakã re. Maryn mĩ ka maira marakã xe ia'ykwãawi akwãpa, amoweri xe a'eramõ mĩ ka aa'ykwãap akwãpa Apyãwa marakã ranõ. emany e'ym ro'õ raka'ẽ mĩ ymy ikwãwi awa'yawera gỹ, amawite ro'õ raka'ẽ mĩ akwãpa Apyãwa reka. Emaynie a'eramõ mĩ ã ika xeremiexãka ramõ Apyãwa marakã.

Tamane'i Apyãwa

No primeiro momento, o texto traz a seguinte informação: desde muito tempo os cantos vêm sendo praticados nos momentos de rituais. A autora citou alguns nomes dos

rituais, como: *Ka'ó*, *Axywewoja*, *Marakayja*, *Tawã* e *Awara'i*. Como mencionei na página anterior sobre o ritual *Axywewoja*, *Marakayjae Tãwa*, eles são fundamentais para o nosso patrimônio cultural, pois neles é que vivem também os nossos saberes ancestrais. É importante comentar também sobre um ritual destacado pela autora do texto, que é o ritual *Awara'i*. O ritual *Awara'i* se realiza logo depois da construção da *Takãra*, inclusive, no período da colheita de milho verde, pois esse é o alimento apreciado pelos *Awara'i*. Para esse ritual, os homens saem da aldeia e se acampam por, aproximadamente, cinco dias no local de buritizeiro para confeccionar as máscaras e as vestimentas desse ritual, pois elas são feitas da folha e casca de buriti. Quando chegam à aldeia, vão direto para *Takãra*, onde todos os espíritos vivem durante os seus momentos de festejá-los. Durante o dia, os *Awara'i* se espalham na aldeia e chegam em todas as casas em busca de seus alimentos. Assim os *Awara'i* ficam na aldeia durante seus momentos de rituais.

Destaco, mais uma vez, que os cantos são muito importantes para nosso povo, pois através desses conhecimentos é que nos relacionamos com os espíritos para alegrá-los. Ela escreveu também que os cantos são os elementos de rituais para alegrar a aldeia do nosso povo, pois quando acontece o momento de luto, não serão mais permitidas as práticas dos cantos rituais em nosso meio social. A autora também afirma que os cantos rituais são vitais para alegrar *Xane'yga* (nossos espíritos), como destacou anteriormente, que através deles interagirmos com os seres espirituais para festejar. Por isso, os cantos rituais são muito importantes para nós. Ainda, conforme a autora do texto, se os cantos forem extintos, vão se perder vários saberes ancestrais do nosso povo, inclusive, a nossa língua, pois, é através deles que fortalecemos a nossa língua. Não podemos valorizar apenas as culturas ocidentais que estão entrando em nosso meio, precisamos manter e valorizaras raízes culturais do nosso povo. No texto acima, também está dizendo que os cantos são tradições orais importantes no contexto atual da sociedade nacional e internacional, considera-se como uma ferramenta de luta pelos nossos direitos territoriais, educação e saúde. Relata, ainda, o desinteresse dos jovens na atualidade sobre os cantos do nosso povo. Ressalta que os nossos anciãos estão preocupados com os cantos rituais, pois os jovens estão interessados mais pela cultura dos *maira* (branco). Portanto, precisamos ter esta consciência na base, ou seja, na comunidade para que os cantos rituais sejam sustentados pela nossa população, especialmente, pelos jovens que têm mais acesso aos conhecimentos dos *maira* (branco), afirma a autora do texto.

Após a atividade de produção escrita, passamos para a parte da correção dos textos feitos pelos estudantes. Posteriormente, prosseguimos para as leituras dos textos para que

todos se socializassem com as ideias apresentadas, a partir dos conhecimentos dos alunos e da alunas sobre os cantos rituais. Conforme iam fazendo a leitura dos textos, reconheciam cada vez mais os valores culturais e a importância dos cantos para nosso povo. Assim, concluímos esta parte de produção de texto, envolvendo também a leitura, para que eles(as) expressassem suas opiniões ditas nos textos. Após essa atividade, realizamos um trabalho em grupo, para isso, organizamos a turma em duas equipes, conforme proposto na atividade descrita no plano de aula. No trabalho em grupo, fizeram desenhos, ilustrando alguns elementos que fazem parte dos rituais, como podemos conferir nas figuras abaixo:

Figuras 28 e 29: Momento de atividades em grupo



Fonte: Klebson Awararawoo'i Tapirapé, 2024

Um grupo escolheu trabalhar a *Takãra* (a casa cerimonial ou a casa dos homens) e outro grupo ficou com o ciclo ritual do nosso povo. Neste espaço, quero aproveitar e descrever sobre a *Takãra*, um dos assuntos trabalhados no grupo, um dos elementos importantes nas práticas dos nossos cantos rituais. Com base nessa casa, nós, *Apyãwa*, nos organizamos, nos manifestamos e movimentamos as atividades sociais do nosso povo, em especial, os cantos rituais. Podemos conferir a característica da *Takãra* na figura abaixo.

Figura 30: *Takãra* (Casa cerimonial)



Fonte: Klebson Awararawoo'i Tapirapé, 2024

Durante a prática pedagógica, nós dialogamos e expliquei que a *Takãra* é a casa mais importante no contexto do nosso povo *Apyãwa*, ou melhor, é a memória viva dos saberes de nossa ancestralidade. Podemos afirmar que é uma fonte de conexão de vários saberes que pertencem as nossas memórias culturais e língua. No coração desta casa, está ligada a realização dos rituais para praticar nossos cantos, inclusive, outros saberes, tais como: histórias, narrativas, trabalhos, planejamentos, reuniões, alimentos, nomeação, artefatos, pinturas, ornamentos entre outros conhecimentos. Portanto, ela é a base maior da riqueza cultural *Apyãwa*, tal qual nossa língua.

A *Takãra*, como a nossa casa cerimonial, também é o espaço onde os *Axygaxyga* (os espíritos, sejam nossos espíritos, quanto os espíritos dos rituais) se concentram para festejar. Segundo explicação do *paxê* (xamã), os espíritos se acomodam na *Takãra* para participar dos rituais que o nosso povo realiza. Os espíritos dos rituais chegam à *Takãra*, conforme o momento de realização dos seus rituais, como por exemplo: *Axywewoja* é um ritual que vem do universo do rio e do lago, por isso, quando acontece o ritual de *Axywewoja*, os espíritos se deslocam desses espaços e se acomodam na *Takãra*. A partir da cosmovisão do nosso povo, os espíritos só retornam para o local de suas vivências, quando se encerram seus rituais. Já os *Xane'yga* (nossos espíritos) se concentram na *Takãra* em todos os momentos que acontecem nossos rituais. Por isso, a *Takãra* não é apenas uma casa cerimonial, ela é mais do que isso, é um espaço de nossa conectividade com os seres espirituais.

Cabe ressaltar, inclusive, que a *Takãra* é a alegria do nosso povo, na qual acontece a realização de todos os rituais, ou seja, é nela que ocorrem os sistemas de funcionamento do nosso ciclo ritual. Portanto, sem a *Takãra* não teremos nossos rituais e cantos em plena vitalidade, os quais asseguram a nossa base cultural e a nossa língua. Na realidade, a *Takãra* é a casa de realização dos rituais, por isso ela é conhecida como “A casa cerimonial *Apyãwa*”. Sobre a *Takãra*, vejamos o que o professor Nivaldo Tapirapé nos diz:

Em primeiríssimo lugar, quero dizer que sem a *Takãra* o povo *Apyãwa* não seria nada. Seria a mesma coisa que quaisquer outros seres vivos. *Takãra* para o povo *Apyãwa* significa muito! É na *Takãra* que se produz conhecimento. É um dos espaços epistêmicos mais importantes para a sobrevivência linguística e cultural do povo. Penso que, neste espaço, que se fortalece e vitaliza a sapiência do nosso povo que vem passando de geração em geração até nos dias atuais. Fazendo fortalecimento de nossa sabedoria, poderemos dar a continuidade da mesma para as futuras gerações *Apyãwa*, assim oportunizando que eles possam vivenciar essa cultura que vivemos hoje. E neste espaço é que se oportuniza a renovação das novas lideranças cerimoniais que farão a continuidade das práticas culturais e religiosas do povo *Apyãwa*. Sem este espaço *Takãra*, não acontecerá difusão da sapiência da comunidade. Considera-se a *Takãra* como a base de difusão mais importante da comunidade, tal como visto principalmente pelos anciões *Apyãwa* (Tapirapé, 2022, p.65).

A *Takãra* é casa maior de todas as casas comuns dos *Apyãwa*. Elas é construída no centro da aldeia, com a configuração de 20 metros de comprimento, aproximadamente. Possui duas portas em suas laterais, somando quatro portas, com cobertura feita de folha de banana brava e bacaba. Todos os materiais necessários utilizados para sua construção são tirados da natureza, conforme o conhecimento milenar do nosso povo. A *Takãra* é a única casa que mantemos fortemente de forma tradicional em nossa comunidade, ou seja, desde a nossa ancestralidade não há mudança nenhuma em sua arquitetura. O formato e os materiais são os mesmos que se utilizavam em milênios de anos pelo nosso povo. De acordo com esclarecimento do professor Gilson Tapirapé,

A *Takãra* é a denominação de uma grande casa que é construída no centro da aldeia *Apyãwa* e possui uma estrutura em formato oval, com duas portas em cada uma das suas laterais. É uma casa com padrão diferente das demais construções *Apyãwa*, pois, vejo que, até hoje, é confeccionada nos moldes tradicionais, no que diz respeito tanto à sua forma quanto em relação ao material utilizado. Sua posição no centro da aldeia está relacionada com o nascer e o pôr do sol. As duas portas voltadas ao Kwarapaãwa “nascente do sol”, expressão *Apyãwa* que diz respeito ao lado leste, são mais utilizadas e é por elas que acontecem a entrada e a saída das pessoas e dos espíritos nos diversos rituais (Tapirapé, 2020, p.76).

Quando construímos a *Takãra* em nosso meio, estamos iniciando o ciclo ritual do nosso povo, abrindo os maiores festejos com as cantorias, danças, pinturas com jenipapo e

urucum, inclusive, com vários ornamentos que utilizamos durante todos os rituais que realizamos. A *Takãra* é nossa maior referência em destacar nossos saberes ancestrais nas práticas culturais, em especial, os cantos rituais. E os cantos são elementos primordiais dos nossos rituais, os quais se realizam, exclusivamente, a partir da *Takãra*, em seus determinados momentos. Não há a realização dos nossos rituais em qualquer ocasião, porque eles sempre se movimentam, de acordo com o nosso ciclo ritual. Desse modo, a realização do nosso ciclo ritual depende da *Takãra*, o que acontece todos os anos. Portanto, a *Takãra* simboliza a organização social *Apyãwa* para realizar todas as fases dos rituais.

Dentro dessa organização, estão as grandes subdivisões dos grupos sociais *Apyãwa*, as quais se denominam *Wyraxiga* e *Araxã*. Cada metade da *Takãra* é composta por dois grupos sociais: os *Waraxiga* que ocupam uma metade da casa, posicionada na parte da região sul, e a outra metade da região norte é ocupada pelos *Araxã*. Por sua vez, há subgrupos nos próprios grupos que foram apresentados anteriormente, como por exemplo, *Wyraxigio* e *Wyraonoo* que são membros dos *Wyraxiga*, e os *Warakorã* e *Tarawe* que são membros dos *Araxã*. Assim as duas grandes metades se constituem em três subgrupos, conforme a fase de vida, ou seja, *Wyraxigio* é a fase do grupo representada pelos jovens. *Wyraxiga* são os homens adultos ou maduros e *Wyraonoo* são os anciãos. Da mesma forma, acontece na metade do outro grupo, *Warakorã* é o grupo dos jovens, *Araxã* são os adultos ou homens maduros e *Tarawe* são os anciãos, como podemos ver na explicação do professor Gilson Tapirapé:

Essas metades são compostas por três subgrupos, aos quais pertencem os homens, de acordo com a fase de vida. A metade *Wyraxiga*, formada pelos grupos *Wyraxiga* (jovens), *Wyraxigio* (homens maduros ou adultos) e *Wyraonoo* (homens idosos ou anciãos), ocupa a *Takãra* ao lado de Yapyra „final do rio“, expressão *Apyãwa* quando se refere ao lado sul, ou direção da nascente do rio Araguaia. A metade *Araxã*, formada pelos grupos *Warakorã* (jovens), *Araxã* (homens maduros ou adultos) e *Tarawe* (homens idosos ou anciãos), ocupa a *Takãra* ao lado de Yxoro „boca do rio“, expressão referente ao lado norte, onde se localiza a foz do rio Araguaia (Tapirapé, 2020, p.91e 92).

Para deixarmos de forma mais compreensiva a organização da *Takãra*, trago a ilustração feita por minhas alunas, durante a aula, como atividade proposta no planejamento.

Figura 31: Organização da *Takãra* ilustrada pelos(as) alunos(as)



Desenho: Alunas do Fundamental II, 2024

Dando continuidade à prática pedagógica, sobre o tema abordado, trabalhamos também o ciclo ritual do nosso povo. O ciclo ritual é a prática sequencial dos nossos rituais, nos quais também se praticam vários cantos na comunidade. São eles: *Xepaanogãwa*, *Tataopãwa*, *Axygerakãwa*, *Takãra Apaãwa*, *Awara' i*, *Iraxao*, *Xaapiãwa*, *Kawawoo*, *Ka'o*, *Marakayja*, *Tawã*, *Xiwewexiwe*, *Mytõ*, *Xanoo*, *Kawio*, *Wyramay'oãwa*, *Ka'io*, *Axywewoja*.

Xepaanogãwa é um ritual que dá início ao nosso ciclo ritual no pátio da *Takãra*. Ele acontece em primeiro lugar, para que os homens, ou seja, as grandes subdivisões de *Wyrã* (pássaros) se concentrem nos trabalhos, pois a construção da casa cerimonial vai ser realizada. *Wyrã* (pássaro ou aves) é a designação dos grupos sociais *Apyãwa*, um se chama *Wyraxiga* e o outro é *Araxã*, ao qual eu pertenço. Esse ritual acontece, especialmente, para os homens. *Xepaanogãwa* também é um ritual de oferenda dos alimentos para os espíritos, para que não aconteça algo ruim para as pessoas durante o trabalho. Os espíritos também participam das atividades de trabalho da *Takãra*, por isso, *Xepaanogãwa* é realizado para evitar acidentes durante o trabalho.

Tataopãwa é um ritual que acontece logo depois do ritual *Xepaanogãwa*. *Tataopãwa* é a representação dos grupos que surgiram no mundo para formar o nosso povo, pois os *Apyãwa* não são de um grupo só, surgiram de vários grupos, tais como: *Mani'ytywera*, *Paranỹ*, *Awajky*, *Apirape*, *Xakare*, entre outros. São esse grupos que compõem o ritual *Tataopãwa*, por isso, o ritual *Tataopãwa* tem um significado muito relevante para o nosso povo. Esse ritual também é oferenda das refeições para o nosso povo e acontece no pátio da

Takãra. A comunidade inteira participa do ritual *Tataopãwa*, homens e mulheres. Os peixes, os produtos da roça e o *kawĩ* (mingau) são os alimentos apreciados nesse ritual.

Na sequência, acontece *Axygerakeãwa*, o ritual para buscar os espíritos dos rituais, os quais se acomodam na *Takãra* durante os rituais. Nesse ritual, os homens saem da *Takãra*, rumo ao redor da aldeia para que os espíritos cheguem ao local dos rituais, ou seja, na *Takãra*. Assim os espíritos já ficam na *Takãra* ou no local onde a casa vai ser construída.

A chegada dos espíritos, por meio do ritual *Axygerakeãwa*, acontece ao pôr do sol, vindo do redor da aldeia. Quando se realiza o ritual *Axygerakeãwa*, não pode mais demorar muitos dias para construir a *Takãra*, pois os espíritos já chegam à aldeia para festejar junto conosco. Assim, os grupos de *Wyrã* se organizam para construir a *Takãra*, de acordo com suas subdivisões, ou seja, *Wyraxiga* e *Araxã*. A *Takãra* é construída no centro da aldeia, conforme a organização social do nosso povo, onde os espíritos se acomodam durante os rituais.

Durante as atividades da construção da *Takãra*, todos os homens se envolvem para trabalhar, não pode fazer outros serviços fora do trabalho da construção da casa cerimonial, porque é obrigação de todos. Durante a coleta e, enquanto carregam os materiais nas costas para construir a *Takãra*, os homens cantam. Os cantos são segredo cultural para diminuir o peso dos materiais, pois assim, ficam mais leves para carregá-los. Assim que a *Takãra* fica pronta, os *Wyrã*, tanto *Wyraxiga*, quanto os *Araxã* se concentram no interior dela para o ritual *Axygajwa*, que acontece logo depois do término da *Takãra*. A passagem de iniciação da vida masculina também ocorre naquele momento, onde os pais ou avôs passam jenipapo nos corpos dos meninos que entram na fase de *Xyre'i'i* (rapazinho). A partir daí, acontece o processo de resguardo e educação do *Xyre'i'i*, para acompanhar os momentos de vida na *Takãra*. Logo depois da construção, também acontece o momento de realização da caçada pelos grupos que compõe cada metade da *Takãra*, como forma de celebrá-la. Isso quer dizer em nossa língua *Takãra Mamieawa*, que dá sentido de “perfumar a *Takãra*”, com cheiro de carne das caças, especialmente, com a carne de queixada e caititu.

E, assim, seguimos com outro ritual, posteriormente, o *Awara'i* que dá prosseguimento ao nosso ciclo ritual. *Awara'i* é um ritual da máscara feita com talo de buriti, por isso, os homens *Apyãwa* saem da aldeia para se acampar na mata, bem próximo de onde se encontram bastante buruti. Quando *Awara'i* fica pronto para festejar, primeiramente, ensaiam no local do acampamento e depois viajam para a aldeia. É importante ressaltar que no ritual *Awara'i*, são realizados dois ensaios, primeiro no local do acampamento e

depois próximo à aldeia. Em seguida, os homens vão para a aldeia formando fila única na direção à *Takãra*.

No pátio da *Takãra*, seguem em forma circular, onde ficam girando suas máscaras com um único grito. Todos os *Awara'i* que seguem a fila precisam participar dos gritos e das danças com giro das suas máscaras. Após isso, entram na *Takãra* para se guardar. *Awara'i* permanece praticamente um mês na aldeia. Todos os dias os *Awara'i* se locomovem na aldeia para aproveitar seus momentos, ou seja, eles andam de casa em casa, na busca de seus alimentos.

O alimento principal do *Awara'i* é o mingau de milho verde, por isso, esse espírito vem no período da colheita do milho. *Awara'i* se despede da aldeia no momento da realização do ritual *Iraxao*, bastante apreciado pelo nosso povo *Apyãwa*. Para ser o dono do ritual *Iraxao*, é preciso se prontificar secretamente, não pode se declarar publicamente, pois quando se anuncia antecipadamente, os espíritos do *Iraxao* já vão estar junto para acompanhar o dono do ritual. Por isso, as pessoas, ou seja, o casal que quer ser o dono do *Iraxao* precisa manter suas decisões de forma sigilosa. E se essas pessoas desistirem do ritual *Iraxao*, podem sofrer consequências por não assumirem suas responsabilidades para cuidá-lo, uma vez que o espírito do *Iraxao* é muito perigoso. Para realizar o ritual *Iraxao*, a tarefa principal na aldeia é a realização da caçada para buscar alimentos. Os alimentos principais desse ritual são a carne da queixada e do caititu, inclusive, *kawĩ* (mingau). Todas as vezes que os caçadores abatem as caças, são levadas para o dono do *Iraxao*, pois ele é o responsável para prepará-las.

As máscaras do ritual *Iraxao* são feitas na *Takãra* e ficam esperando a sua saída para festejar. Enquanto acontece o momento da confecção das suas máscaras e a busca de seus alimentos, os *Iraxao* já ficam ensaiando, cantando no interior da *Takãra*, e organizando as músicas que irão cantar durante o ritual. Quando as caças vão se acumulando, o dono anuncia a saída do ritual *Iraxao* para festejar, por isso, o povo *Apyãwa* se organiza para se enfeitar com adornos, usando várias pinturas corporais. Nesse ritual, os *Iraxao* saem dançando e cantando da *Takãra* e vão direto para a casa de seu dono. Conforme os *Iraxao* dançam cantando, as mulheres dançam ao seu redor, ou seja, esse ritual é acompanhado pelas mulheres para festejar.

Depois que os *Iraxao* entram na *Takãra*, os rapazes buscam seus alimentos na casa do dono e levam ao centro da *Takãra* para consumi-los. Depois dançam com o ritual de *Xaapiãwa*, que é um conjunto do ritual *Iraxao*, no qual os dois grupos de *Wyrã*, *Wyraxiga* e *Araxã* se divertem em atirar nos adversários flechas com ponta feita de cera de abelha. E na

sequência, vem *Kawawoo*, um ritual que dá início ao ritual *ka'o*, que se realiza somente no período noturno. É nesse ritual que ocorre a participação das mulheres para entoar os cantos, junto com os homens no pátio da *Takãra*. O ritual *Kawawoo* acontece no período da tarde, depois do ritual *Iraxao*. Primeiramente, os homens que formam duas grandes metades de *Wyrã*, ou seja, *Wyraxiga* e *Araxã* entoam as músicas do *Kawawoo* no interior da *Takãra* e, logo depois, saem dançando em forma circular no pátio da *Takãra*. Por sua vez, as mulheres se aproximam do local do ritual para acompanhar as danças e entoar os cantos simultaneamente, pois elas também se organizam em forma circular ao redor dos homens. É importante trazer um trecho abaixo, ou seja, uma descrição sobre este ritual, apresentado no livro “Festas e Rituais Tapirapé”:

No início, os Tapirapé se juntam na *takãra* para dançar *Kawawoo*. Os Tapirapé gritam para os outros de dentro da *takãra* para participar da festa. Os homens Tapirapé juntam na *takãra* com seu grupo *Wyraxiga* e *Araxã*. Quando os homens de *Wyraxiga* e *Araxã* se juntam na *takãra*, o velho começa a cantar. As mulheres e as moças também se preparam para dançar junto com os homens. Elas também fazem uma roda. As mulheres e as moças Tapirapé se pintam na festa. *Kawawoo* é uma dança em círculo. Os homens ficam cantando no mesmo lugar. (Tapirapé, Januário e Selleri, 2009, p. 17).

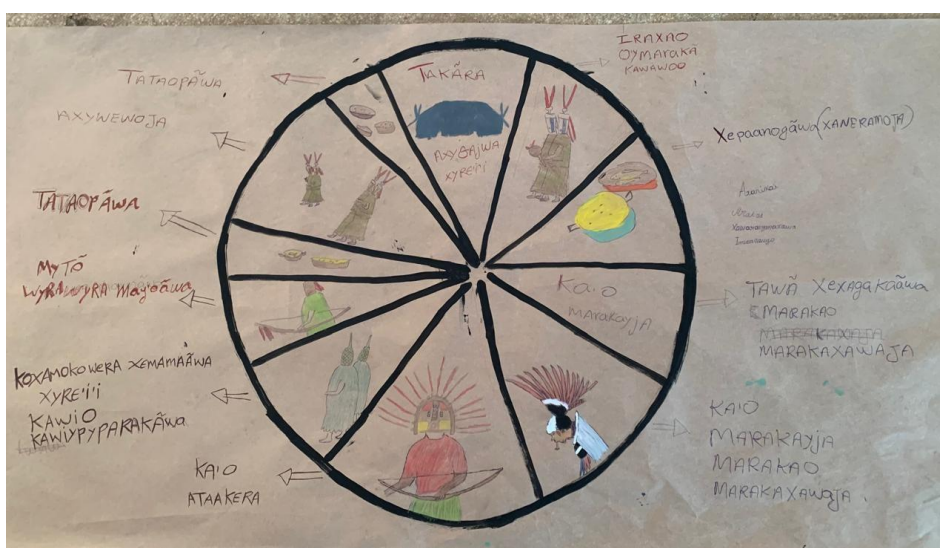
Como destaquei anteriormente, é com esse ritual que iniciamos o *Ka'o* que é o ritual noturno do nosso povo. O *Ka'o* é um ritual que tem longa duração na cultura *Apyãwa*, ou seja, conforme o calendário dos *maira*, esse ritual acontece no mês de fevereiro e se encerra no mês de julho.

A organização deste ritual é de acordo com a organização social do nosso povo, ou seja, ele é movido e movimentado pelas duas grandes metades de *Wyrã*: *Wyraxiga* e *Araxã*. Cada metade de *Wyrã* preenche o terreiro da *Takãra* nos momentos do ritual *Ka'o*, para entoar seus cantos, de um lado o grupo *Wyraxiga* e no outro *Araxã*. Quero enfatizar que este ritual se promove, a partir da associação consensual dos *Wyrã*, ou seja, em primeiro momento, as duas metades se concentram na *Takãra* para saber com qual grupo vai ser feita a abertura do *Ka'o*. A partir desta consideração, quero explicar que, em certas noites, o *Ka'o* pode ser iniciado pelo grupo *Wyraxiga* ou pelo grupo *Araxã*. Conforme essa organização, as mulheres também participam para entoar os cantos do *Ka'o*. À medida que os homens vão cantando os cantos do *Ka'o*, as mulheres se atentam para entoar juntos. Na realidade, as mulheres acompanham seus maridos durante o ritual, entoando as músicas, pois, isso também mostra que tem grande afeto por eles. É da mesma forma que ocorre no ritual *Kawio*, no qual se

encerra o ritual *Ka'ó*. Ressalto que, no contexto cultural *Apyãwa*, as mulheres jamais podem entoar os cantos dos rituais sozinhas, elas sempre acompanham os maridos ou irmão para entoar os cantos de certos rituais, em especial, *Ka'ó*, *Kawawoo*, *Kawiypyparakãwa* e *Kawiepexynãwa*.

É no momento desse ritual, refiro-me ao *Ka'ó*, que também acontece *Marakayja*, um ritual que também traz, em seu contexto, os rituais denominados *Marakao* (*ka'iawaxigi*) e *Marakaxawaja*. É a partir desses rituais, que ocorre a festa do rapaz do nosso povo, isto é, o ritual de passagem da vida do jovem para a fase adulta. Os cantos desses rituais são extremamente fundamentais para nosso povo, pois sem eles, será o fim também da festa do rapaz. E é assim o nosso ciclo ritual, como podemos observar na ilustração feita pelos meus alunos, na figura abaixo:

Figura 32: Ciclo ritual *Apyãwa*



Desenho: Alunos do fundamental II, 2024

Quero ressaltar que, durante o momento da atividade na sala de aula, os alunos e as alunas usaram seus conhecimentos para montar o ciclo ritual do nosso povo. Após concluírem as atividades em grupo, partimos para a apresentação dos dois trabalhos feitos. Cada grupo fez a apresentação do seu trabalho, primeiro foi apresentado sobre a *Takãra*, a casa cerimonial do nosso povo. Durante suas falas, os estudantes expressaram a importância da *Takãra* para nossa comunidade, ou seja, a configuração única da nossa organização social, uma vez que ela é um elemento vital para os nossos rituais e cantos e fortalecimento da nossa

língua. Por isso, a apresentação desse grupo foi muito significativa para mostrar o valor da *Takãra* em nossa cultura *Apyãwa*.

Posteriormente, foi apresentado o ciclo ritual do nosso povo. O grupo também destacou a importância do ciclo ritual no contexto atual, pois nele também há várias conexões de saberes que precisam ser fortalecidos. Explanaram sobre a realização do ciclo ritual desde o seu início até o fim, por meio de seus conhecimentos, inclusive, sobre os cantos, considerados como fonte de riqueza da nossa língua. Assim, concluímos a nossa atividade sobre esse tema, através dos trabalhos em grupo, como podemos conferir nas figuras abaixo:

Figuras 33 e 34: Apresentação dos trabalhos sobre os rituais



Fonte: Klebson Awararawoo'i Tapirapé, 2024

Os recursos didáticos que utilizamos durante as atividades nas salas de aulas foram os seguintes: notebook, TV, cartaz, quadro branco, pincel, tinta guache, lápis, borracha, lápis de cor, cadernos, canetas, entre outros materiais.

E, assim, concluímos as nossas atividades na sala de aula, desenvolvidas durante a minha prática pedagógica, sobre o ciclo ritual *Apyãwa*, finalizando apenas com a apresentação, de minha parte dos cantos rituais, explicando aos alunos e alunas o nome de cada canto e os acontecimentos que eles narram.

De acordo com o que havia planejado, a continuidade das atividades seria com os cantos que são apreciados pelo nosso povo durante os momentos dos nossos rituais. O foco era praticar os cantos com os alunos e alunas, cantando e dançando na sala de aula, porém, infelizmente houve um momento triste, em que entramos de luto, pois perdemos um dos nossos entes queridos da nossa aldeia, o senhor Vagner Kaxanapio Tapirapé. O fato abalou todos os familiares, inclusive, os estudantes, pois a maioria é neto(a) dessa pessoa.

Cumprimos duas semanas de luto sem frequentar a sala de aula, conforme dita o regimento da nossa educação escolar indígena, assim, nosso povo *Apyãwa*, de modo geral, fica três meses de luto. Após duas semanas do falecimento do senhor Kaxanapio, retornamos para a sala de aula e, por causa dessa circunstância, houve a mudança na dinâmica de promover a nossa atividade prevista anteriormente, pois mantemos o máximo de respeito por situações dolorosas que estávamos vivendo em nossa aldeia. Dessa maneira, apenas apresentamos os cantos, de acordo com os rituais que precisam ser fortalecidos, conforme sequência abaixo. No primeiro momento, trazemos os cantos do grande ritual *Iraxao*, que se realiza após a construção da *Takãra* (casa cerimonial do nosso povo).

Iraxao Marakã – Cantos do ritual Iraxao

Imaypyãwa se entoa antes de iniciar *Ixaraxao*. Seus cantos sempre começam com esse verso, ou seja, um verso simbólico que representa o grito do espírito, uma vez que o ritual *Iraxao* é a representação de nosso espírito, como afirma Gilson *Ipaxi'awyga* Tapirapé: “espíritos de guerreiros adversários mortos *pelos Apyãwa, como Xyreni e Topaxo*, considerados muito perigosos, pois existe uma narrativa histórica em que os mesmos aparecem como responsáveis pela morte de duas crianças” (Tapirapé, 2020, p.78).

1.
Kyyyyy!
Hyhyhy!

Imay'oãwa são os versos que os *Iraxao* cantam no primeiro momento, na parte interior da *Takãra* e sai dançando acompanhando seu dono na direção de sua casa para beber *kawĩ*. Após beber *kawĩ*, voltam no pátio da *Takãra* para cantar outros cantos.

2.
Erixerixema
Erixerixemaeeha

Erykeoritere
Tariare, teworekemaeeha

Koxỹmoãwa são os versos que os *Iraxao* cantam no pátio da *Takãra*, quando saem dançando na mesma direção que bebeu *kawĩ* para buscar as mulheres que estavam a sua

espera na casa do seu dono para festejar. Quando as mulheres entram no clima do ritual, junto com *Iraxao*, os *Axyga*, como próprio *Iraxao*, cantam vários cantos, como podemos seguir nos versos abaixo.

3.

Ixaejxaeehã
Ixaejxaeehã
Ixaejxaeehã

Inyteeraryweema
Inyteeraryweema
Ixaejxaeehã

4.

Ehãehã
Oritemaehã

Oritemaehã
Oritemaehã

5.

Atee tee
Rite nama
Rite, rite, rite, nama

Erykema
Awykytetema
Ateetee
Ritenama
Rite, rite, rite, nama

6.

Erixema, erixeehã
Erixema, erixeehã

Haoniixowitekeree
Haoniixowitekeree

7.

Tereriwema
Kitiwajteriwema
Tereriwe, kitiwajteehã

Tereeriwema
Kitiwajteriwema
Tahemyrawirema

Atiitiretireriwema, kitiwajteriwema
Tereriwe, kitiwajteehã

8.
Ixemaharakerema
Ixemaharakerema

Ixemahãrakarema
Haoniriorema
Ixowirioreehã

9.
Aria retimy
RetiheRariweHã

ErykeOritereretihe
RetiheRariweHã

10.
Ixowiriarema
Ixowiriarema

IxowiriareEhã
Ixowiriarema

11.
Ataketekerarywema
Atykiatekerarywema

12.
Axowemakajtee
Axowemakajtema

Axowemakajtema
Haonipeteretimy
Tariarema

13.
Axowema
Axowema

Axoweeriwemy
Axowema

Seguindo as apresentações dos cantos, na seção abaixo, quero trazer os cantos do ritual *Ka'o*, o qual que se realiza somente à noite, considerado ritual noturno. Os cantos desse ritual se dividem em quatro partes: no primeiro momento, vem *ka'oerapaãwa*, o canto que é entoado no interior da *Takãra* pelos *Wyrã*, é ali que começa o ritual *Ka'o*. Conforme a regra do *Ka'o*, quando esta música inicial que se canta no interior da *Takãra* vai se concluindo, as duas metades de *Wyrã*, *Wyraxiga* e *Araxã* saem dançando para dar prosseguimento ao ritual no pátio da casa cerimonial com outras músicas. Depois vem *ka'orete*, os cantos que são entoados no período inicial da noite, até 01 hora da madrugada, aproximadamente. Após isso, vem *Ka'oka'emãwa*, os cantos praticados somente na madrugada, até amanhecer. Por último, vem para finalizar *Ka'orerayrayjtãwa*, os cantos da parte final do ritual *Ka'o*. Como *Ka'oerapaãwa*, cantamos os cantos do ritual *Kawiepexynãwa*, os quais serão apresentados posteriormente.

Apresentamos abaixo, os cantos do ritual *Ka'o*:

KA'ORETE

1.

Ho'owe owe wyrã
Ererewoxewyrã
Ererewoxe

2.

Xajwexajwewyrã
Xajwexajwewyrã
Xajwewyrã
Wyrã xapooxajwewyrã
Hee'e

3.

Iarõwenãpype na ka
Pixiwyrãxe
Erakãrira'e
Hee'eeekawiãrare
Hee'eeekawiãrare
Atamoxixexerekãrira'e
Wyrã xamamemy mexe wyrã
Xerekãrira'e

4.

*Heretire'e**Heretire'e**Heretiree**Kawāria'e**Ekawāria'ee*

5.

*Xeremirayrōkweri we**Xepena ka anexanō**Ere'āre'āxanō**Awāxeekae'ymamōxepe**Ināawaxāraixope*

6.

*Yrywoyrywo**Yrywoyrywo**Ere pyaoxeimapika**exepypewaryme'ymooyrywo**a'enayrywo we*

7.

*Mypayarera**Mypayarera, yarera**Apyajwi ne**Xawe'ymamōekwe**Atykweraiakjwi*

8.

*Awetea'yrareymāwa**Repexyna ka itori**Tywewe, tywewe, tywewe**Arakāne kawi**Arakārakā ne kawi*

9.

*Ama'e mi yrywo re ki'i**Ama'e mi yrywo re ki'i**Xanerepyo re ewi**Yrywoitoroo**Naorehio re ewi**Yrywoitoroo*

10.

Ajpaawarãki'i
Ajpaawarãki'i
Xanemonemoke'e
Xanemonemoke'e
Neaxyrymi he, neaxyrymi
Xanemonemoke'e

11.

Ãraka'owyrã, ãraka'owyrã
Ãraka'owyrã, ãraka'owyrã
Ie tanãkawãramõ
Xeatywyrãagatohee'e

12.

Ãperawyrãpywanykajpe
Kawãraereroriwã he
Ereroriwã, ereroriwã
He'exererorire
Xererorerorine

13.

Xaxaxaxaxa'e
Xaxaxa'e
Ie wyrãkatowyrã
Newyrãkatoxahe
Newyrãxahe

KA'O KA'EMÃWA

1.

Toriweewexowa
Toriweewexowa
Toriweewexowa
Wenokaxari, xaa'e
Xaxaaxa'ee

2.

Hiee'e
Hiee'eerarãwaakygetãraxe
Wyrã ropaweripehee'e

*Marakã pa aypexe
Wyrã ropaweripehee'e*

3.
*Ã pa ere 'ym, ere 'ymi ne wyrã
Ã pa exaryrywaerera 'ymi ne wyrãhee
Tarywa 'yaowyrã
Hee'ehe'ee
Tarywa 'yaowyrã
Hee'ehe'ee
Hee'ehe'ee*

4.
*Ana ie na ie
Iexãkawe 'yma
Iahere'ere'ee'ixe
e'ixewyrã
anã ie na ie
iexãkawe 'ymara'e*

5.
*Wetarywamaarõwo
Wetarywamaarõwo
Wetarywamaarõwo
Tarywamaarõwo
He'e'e'eeerexowa
He'e'e'ehe'ee'e*

6.
*Ymexepewetawaxãra
Ãpytapykixe ne irotara'e
Iekyjaramo we
Ywykwãraiapa
Iekyjaramo we
Ywykwãraiapa*

7.
*Axe pa 'ewyrã
Xeape katy wyrãee'e
Wyrã xeape katy wyrã
Kawarikawria
Kawarikawaria 'e,
Kawarikawaria*

8.
Kawāraka 'emaarō me
Kawāramōāxatwyrā
Ie ehe, ieehe 'e 'ee
Tāwa aro me xeika 'emiewyrā

9.
Erapywanykwyrā
Xomarikirikiria 'ee 'ee
Erapywanykerapywanykwyrā

10.
Ika 'emiewyrā
Ika 'emiewyrā
Ika 'emiewyrā
Hee 'ehe 'ee
Arariwyrāxa 'e
Arariwyrāxa 'e

11.
Ā xane 'etee
Xaneka 'exoweie
Kawārara 'eie
Ā naxokere, xokeree
Ā naxokere, xokeree

KA'O RERAYRAYJTĀWA

1.
Anyynyynikawyrā
Akygetāraxeree
Myxo 'iwyrā
Akygetāraxeree
Iriria, iriria riria xeexee

2.
Xakarexakereree
Xakerexakareree
Xakarexakereree

Arapajewexykanine
Wepytokāwokā

Xakerexakeree
Xakerexakeree

3.
Iweryryxe'exe'ee
Taraxamaxomine
Taraxamaxomine
Taraxamaxominearee

Awaetetepakorawãrarãika
Awaetetepakorawãrarãika

4.
Ie tee narawiãrioxaxa'ee
Narawiãrinarawiãrioxaxa'ee

Ie tee narawiãrioxaxa'ee
Ie wetawaxãrakyyxe
Rexãkariramoxowetee
Narawiãrioxaxa'e
Narawiãrinarawiãrioxaxa'ee

5.
Hejowrehojwore
Hejwore, hejwore
Hejworexeoparakakawi
Hejworexeoparakakawi

6.
Amõkwãrarorowamõ ewe
Parirãwaxãparairãwaxã
Parirãwaxãparairãwaxã

Araxapyykierakawetywyrigewe
Parirãwaxãparairãwaxã
Paranyka'ã pe opixikaweripe tee wã
Parirãwaxãparairãwaxã
Amõkwãrarorowamõ ewe
Parirãwaxãparairãwaxã
Parirãwaxãparairãwaxã

7.
Keree keree
Keree kereewie
Ane marapiãramõ

*Ã tâerepytãerepytã
Ane marapiãramõ
Ã tâerepytãerepytã*

*Akajnanowexipaerejxena ka
Akajnanowexipaerejxe na ka
Exe'egaweraareope
Enowakare'ymireramexe na ka*

8.
*Hiririaypa'ene weiriri
Hiririaypa'ene weiriri*

*Hiririiriri
Aypa'ene we
Neka'opataawerairiri
Hiriri ay pa'ene weiriri*

9.
*Ewaopirakygetãra
Wewyximara, wewyximararee*

*Eawaopirakygetãra re
Yapapemoo pe
Wetakwapetymirewyximara
Wewyximara, wewyximararee*

10.
*Xamororimororori
Examororii
Wyrã ramõxee
Wyrã ramõxee*

11.
*Eerewyrã, eerewyrã
Xamororimorori
Eerewyrã*

Na sequência, apresentamos os cantos do ritual *Marakayja*, os quais acontecem em quatro etapas. Por meio desses cantos, é que ocorre a passagem do rapaz para a fase adulta. Na primeira etapa, vêm os cantos *makaxi*; na segunda etapa, vêm os cantos *xawaromy*; na terceira etapa, vêm os cantos *marakãpara* e, na última etapa, vêm os cantos *marakã'yypa* que são mais longos.

MAKAXI

1.
Hoxexexee
Hoxexexee
Awaxejpa
Awaxejpaikaikawetywuri
Awaxejpaikakamuxawa
2.
Kamararikamarariri
Epirapirarikeeywyrarakamarariri
Ewokokatykamarariri
Taanetakykwekatykamarariri
3.
Erexoiwaerexoiwa
Erenakaxepi
Ietetenotaramotaxowinenee
Marakapaxigiarimotaxowinenee
4.
Hi'iehi'i'ie
Taanewetetyjmetaanewetetyjmeie
Aanewetetyjme
Aanexawo'rywaperexakaie
5.
Wa'iewa'ie
Oronawa'ieoronawa'ie
Erekakatokeexomi'awetywura
Hato kwarypypexerexemipymipyawetywura
6.
Aranonawaerenakaxepierenakaxepi
Aranonawaerenakaxepierenakaxepi
Marakapaxigiarikatywakaxapyk
E'ixanemiepenemieararonapypykamo
7.
Xakooxakooxarine
Xakooxakooxarine
Axetymywygiearakorie
Yopawytygaremyaawirepy
- 8.

Iroxeamynakaaxaranewi
Iroxeamynakaaxaranewi
Eparerakaweraxeorokoroywo
Tota'yrenaka'apeieparerakaweripe
Iepixaxapixaxaperare

9.
Hiroxexehiroxexe
Hiroxexehiroxexe
Arakoxininimopypykawe
Arakoxininimopypykawe
ErexerawiateewieexeewetywyriOkariwã

10.
Wenoka'emire to wenoka'emire
Anememyroyroramexenexerywyreta
O'ypepayroyroramexenexerywyreta
Akoxipiaka'a pe ka

11.
Horoadorowaxearaatepenowi
Axerawiarawixekoxy'igexerehe
iraakomanarypeiemyaawirepy

12
XakororoXakororonejnejne
XakororoXakororonejnejne
Ama'eapywa tete nereraanejnejne
Ã ieamakwaekwaemwetawaxaraikwajwanejnejne

13.
Hepytapepytaarewiyjrywa
Hajtajtarywahajtajtapepy
Ã pepytarewiyjrywa
Ama'eapywa tete nereraajrywa
awoxeyapaxyga tete nereraajrywa

14.
Ywapajeywapajeworone'ywapaje
Epaxeoxeoworoneywapaje
Marynamona'emaraowynamona'e
ywapajeworone'ywapaje.

15.
Hej ejejerejee
Xamararaxamararawe
Hajemakwaekwaemwetawaxaraikwajwa

16.
Akajerahorirawa

Awakajerahorirawa
Xerapearoxerawaxarara'e
Itapexewaka'apereywoywoawyjmeraka

17.

Hinawiaraxokare
Hinawiaraxokare
Erexerawirawiarakawo
Nawiarakawo

18.

Kwe ia aneteipararygawamo
Are remi'o'ypapaka ha xakoane
axe'iwenepararygawamo

19.

Haarirarexarirarerarirare
Haarirarexarirarexarixarirarexarirare

20.

Torirawaxatorirawaxa'e
Torirawaxatorirawaxae'e
Iryne'ymapakaanewetywyri
Marakapararetywa

21.

Toriratoriraxe
Toriraxe
Xerywyraxerepykinetoriraxe
Ajkatowaxerepykine
Ajtotepeimakekywari ramo ne he
Xerywyraxerepykinetoriraxe
Xekakoparaxerepykinetoriraxe
Ajtotepeimakekywariramo ne he

22.

Haixaxipapeneehi'ie
Aixa xipapeneehi'ie
Inynowaraxepeere'athi'ie
Xekakoparamoxeere'athi'ie
Ajtotepeimakekywari ne he hi'ie

23.

Maryryxa'e'e
Maryryxa'e'e
Apirogwekoxy'i
Ie kamorekweriapirogwekoxy'i

24.

Awã ia e'e

Awã ia e'e
Ãpirogwekoxy'i
Iekamorekweriãpirogwekoxy'i

Hooo.

XAWAROMY

1.

Herexowerexowere
Herexowehererexowe here
Apyawaxepe'inapekokaxemykweri
Wyrytywaaxepe'inapekokaxemykweriramo
Awaekakatonikaatykiwerekatewe

2.

Hi'ie'ie a'a
Hi'ie'ie a'a
Ema'ema'ewariramoxererekaxepe
Ekomanarorowariramoxererekaxepe ne Tywã
Exawaxikwaxigoowariramoxererekaxepe ne Tywã

3.

Toaritoaririheiapyawe
Toaririheiapyawe
Akaxymaxymaxepete'iararaixojwe
Apepykaykapyryge'yminoga wee
Helexana akaxymamiagy

4.

Xoaxixiaxoaxixia
Erekakatokeexemiariwetywyri
Ererekajxoweexemiariwetywyri ne xare'yma
Awaekakato aka wemiaramaxa'aka

5.

Wararexawarare
Wararexawarare
Ereraakatoxowetekwexepeironaga
Xenopyaewikexepeironaga

6.

Wianarirekawianarire
Awaxerawiaaawaxerawiarakawianarire

7.

Exokaikeaygarewima'e
Wararexawarare

8.

*Xawaraxawaraerenakaxepi
 Erekatotekeanejramo he
 Ikatoetenaxeoparaxeope
 ikatoetenaawowaraxeope
 Iraa xonokatopexanexapepykire*

9.

*Xawaronaxawaronaxeieha'a
 Axepexepe pane xoweteapyawiramoxepetekwe
 Awoxekatoetexerywyriawaropyarepyjnamo*

10.

*Marynamona'exekwaapa pe xepe
 Xekopywajwerigexeawywonakapy
 Aaraenaka'a pe xexemaxerewirepyy*

11.

*Anetororiwyrā
 Netororiwyrā
 Enogyapepanetororiwyrā
 Ewokoxerywyriyapepawete ramo inoganetorori*

12.

*Hiriwaririwa
 axema'eexanikexerywyrytywāketota'yrenaka'ape
 Hierawaxiwaxiwo
 hierawaxiwo, ierawaxiwaxiwo*

13.

*Axemaxixikawiaree
 Axemaxixikawiaree
 Axemaxixiywyraparaxerehe
 Axemaxixiakamaxywaxerehe
 Ywaparawapekawenoka'emiretaka'e*

14.

*Hooriaweoori
 Hooriaweooriawe
 Apakapakamaraxokaxanereexano*

15.

*Apekoparygaateewitewā
 Apekoparygaateewitewā
 Ewokoxerywyriapekoateewiwa*

16.

Xakoxarinexakoxarine

Axe'eginewyraxakoxarine
Hei'a'abei'a'a

17.

Hakawajwi
Awajwieperekaawakawajwi
Ereteejweraweraxomiekoxy
Weraxomiekoxy
Iererajwarerekawoweraxomie

18.

Xamatorixamatorixamatorira
Xamatorixamatorixamatorira
Iraekywenikaiero'ypimy
Iraekywenikaietetokomy
Iraaxanokatopexanexapepykawera

19.

Xamatoriraxamatoriraxamato rira
Xamatoriraxamatoriraxamato rira
Arekakatoexomi'apyapy
xanerakwykwekatoxe

20.

Xamatorixamatorixeexee
Axawerekaetepexarygiexeree
Xanypapiaka'apexekatyxemimaweripexeexee

21.

Nakwaawitemaryna
Nakwaawitemaryna
TorirawaxaTorirawaxanakwaawitemaryna
Hanakwaawitemaryna

22.

Pexeewixeo
Pexeewixeo
Ika xikatamyarima'e
Amynapyxapykaria
Epyyxikatamyarima'e
Exawaxixapykaria

23.

Xawaxika'emirexaware
Xawaxika'emirexaware
AnaxeowynamoeweTakwari
Erewawaxowi'itokoroowewe ramo
erewajewajewajehe

24.

Xaetymarynaxa
xaetymaryna
Xaaxaa

25.
Xepepexemoxawaronaxe
Axepepexemoxawaronaxe
Axe'iwekexomi'akearaka
Wetetyjmewekexomi'akearaka
Aneryne'ymapakareTarawe'ixemiweri
Axepepexemoxawaronaxe

MARAKĀPARA

1.
Hatoniparanyexerexaka
Hatoatoniparanyexerexaka
Emyemyka'aeparanyexerexaka

2.
Wyxawyxa'e
Wyxawyxa'e
Xawaxipe'iwyxawyxa'e

3.
Araronawaxikaxawaraxerehe
xawaraxerehe
Araronawāxikaxeree
Axemakererexowexawarogixerehe

4.
Hieieie
Hieieie
Yararonaxaaxa
Yaranoronarapytaperekawinerynaerexoka

5.
Hihihi
Hāhāhā
Ikatokatoteke aripe Koxy
Ewokoxerywriawaparexagato
Emamikikexanohe

6.
Axowiriririakajwera
Axowiriririakajwera
Amano pie akajarima'e
apokoywyraxaerekwawera
Xawaratywywriaxaerekwawera

7.

Wyrapererewyraperere
 Wyrapererewyraperere
 Arakerine wetopawyraperere
 A'ewexawootawoowexawoo

8.

Anikinikeanikinike
 Anikinikeanikinike
 Amano xanera'ytemanoro
 Emyemyka'a pe xe'exe'egarera

9.

Oteeteparakoriririri
 Heriririhemore
 Oteeteparakoriririri
 Heriririhemore
 Axemamytygaarakorawerora
 Hajeretyjmeawajemy pe
 Hajeretyjmeawajkyry pe

10.

Anaxepitowinemororokemoke
 xepitowinemororokee

11.

Arynaxapepexexe
 Mynaxapexepexe
 Ie rape xakarine he
 Kaxapepexexe

12.

Xepikawawaxowamiarareewe
 Xepikawawaxowa miara reewe
 Xeremiarareewe
 Wemiarareewe
 wemiarigereewe

13.

Yypatyypatyaweenakaamanarianari
 Yypatyypatyaweenakaamanarianari
 Aypatywarenamaxerawiarakariwahamararihamarari
 Namaxerawiarakariwahamararihamarari

14.

Xamararakwarararikajexokaikamo
 Xamaxamarikaexokaikamo
 Epawaewaenaywytyrigeixopeexokaikamoexokaikamo

Ywytyrigeixopeexokaikamoexokaikamo

Tooo

MARAKÁ'YYPÁ

1.

Hewixoperewixope
Hewixoperewixope
Ikaxowenera'yra ne xawe
Iexowe te taxoka ne rewixope

2.

Hirahorirawaxeexe
Hirahorirawaxeexe
Horirawaxeexe
Atawokwanynikewyrakexere he
Ie waxaexakarerateewiwa
Ie myxowiwyraiepoenowire

3.

Hamaxonaewieraka
Horirawaaraxamaxonaewierakahorirawa
Hamaxonaewierakaiypypexe
Ywyrapaxa'apekakapeneewetawaxara
Ikaxamaxa'apatatapeneewetawaxara

4.

Nikanikanikare
Amaxonaemanawoxepirem
Amaxomaxomaxomaxemanawoxepirem
Arakokapariaxapyywetywyryge we

5.

Haranikanika
Amamyto'onakaiewexywa'i
Wexywaawoxerewexywa'ige

6.

TojeteeneTojeteeneTojeteene
Taitojeteene
Haitojeteene
Akajweriramoxepeaxapyykwetywyri
Inynawariranoxepeaxapyykwetywyri
Waratoenaka'a pe wexapyykiretekwe

7.

Tojeteexiraraxe
Haitoteexiraraxe

Axanoxanogierakao'ypepa
Iero'ypepakwerigeaxanogie

8.

Xawarapexoka
Xawarapexoka
xiraraxe
Ikyxiwoewitakwarara'epa
Ikyxiwoewiopimynara'epa

9.

Axemaxixikawire are
Axemaxixikawire are
Ikyxiwoewitakwarara'e pa
Ikyxiwoewiopimynara'e pa

10.

Hanikenike
Anikenike
Amanotanera'ytemanoro
Emyemyrorotaperooka'axe'ex'e'egarera
Emyemyroeroewioka'apexe'ex'e'egarera

11.

Wetameramewetamerameexe
Ateeawakeiepoenowire
Aperooka'a pe iepyenowire
Aperooka'a pe wetakwapety mire

12.

Haxoweteierorire
Ikaxoweteierorire
Axewyrapaawaxeremipyyweritewa

13.

Harinewa
kariinewa
kariinewa
Axaexaenaxereekanine'i
Exewyrimowe'ynaxewerawexakiretekwe

14.

Kawawaxowirikoxyhaxaxa'e
Kawawaxowirikoxyhaxaxa'e
Axaexaenaxereekanine'i
Exewyrimowe'ynaxewerawexakiretekwe

15.

Ateekawieperekajxexawetajtotee
Kawi eperekajxexawetajtotee

Kawi eperekajxexawe
Axaexaexereekanine'i
Exewyrimowe'ynaxewerawexakiretekwe
Hooxaihooxaixai

16.

Hatee awake ierorire
Ie keawãkeierorire
Axaexaenaxereekanine'i
Exewyrimowe'ynaxewerawexakiretekwe

17.

Axowarariaxowararia
Axowarariaxowararia
Iraekywenaxeawywonakapy
Yaroo pypiareraxeyawaxarirewa

18.

Axowiririauxowiriri
Awoxejre'aaxowiriri
Iraekywenaxeawywonakapy
Anekereemanakapajewetawaxarie

19.

hiriariria
Xamaxa'akire
Anaxeywynamo ewe takwari
Inamotoaka'a pe xewerawexakirewa
Inamotoaka'a pe xeywaxarirewa

20.

Xamaxa'akirexarirage
Xamaxa'akirexarirage
Axanoxanogierakao'ypepa
Ie ro'ypepakweriaxanogie

21.

Wepariretamanakawexerawiaxa
Wexywapariretamanakawexerawiaxa
itapoxiwajaxemanakanakapy
Iararowajaxemanakanakapy
Anekereemanakapajewetawaxarie

22.

Kaxawikaxawirimoremore
Kaxawikaxawirimoremore
Inynawaripamimarynieapepy
Awaxokyre'ipamimarynieapepy
Apepypepykatonikamarynaapepykawamo

23.

Ayapapinixerehexe
Ayapapinixerehexe
Ayapapinixereheawekoxy'ixerawakixe'arawaje
Awekoxy'ixerawakixe'arawaje

24.

Aneryne'ymaararokaja
Ararokararokaja
Aneryne'ymaararokajarowi
Aneowaowateewierakaxexaregiwe

25.

Axepykireixepe'axaxawi
Axepykireixepe'axaxawi
Axepe'axeaxawi
Arakopywyrimoaraywo
Wexewyrimo we araywotekwe

26.

Pyjpyjnamoweiro ramo
Pyjpyjnamoweiro ramo
Axe'exeginamo'ie'ynara
Axe'exegtepakwa'ie'ynara
Ikaxoweiepyramoaramaxomaiwire

27.

Hajxaginetajxagine
Hajxagineawajarowi
Epyepyexomi'aimameopyramoxe

28.

E'ixaripewixa'e
Ekei ikoj'ipaka ne peke'i'i
Epyepyexomi'aimameopyramoxe

Tootoooo

Após ocorrer as quatro etapas de *Marakãyyja*, se realiza também o ritual *Marakao*, dos quais trago os cantos abaixo:

MARAKAO

1.

Ywaxajweywxajwe

Ywaxaxajwey waxaxajwe
Ikopetygaiereraxariwe
Iemamarymarygaiereraxariwe

2.
Hoxexexee
hoxexexee;
Xakorinawie
xakoranawii.

3.
Hãhiahajhãhiahaj
Xomawiwekenexomawiweke
Hãhiahaj
Marakaiotowihãhiahaj

4.
Ie'ehã'ã
Aretepeerexãwã
Areparanykatoka'ãpa
Xakãwaeka'ema

5.
Kamikaminaria
Kaminariaxahaaj
Kaminariaxahaa;
Wyrãxomakokoxe, xomakokoxe
Xahaaj, xomakokoxexahaaj;

6.
Imarakãhãhãhãhi
Imarakãhãhãhãhi
Imarakãnikanexawari
Imarakãnikanexawari
Irikanexawari;
Okarikanexawari.

7.
Hekooxãretetehekooxã
Retetehekooxã
Retetehekoxã
retetee
ã ikaxerywuri
ãmarywara,ãnapari

8.
Hetetenexawari;
Hetetenexawarixahaajhaj;
Haarariahaahaajhaaj.

9.

Minõxe'iminõxe'i
Minõxehã, minõxehã
Imarakãnikawyrã
Minõxehã, mino xehã

10.

Warinewarine
Erekaxanõ

11.

Hehexawaroni
Hehexawaroni
Xawaronirexakire
exawaroni
xawaronirexakire
hehexawaroni

12.

Omarinekanawiri
Amorinekanawiri
Amorinekanawiri
Omarinekanawirixahaj
Ekewekewekewene
Le we ne hãhiahaj

13.

Araripirãkãwaxowihahaj
Araripirãkãwaxowihahaj
Ã ipirãkãwaxowi
Ã ipirãkãwaxowi
Hehehãhã
Iretowãkairerowãka.
Hirinehirinehahaj
Ã irinekawanori, ã irinekawanori

14.

Opipipi
Pipi marakaxã
Pipi marakaxã
Xero 'ykatorawera
Erexokãmarakaxã
Erexokãmarakaxã
E'ixawãrawe
Erexokãmarakaxã

15.

Awoxemarakãixope
Ikatomarakãixope
Minominoxewe, minominoxewe

Arakatoxowe hi hãhã
I'awoxemarakãixope

16.
Hehehehãka 'iawaxigi
Hãhãhãhãka 'iawaxigi
Ka 'iawaxigi, ka 'iawaxigi
Ka 'iawaxigi, ka 'iawaxigi

17.
Xaweexawee
xawexawe
ã ipirãpew, ã axawewyra
ã ipirãpewaxawexawe

18.
Miroomiroo
Tarywahe
Mirootarywahe,
Mirootarywahe

19.
Ieorinexerepykineorine
Awaxokyry 'iapaka
Xerepynekwerine

20.
Marakãkawajahe, kawãjahe
Marakãkawaja he, kawãja he
Kawajahekawãjahe
Kawajahekawãjahe

21.
Maraakakawajahekawajahe
Maraaka kawajahekawajahe
Awaxi 'ikyryniwetatywerapenope
Kawinorikawãjape

22.
Ããiekewene
Ããiekewene
Apoxowikewene
Hoohojhoojoj
Iriwaxiwyrã
Hoojoj

23.
Kamaxirikamaxirikamaxiri
Kamaxirikaa
Oxaxapatãra, oxaxapãtyraree

24.
Kamaxirikaxekamaxirikaxe
Kamaxiri
Kamaxiri
Kamaxirikaxexee

25.
Hiiramõxe
Ramõxe, ramõxe
Hiiramõxe
Ramõxe, ramõxe
Irawareymãwa
Irawareymãwaxee

26.
Heheheexawari
Hãhãhãaxawari
Heheheexawari
Hãhãhãaxawari.
Tãrapywanykatoxoweke
Tãrapywanyka

27.
Iemayrõwo
Iemayrãwo
Oxaxapatãra, oxaxapatãrare;
Oxaxapatãrare

28.
Ierayrõwo
Ierayrãwo
Exakapewyttaroko'ãaxe

29.
Tiretirekanãtiretire
Teretirekanãtiretire

30.
Atãypyramo
Ataypyramõ
Exakapewyttaroko'ãaxe.

Hooohooo!

Complementando nosso ciclo ritual, apresento os cantos que fazem parte do ritual *Kawiepynãwa*, os quais também são cantados para iniciar ritual *Ka'o*. O ritual

Kawaepexynãwa também tem vários cantos, mas trazemos aqui, os que conseguimos registrar.

KAWIEPEXYNÃWA

1.
Mypawyrãreymãwa
Ityniwyrã
he'ee'ehe'ee'e
mypawyrãreymãwa
ityniwyrã
irewopewopekawierepexyn
ãrarypieka'ãpe
ka kawierepexyga

2.
Axekãxekãxekawi
Wepexynamõra'e, heee'e'e'e
Kawiãrakawiãrakawiãrare
Kawiãrakawiãrakawiãrare
Arirawajahe'e'ee
irewopewopekawierepexyn
ãrarypieka'ãpe
ka kawierepexyga

3.
Emypa'ekawie
Xaneremiepexyna
Erapywanykwyrãhee'ee
Erapywanykwyrãhee'ee
Mypãwyrã
Reymãwaityniwyrã
irewopewopekawierepexyn
ãrarypiaka'ãpe
ka kawierepexyga

4.
Emypa'ekawie
Xaneremiepexyna
Akerekeke
Akerekeke
Emypa'ekawie
Xaneremiepexyna
irewopewopekawierepexyn

ārarypiaka'āpe
ka kawierepexyga

5.
Wiririxowaajxag
Wexataheehee'e'e'e
Taã ne iekawāramōhee'ee
Tãã ne iekawāramōhee
Kwekatywyrã
Kawirexãka, kawirexãka
Kawirexãkaitori
irewopewopekawierepexyn
ārarypiaka'āpe
ka kawierepexyga

6.
Iepexynãwape ,kawierepexyna
Iepexynãwapekawierepexyna
Aria 'e, aria 'ee, iepexynãwape
Kawierepexyna
Aria 'e, aria 'ee, iepexynãwape
Kawierepexyna
irewopewopekawierepexyn
ārarypiaka'āpe
ka kawierepexyga

7.
Kawirexãka, kawirexãka
Itorira'e
Kawirexãka, kawirexãka
Itorira'e
He'ejwyrãhe'ej
irewopewopekawierepexyn
ārarypiaka'āpe
ka kawierepexyga

A seguir, trazemos os cantos do ritual *Kawiypyparakãwa*, que vêm para finalizar o ritual *Ka'o*. Esse ritual é composto por 12 cantos, acompanhados com *Ywyrapãraramoro*.

KAWIYPYPARAKAWA

1.
Tarawywi ne Tarawywi ne ie
Hawe koxy'i, weka'ore

Tarawyrawywi ne iewekoxy'i ne
Weka 'opatarire

2.

Kamooriri,
kamooriririri
Hāparejpa
I'awoxewoxenaamōwārarājpa
I'awoxewoxenaamowārarājpa
Amo wārarājpakorawararājpariri.

3.

Kaxoweweeteparamari are
Kaxoweweeteparamari are
HetereKaxoweweeteparamari are
Haparamari, paramari are
Haparamari, paramari are Hetere
Kaxoweweeteparamari are
Paramariareete re
Kaxoweweeteparamari are

4.

Amokwāraro, roamōewe
Parirāwaxa, parirawaxā
Parirāwaxa, parirawaxā
Araxapyykie rakawetywyrigewe
Parirāwaxa, parirawaxā
Paranyka 'āpeopixikaweripeteewā
Parirāwaxā, parirāwaxāa

5.

Hejwore, hejwore
Hejwore, hejwore
Hejwore, xeoparakakawi

6.

Xakere, xakereree
Xakere, xakereree
Xakere, xakereree
Araapāje, wexywakanine, wepytokawokāa
Xakere, xakere re.
Xakere, xakereree
Araapaje, wexywakanine, wepytokawokāa
Xakere, xakere re.
Xakere, xakereree

7.

Pipii, pipi
Pipi, xowe
Wiapereka, kawiapereka

*Hãjpipipypexowe
kawipereka
Hãjpipipypexowe
awaetepareymãwa*

8.
*Xero 'ywa we
Xero 'ywa we
Xero 'ywa we
Ipepa 'yapynaxero 'ywa we
Ipepa 'yapynaxero 'ywa we
Wyrakera re werekaramõ, xero 'ywa we.*

9.
*Wyra xera 'ewerorire
Wyra xera 'ẽwerorire
O'ywaramexenaxetotyraamain
O'ywaramexenaxetotyraamain
A'epeiraãwowetenakawerorire.*

10.
*Hiraira, hirairaie
Xeywyrapãrimoanejranõ he.*

11.
*Wemoroxãxexe
Taka 'o tee xowerakaiere'ã.*

12.
*Wemoroxãxexe
Wemoroxãxe
xemoroxãxexe.*

Portanto, são esses cantos que trazemos neste trabalho para que os alunos e alunas, professores e professora, comunidade e demais pessoas interessadas tenham acesso à riqueza cultural e linguística do nosso povo. É preciso que os cantos sejam valorizados pelas nossas gerações atuais, tanto no ambiente escolar, quanto na comunidade, ou seja, visto como meio de conexão com os nossos ancestrais.

4.5 Magnitude dos cantos rituais, sob o olhar dos meus alunos e alunas

Neste tópico, quero fazer minhas reflexões, a partir do olhar dos meus alunos e alunas sobre os cantos rituais do nosso povo. Conforme foi ocorrendo a troca de idéias na sala de aula, elencamos vários pontos importantes para valorização dos cantos rituais, seja no

espaço escolar, seja na comunidade. A partir desses momentos de trabalho com os estudantes, nos reconectamos com a magnitude da nossa ancestralidade, através do tema de nossa prática pedagógica, na qual tratamos desses saberes tradicionais e de seus significados para o nosso povo.

Quando trazemos assuntos ligados ao nosso mundo cultural para a sala de aula, os compreendemos como tema de nossa reconexão com os saberes dos nossos ancestrais. Por meio da reflexão compartilhada com meus alunos e minhas alunas, reconheço, também, a importância do papel da educação escolar indígena na comunidade, que considero indispensável para o fortalecimento da cultura e da língua.

A nossa educação escolar indígena tem currículo próprio, que considera o espaço de ensino e aprendizagem do jeito que o nosso povo deseja para o bom funcionamento da educação tradicional. É importante comentar que a escola se instalou em nosso meio, a partir das várias reuniões feitas pela nossa comunidade para que ela funcionasse, conforme a realidade do nosso povo *Apyãwa*. Por isso, os professores e professoras sempre elaboram os planejamentos de suas práticas pedagógicas, relacionados aos movimentos de vida nas aldeias do nosso povo *Apyãwa*.

E quanto aos cantos rituais, quero deixar claro que eles são uma das bases principais do nosso currículo escolar. À medida que os rituais são praticados pela comunidade, os professores e professoras deixam as salas de aula, pois, tanto eles(as) quanto os alunos e alunas precisam acompanhar e participar dos momentos culturais do nosso povo. Posteriormente, de acordo com o que está estabelecido no currículo educacional escolar, os professores e professoras farão o replanejamento de suas aulas para sistematizar o que estava sendo praticado culturalmente. Como exemplo disso, na figura abaixo, temos uma atividade feita pela minha aluna de 8º ano do ensino fundamental da sala anexa *Myryxitãwa* sobre o ritual *Axywewoja* (Aruanã).

Figura 35: Atividade sobre o ritual *Axywewoja*

Fonte: Micaele Koxamaxowoo Tapirapé, 2024.

Com esta concepção da educação escolar *Apyãwa*, os cantos rituais são valorizados, a partir das práticas pedagógicas dos professores, tanto na escrita, quanto na oralidade. Sempre levamos em consideração as práticas dos cantos rituais no âmbito escolar, para conscientizar os estudantes sobre a necessidade de fortalecimento da nossa língua materna, pois, a oralidade e a escrita são riquezas vitais em contexto linguístico, pois uma sustenta a outra. Vale recordar um exemplo neste contexto em que, há alguns anos, dois jovens *Apyãwa* aprenderam os cantos do ritual *Marakayja*, por meio da oralidade e da escrita. A situação era crítica há 20 anos, uma vez que o povo passava por necessidade de ter mais especialistas para que este ritual não se esquecesse. A memorização dos cantos pelos dois jovens foi a partir dos seguintes processos de aquisição: Reginaldo Tapirapé, que é o meu irmão, memorizou os cantos desse ritual com ajuda da escrita, a partir das gravações feitas em fita cassete. Quando Xeramõja Xako'iapari cantava as músicas, ele acompanhava bem pertinho durante o ritual para escutar os cantos e gravar no gravador simultaneamente. Posteriormente, a partir do gravador, ele transcrevia as letras dos cantos no caderno para memorizá-los, inclusive, durante o processo de sua aquisição, ele ainda fazia correções, juntamente com Xeramõja para conferir algumas transcrições das músicas que ele escrevia. Assim, ele foi memorizando os cantos, por meio da escrita escolarizada que adotamos desde a década de 1970.

Paxeapãra Tapirapé também teve seu próprio processo de aquisição para memorizar os cantos do ritual *Marakayja*, ou seja, ele conseguiu memorizar todas as letras das músicas

sem promover suas transcrições, uma vez que ele não teve conhecimento sobre a escrita. Ele utilizou apenas o gravador durante o processo, na qual ele escutava os cantos entoados pelo Xeramôja Xako'iapari. Inclusive, em certos momentos, ele convivia com *Xeramôja* para aprofundar sua aquisição no processo da memorização dos cantos *Marakayja*.

Quero destacar que o senhor Paxeapãra conseguiu memorizar os cantos, sem transcrever as letras das músicas, foi só de memória mesmo, o que os nossos ancestrais sempre faziam para se tornar líder cerimonial. Portanto, a escrita foi de extrema importância durante o processo da memorização dos cantos, além da oralidade.

À medida em que vamos discutindo ou rememorando sobre o contexto cultural do nosso povo, precisamos compreender que os cantos rituais são existências e resistências da nossa língua, ou seja, são corpos da língua. Na sequência, vamos nos interagir com as memórias vitais dos cantos rituais, que são indispensáveis para um objeto de estudo nos espaços escolares do nosso povo.

Os cantos rituais são uma das principais riquezas do nosso povo, como já disse anteriormente, é um meio muito importante para a preservação das memórias de nossa comunidade. Esse conhecimento representa, não somente a nossa riqueza cultural, mas também, uma forte socialização entre nosso povo. Com esta sabedoria, mantemos conexão com a nossa ancestralidade, com a natureza e apreciamos a nossa língua. Como dito inicialmente, os cantos rituais trazem, em seu contexto, significados culturais, como: dança, pintura, alegria, uso de adornos, artefato, caçada e pescaria coletiva, alimento, informação, conexão com a natureza e com nossos entes queridos falecidos. Sem esse conhecimento, nós seríamos um povo sem cultura e não seria capaz de manter conexões com o universo da natureza.

Com esta sabedoria sobre os cantos rituais, mantemos a diversidade cultural e a riqueza da língua do nosso povo. Quando se realizam os rituais, ficamos em momento de alegria e em plena conexão com o mundo cosmológico, uma vez que, a partir dessa grandeza milenar, interagimos com os *Axyga* (espíritos) para harmonizar nosso povo. Koria Valdivane Tapirapé explica muito bem sobre o ritual *Iraxao*:

A festa *Iraxao* para o povo *Apyãwa* é para alegrar a população juntamente com os espíritos, é a pacificação dos espíritos durante as festas, os espíritos cantam, dançam, pintam seus corpos e festejam, assim como nós, por isso, são oferecidas muitas comidas para os espíritos (Tapirapé, 2020, p. 90).

Quando os cantos rituais estão em pleno movimento na comunidade, os *Axyga* (espíritos) interagem para festejar conosco, trazendo em suas oferendas, boas condições de saúde para que o nosso povo viva com mais qualidade de vida. Portanto, a prática dos cantos rituais é primordial em nosso contexto epistemológico, para manter o nosso povo em plena harmonia. Conforme Koria Valdivane Tapirapé,

No contexto Apyãwa sobre essa oferenda, trata-se de uma forma de se prevenir, cuidar das coisas ruins e das doenças pela proteção dos espíritos. A partir do momento que o povo *Apyãwa* permanece sem realizar os rituais, os *axyga* (espíritos) sinalizam para que os cantos rituais acontecessem. Essas sinalizações cosmológicas ocorrem com seguintes situações. O povo Apyãwa pode sofrer algumas situações malignos provocadas pelos *axyga* (espíritos), uma vez que as doenças, como dor de barriga, diarreia, vômitos, resfriados e vice-versa, se alastram nas comunidades afetando a maioria da população (Tapirapé, 2020, p.85 e 86).

As pessoas mais vulneráveis da comunidade, como as crianças e idosos são aquelas que sofrem essas situações causadas pelos *Axyga* (espíritos). Contudo, é importante frisar que os líderes cerimoniais também podem sofrer essa situação com mais gravidade ou até ser fatal, uma vez que os espíritos dos rituais vivem com eles, acompanhando seus movimentos de vida. Muitos líderes cerimoniais já sofreram situações gravíssimas causadas pelos *Axyga* (espíritos), como picada de cobras, de arraias, acidentes no trabalho e outras situações delicadas.

Reporto-me que no contexto do nosso ritual, existem os espíritos perigosos, pelos quais mantemos maior respeito, ao tratá-los ou cuidá-los. E esses espíritos vivem, especialmente, com os líderes cerimoniais para festejá-los. Por isso, essas pessoas correm mais risco de serem atingidas pelos *Axyga*.

A partir desta realidade, também alimentamos nossos parentes falecidos, pois eles(as) vivem no meio da gente em todos os momentos e espaços que vivenciamos. A fartura de alimentos, durante os cantos rituais, é a oferenda para nossos entes queridos falecidos, além de oferenda para os espíritos dos rituais. Com essas oferendas, os *Axyga* (espíritos) se sentem mais felizes e agradecem ao povo pelo tratamento afetivo, por meio dos cantos rituais. E em troca, retribui ao povo, boa qualidade de vida, boa saúde, com longo tempo sem adoecer nenhum membro do nosso povo. Portanto, os cantos rituais têm poderes muito fortes para a harmonia do nosso povo. Esta sabedoria tem uma relação muito forte com o consumo de alimentos, durante os cantos rituais, uma vez que os *Xane'yxyga* (nossos espíritos) como pessoas invisíveis interagem com a gente para comer juntos.

Através dos cantos rituais, os nossos entes queridos falecidos (familiares) nos visitam para festejar e se alimentar juntos. Por isso, que na cultura *Apyãwa*, os cantos não significam apenas festejar e, sim, interagir também com os seres espirituais. Em relação a isso, Koria Valdivane Tapirapé afirma, em sua dissertação de mestrado, que:

Na concepção *Apyãwa*, há alimentos que são dos próprios Espíritos, pois, quando comemos os alimentos que pertencem aos Espíritos, eles marcam as suas presenças para comer junto com a gente. Os Espíritos sabem que são os seus alimentos prediletos, os seus alimentos específicos, neste sentido estão presentes na medida em que se consome os seus alimentos especiais. Os sábios afirmam que estes alimentos são *xane'ygaremi'oete* (o alimento principal do nosso Espírito). Enfatiza-se ainda que *xane'ygaity'atakawo* (o nosso Espírito fica com fome), pois, é sempre importante fazer a oferenda para *Axyga* (Espírito), digamos que os homens nunca podem ficar sem *Xepaanogãwa*, é o nome de ritual que fornece os alimentos para *Axyga*, é a pacificação dos *Xane'yga* (nossos Espíritos) (Tapirapé, 2020, p.107).

Vale recordar que nos cantos rituais estão guardadas diversas epitemologias *Apyãwa*, sendo uma delas, a *Marakayja* (Festa do rapaz), rito de passagem da vida masculina para a fase adulta. A imagem abaixo é de um rito de passagem, realizado em 2023.

Figura 36: Rito de passagem *Marakayja*



Fonte: Mauricio Waraxowoo'i Tapirapé, 2023

Sem esse ritual de passagem de vida, não podemos preparar o corpo musculino de forma resistente para sustentar a família, que possa constituir futuramente. Com a prática desse ritual, os corpos dos jovens (masculino) *Apyãwa* ficam amadurecidos, fortes, prontinhos para resistir aos pesos de qualquer tipo de atividade. Por isso, depois de realizar seus rituais de passagem, os jovens podem se casar também, pois estão preparados para as grandes

responsabilidades da vida, além de comer certos alimentos, em especial, carne de aves. Na fase de criança, até para os adolescentes não é permitido consumir carne de aves, uma vez que ela pode causar impacto muito grande nas pessoas, como deficiência física, por exemplo, pois o corpo da criança e do adolescente ainda é frágil para esses alimentos. É por isso, que os cantos rituais de passagem para a vida masculina são fundamentais para a consolidação do corpo do jovem *Apyãwa*. Podemos conferir isso no trabalho de Koria Valdivane Tapirapé:

Para ser Awa'yaoAxeakygetãxima'e (o rapaz que utiliza o cocar grande de pena vermelha de arara), o rapaz deve observar os tabus alimentares, especialmente, não se consome a carne de aves, alonga o cabelo (axema'awoko), aumenta o furo do lábio (axemaemekwarywyj) para o uso de tembetá de quartzo (temekwãra) e aumenta o furo da orelha (axemanamikwarywyj) para o uso de brinco (namikwareã). É a última fase de iniciação na vida para os homens, onde se permite o consumo dos mesmos alimentos consumidos pelos mais idosos, eu diria, as pessoas que passaram por esse ritual. Na concepção Apyãwa, o corpo do rapaz fica mais maduro para qualquer tipo de alimentação, incluindo os que são proibidas na infância e é considerado homem de verdade. Para isso, o rapaz enfrenta o ritual Marakayja, havendo as danças em quatro blocos, que são: Xawaromy, Makaxi, Marakapãra e Maraka'yypa durante o dia todo. A noite há mais ritual ka'o (Tapirapé, 2020, p. 78).

Vale afirmar que os cantos rituais se compreendem como as narrativas orais do nosso povo, pois através deles, conhecemos várias partes da história dos nossos ancestrais. Eles trazem as informações do passado para o presente, sobre os fatos ocorridos com o nosso povo. Digamos que os cantos rituais mantem as memórias vivas, por narrar nossas histórias, a partir dos seus momentos de realização. Neles vivemos o histórico de contato com outros povos, momentos de interação e conflitos, uma vez que o nosso povo manteve contato com duas etnias: Karajá e Kayapó, pertencentes ao tronco linguístico Macro-Jê. Todos esses momentos históricos estão guardados na memória dos nossos cantos rituais, além dos momentos causados pelo nosso povo entre si. Entretanto, para termos os cantos rituais em plena vitalidade, precisamos compreender a importância da *Takãra*, a nossa casa cerimonial. Sem a *Takãra*, não há outra possibilidade para realizar as práticas dos nossos rituais, para apreciarmos as danças, cantorias, pinturas e outros elementos importantes, como anteriormente, já bem destacado pelo autor Nivaldo Korira'i Tapirapé (2022), na página 91 deste trabalho. Portanto, a *Takãra* é a base vital para todos os cantos rituais do nosso povo. Assim sendo, a *Takãra*, necessariamente, se instala no centro da aldeia para realizar todos os rituais do nosso povo. A *Takãra* é a única casa que ainda se constroi no contexto atual, de forma tradicional, como está apresentada na figura abaixo:

Figura 37: *Takãra* (Casa Cerimonial *Apyãwa*)



Fonte: Klebson Awararawoo'i Tapirapé, 2023

O pátio da *Takãra* é um espaço essencial para os *Apyãwa*, na qual se pratica a maior parte de todos os rituais. A partir dessa percepção, considero que a *Takãra* é a memória viva dos nossos cantos rituais, pois nela estão associados os embasamentos das epistemologias do nosso povo *Apyãwa*.

Um dos detalhes muito importante também, é que não há cantos rituais que se realizem sem usos de pinturas corporais. Quando acontecem os rituais na comunidade, é o momento de utilizar diversas pinturas corporais *Apyãwa*. Assim, validamos e repassamos os conhecimentos sobre os usos das nossas pinturas de geração para geração.

Destaco que em nossa cultura, as pinturas corporais não se aplicam de qualquer maneira, pois existem pinturas específicas para as crianças, para os jovens, para os adultos e para os idosos(as). Inclusive, existem pinturas, exclusivamente, para homens e para mulheres. Referendado pela professora e pesquisadora Makato Tapirapé, concordamos com ela, ao dizer que:

Cada pintura tem uma origem e tem seu uso adequado aos gêneros e faixas etárias das pessoas *Apyãwa*. O meu interesse ao realizar esta pesquisa é porque percebo que há várias pessoas que sabem realizar as pinturas corporais, mas não conhecem a origem e o uso das pinturas que são apropriados conforme a idade ou o gênero das pessoas (Tapirapé, 2024, p.82).

As pinturas corporais são feitas pelos homens e pelas mulheres, e surgiram de vários seres da natureza. Existem pinturas dos peixes, dos animais, dos pássaros e passarinhos, dos

insetos e dos répteis. Essas pinturas se originaram do nosso maior conhecimento, a partir das cosmovisões do nosso povo *Apyãwa*. Os *paxê* (xamãs) eram os personagens principais em compartilhar as pinturas para o nosso povo, as quais buscavam, por meio de suas visões cosmológicas. Durante os cantos rituais, esses elementos de nossos saberes são praticados e ficam fortalecidos, preservados.

Abaixo, trago algumas imagens de pinturas corporais, feitas pela minha esposa Carmen Inamoxigi Tapirapé: pintura corporal da moça (*xexooxemoonãwa*-pintura do peixe piroasca/pirarucu) e do menino (*araxãxemoonãwa*, *taxywanaka* - pintura da representação do grupo *Araxã*).

Figura 38: Pinturas corporais *Apyãwa*



Fonte: Klebson Awararawoo'i Tapirapé, 2023

À medida que os cantos rituais são realizados, a comunidade inteira utiliza os adornos, especialmente, os jovens, para festejar. Os adornos que usamos durante os rituais têm as seguintes designações: *tamakorã*, *akygetãra*, *xywaypyaramoro*, *tamakorã'amapira*, *ma'yra*, *ma'yranemaja*, *kywexo*, *paapy*, *namikwareã*, *arãrapiwaãwa*, entre outros. Utilizamos esses materiais, de acordo com a faixa etária de vida de cada pessoa, ou seja, existem materiais que são necessariamente utilizados apenas pelas crianças. Do mesmo modo, acontece para os jovens, para os adultos e para os anciãos e anciãs.

Figura 39: Adornos. *Apyãwa*: *akygetãra*, *xywaypyo*, *inimaxigoo*, *paapy*, *kywexo*, *awai*, *tamakorã* (*ywawãra* e *myxo 'y*)



Fonte: Klebson Awararawoo'i Tapirapé, 2024

A maior parte dos adornos é recomendada para os jovens e para as crianças, durante os rituais. Mas é preciso compreender que há vários adornos somente para usos específicos femininos, pois são materiais para simbolizar *koxamoko* (moças) e *kotataĩ* (criança feminina), como também, existem para simbolizar os jovens do sexo masculino, os quais somente *awa'yao* (rapaz) e *konomĩ* (infantil masculino) podem utilizá-los.

Não posso deixar de destacar que existem os adornos confeccionados somente pelas mulheres, por sua vez, os homens também possuem suas atividades de confeccionar os adornos para utilizar nos rituais. Desta forma, ainda mantemos esses conhecimentos nos tempos atuais, afinal de contas, os cantos rituais são os elementos vitais para nossa língua, uma vez que ela é produzida, a partir das nossas práticas sociais. E, a partir do momento, que os cantos rituais são envolvidos pela comunidade, a nossa língua também se fortalece em pleno movimento social do nosso povo, mantendo-se viva e valorizada, tanto no espaço escolar, quanto fora dele. Desse modo, para nós, os cantos rituais são aspectos patrimoniais riquíssimos para resguardar nossa língua materna, assim, não há injustiça também em considerar os cantos rituais como nossos campos epistêmicos, porque há vários saberes *Apyãwa* conectados a eles.

Os cantos rituais designam as marcas identárias do nosso povo. E, como já mencionei anteriormente, os cantos rituais são as narrativas orais da nossa comunidade, pois trazem as informações para o presente sobre os momentos bons e ruins das histórias vividas pelo nosso povo no passado. Existem muitas palavras antigas nos cantos rituais que são

incompreensíveis pelas gerações atuais e, muitas vezes, até os nossos anciãos não conseguem explicá-las. Isso é um dos fatos que cabe na minha observação, por meio desta pesquisa, refletindo a importância de compreender as palavras da nossa língua que subsistem nos cantos rituais.

Quando os cantos rituais estão em movimento em nossos territórios, a nossa língua permanece viva e em pleno funcionamento entre nós. Mas quando um dos nossos rituais desaparecer ou for extinto, resultará no empobrecimento da nossa língua, pois várias palavras também cairão em desuso. Isso é fato na comunidade, pois já perdemos muitos cantos rituais e não conseguimos mais recuperá-los, porque não há mais especialistas em nosso meio fisicamente. Algumas partes desses rituais estão presentes apenas na memória de alguns dos nossos anciãos, por isso, é muito difícil pôr em prática para revivê-los.

Vale recordar, inclusive, que existem alguns cantos rituais à beira da extinção, os quais quase não são mais praticados no seu determinado tempo, por causa da ausência dos especialistas, no local das nossas práticas culturais, pois há pouquíssimas pessoas que dominam seus conhecimentos em nosso contexto atual.

Nós, professores(as), enquanto pesquisadores(as) dos nossos conhecimentos, precisamos acompanhar a situação dos nossos cantos rituais, conscientizar nosso povo, por meio das discussões e reflexões, para manter vivos os conhecimentos dos cantos rituais que, certamente, são a riqueza da nossa língua e cultura. Assim podemos encontrar os caminhos de revivência dos nossos cantos rituais que englobam vários saberes milenares do nosso povo.

Compreendo que os cantos rituais são a resistência vital da nossa língua, por isso, que é extremamente relevante o reconhecimento desses saberes pelo nosso povo. E se não agirmos com consciência, de fato, para estas questões, esses conhecimentos caminharão para o esquecimento, que resultará na perda de grande parte da riqueza de nossa língua.

Tal riqueza está nas composições dos cantos rituais que retratam, geralmente, os momentos do dia a dia, vividos pelo nosso povo, ou seja, momentos de pescaria, caçada, alimentação, e até de lutas. Nos momentos dos rituais, não aprendemos apenas as danças e os cantos do nosso povo, vai muito mais além, pois aperfeiçoamos a nossa língua e compreendemos mais sobre a nossa história vivida no passado. E no espaço escolar não pode ser diferente do que aprendemos organicamente, para que esses conhecimentos sejam vividos pelo nosso povo. Eu declaro que os cantos rituais são sempre repletos de sabedoria para enriquecer a nossa cultura, a nossa história e a nossa língua.

Estas informações valiosas sobre os cantos rituais são fundamentais para nossa comunidade e o contexto da educação escolar *Apyãwa*. Sabemos que a educação escolar indígena desempenha um papel muito importante em nossa sociedade *Apyãwa*, pois adiciona novos conhecimentos e empodera a nossa política de valorização cultural e linguística, diante do contexto atual do nosso país.

Levando em consideração essas questões, em nossa matriz curricular, mantemos as ações pedagógicas voltadas para a formação dos nossos jovens, que serão os protetores dos nossos saberes ancestrais. É com essa intencionalidade que a escola foi estabelecida na comunidade, ou seja, para beneficiar e construir uma política inovadora na valorização das práticas culturais e valorização e fortalecimento de nossa língua. A escola colabora ativamente para garantir o futuro dos saberes do nosso povo, pois a política da nossa educação escolar orienta as práticas pedagógicas dos professores e professoras, para não fugir de nossa realidade, sempre fortalecendo as práticas orais e de escrita, sobre os cantos rituais.

Quero destacar que é desta forma que ministramos as aulas e mantemos nossas práticas pedagógicas, pois compreendemos que a escola nunca pode estar desvinculada da realidade do povo. É importante que ela esteja envolvida e acompanhe o movimento da comunidade para que os saberes culturais e a língua não percam seus valores, conforme previsto no currículo escolar.

4.6 Durante o processo nasce o produto educacional

Aqui neste tópico, descrevo o processo que resultou no meu produto educacional, o qual se concretizou na elaboração de um livro de cantos do *Xakowi* que faz parte do ritual *Axywewoja*. Quero dizer que este produto educacional se desenvolveu, a partir da colaboração dos anciãos(ãs) e alunos(as) da sala *Myryxitãwa*, anexa da Escola Estadual Indígena *Tapi'itãwa*.

Meu percurso didático-pedagógico teve início com as entrevistas realizadas com anciãose uma anciã, momento em que dialogamos sobre os nossos rituais. Para que esse trabalho, exigido pelo programa de pós-graduação, fosse desenvolvido durante o meu momento de Mestrado, tive uma boa interação com os entrevistados. Durante as entrevistas, sobre a dissertação, também, aproveitamos para conversar, especificamente, sobre o *Xakowi*, o qual resultou em informações fundamentais para a elaboração do meu produto educacional, baseado no processo de ensino e aprendizagem da nossa educação escolar *Apyãwa*.

Como eu frisei no capítulo 4, páginas 85, 86, 87 e 88, num primeiro momento, realizei a pesquisa e a entrevista com o senhor Korako Tapirapé, no dia 12 de março 2024. No segundo momento, conversei com o senhor Orope'i Tapirapé, no dia 13 de junho de 2024, ocasião, também, em que busquei informações para desenvolver este trabalho. Seguindo a minha pesquisa, no dia 14 de setembro, dialoguei com o senhor Xakareo'i Tapirapé, sobre o ritual *Xakowi*, outro momento de interação riquíssimo para o meu trabalho.

Por último, realizei minha pesquisa com meus pais, que contribuíram muitíssimo para que este trabalho fosse desenvolvido, e resultasse num bom usufruto em ambiente da nossa educação escolar indígena.

Por sua vez, os alunos e alunas colaboraram na parte da descrição dos 12 cantos do ritual *Xakowi*. Sabemos que há vários cantos que fazem parte do ritual *Xakowi* e não há limite para cantá-los, pois quando o ritual está em pleno movimento, eles resurgem na memória do nosso povo.

É importante dizer, também, que os novos cantos do *Xakowi* podem surgir, de acordo com a criatividade dos compositores *Apyãwa* e momentos históricos do nosso povo, sem nenhum problema, pois é a regra desse ritual. Por isso, *Xakowi* é um ritual que tem vários cantos. E foi assim que iniciei esta atividade e seguimos com as histórias contadas pelo nosso povo sobre *Xakowi*.

Xakowi, em época passada, eram os seres *Apyãwa*, os quais se tornaram um conjunto do ritual *Axywewoja*, atores responsáveis pelo renascimento do nosso povo. Conforme a narrativa mitológica *Apyãwa*, compreendemos que o nosso povo foi extinto há milhares de anos, por conta de um fato histórico ocorrido em pleno momento de ritual. Essa narrativa traz a memória de nossa ancestralidade, pelo fato de que *koxymene'yma* (prostituta) não acredito nos perigos dos espíritos que ficavam na *Takãra*, enquanto os *Wyrã* estavam fora, em busca de alimentos através da caçada coletiva do nosso povo. No momento em que os homens estavam na caçada, duas *koxymene'yma* entraram na *Takãra* e decidiram se aproximar de todos os espíritos dos rituais. Quando se aproximou de *Ipiryjaxyga* (espírito do peixe piranha), logo uma delas se recusou para não chegar perto mas, mesmo assim, uma desobedeceu a palavra da colega e decidiu tocar *Ipiryjaxyga*, quando rapidamente foi cortada sua mão pelo próprio espírito.

Esse fato gerou uma grande tragédia para o nosso povo, assim, os grupos sociais de *Wyrã* se reuniram e decidiram coletivamente o extermínio do nosso povo *Apyãwa*, devido à perda de *koxymene'yma*, com quem mantiveram relações na *Takãra*. A partir da decisão

tomada, a comunidade cavou dois buracos gigantes, nos quais, posteriormente, acenderam um grande fogo, onde os *Apyãwa* se jogavam sem piedade, cumprindo as normas de *Wyrã*. No primeiro momento, foram jogadas nos buracos as crianças, os jovens e assim por diante. A missão era não deixar nenhum *Apyãwa* vivo, ou seja, era o fim para o nosso povo.

Por último, *Xakowi*, os que restaram, queriam se jogar no fogo, mas não conseguiram cair dentro dos buracos. Eles insistiram várias vezes para cair no fogo, pois queriam ser mortos também, mas não conseguiram. De tanto insistirem, acabaram desistindo, restando vivos apenas eles. Quando desistiram, eles decidiram se locomover para todas as partes da região onde vivia nosso povo, para ter a certeza de que nenhum um membro da comunidade escapou, além deles.

Somente os *Xakowi* escaparam das mortes causadas por causa de *koxymene'yma*, o que gerou a extinção do nosso povo. No decorrer dos tempos, os *Xakowi* viveram no local onde o nosso povo morava, fazendo suas atividades cotidianas para sobreviver. Por incrível que pareça, havia sobrevivido duas aves domésticas na casa onde eles moravam, *mytõ* (mutum) e *to'ixigi* (periquito). Enquanto os *Xakowi* faziam suas atividades fora da casa, *mytõ* e *to'ixigi*, se aproveitavam da saída deles e se transformavam em gente, ou seja, em duas mulheres que preparavam a comida para eles, especialmente, *kawĩ* (mingau) e *matãwa* (pirão), alimentos apreciados pelo nosso povo. Após concluírem suas atividades de preparo dos alimentos, se transformavam novamente em aves e guardavam dentro de uma panelinha de barro o que era utilizado pelos nossos antepassados.

Quando os *Xakowi* retornavam para casa para descansar, as refeições já ficavam prontinhas a espera deles para saboreá-las. Com tanta fartura de alimentos visto em casa, eles ficaram assustados e decidiram procurar em todos os lados, imaginando que alguém tivesse ainda vivo, contudo, não havia nenhum sinal de pessoas.

Nos dias seguintes, aconteciam da mesma forma, quando saíam de casa, em busca de seus alimentos nas caçadas, nas pescarias ou na roça, a comida já ficava pronta esperando o retorno deles. Os *Xakowi* não se conformavam com estas ações mágicas dos dois seres sobrenaturais, então, decidiram se planejar para descobrir o que estava acontecendo. Num certo dia, fizeram uma falsa programação de suas idas à roça para buscar seus produtos alimentícios. E, de acordo com o planejado, se esconderam atrás da casa para ver ou descobrir o grande mistério referente às comidas que estavam sendo servidas para eles. E assim, o plano deu certo, pois logo, em alguns minutos da saída deles, *mytõ* e *to'ixigi* se transformaram em mulher *Apyãwa* para preparar *kawĩ*. Os *Xakowi* olhavam sem acreditar no que estava

acontecendo. Conforme o combinado, falando baixinho, eles foram se aproximando devagarinho, evitando sinais de percepção até aparecer para elas. Quando os *Xakowi* apareceram para elas, subitamente, as duas mulheres ficaram paralisadas, com o olhar para baixo. Mesmo assim, os *Xakowi* perguntaram para saber quem eram realmente, e elas confessaram que uma delas era *mytô* e a outra era *to'ixigi*. Conforme a história narrada, os *Xakowi* se encantaram por essas aves transformadas em duas mulheres e se casaram com elas.

E foi, então, a partir desses laços de união com *mytô* e *to'ixigi* que renasceu nosso povo, uma história que ainda está viva na memória *Apyãwa*, um povo riquíssimo de conhecimentos lindos. Por isso, nós acreditamos que as aves, os peixes, entre outros animais, são parte do ser humano, e isso é reconhecido fortemente por nós, *Apyãwa*.

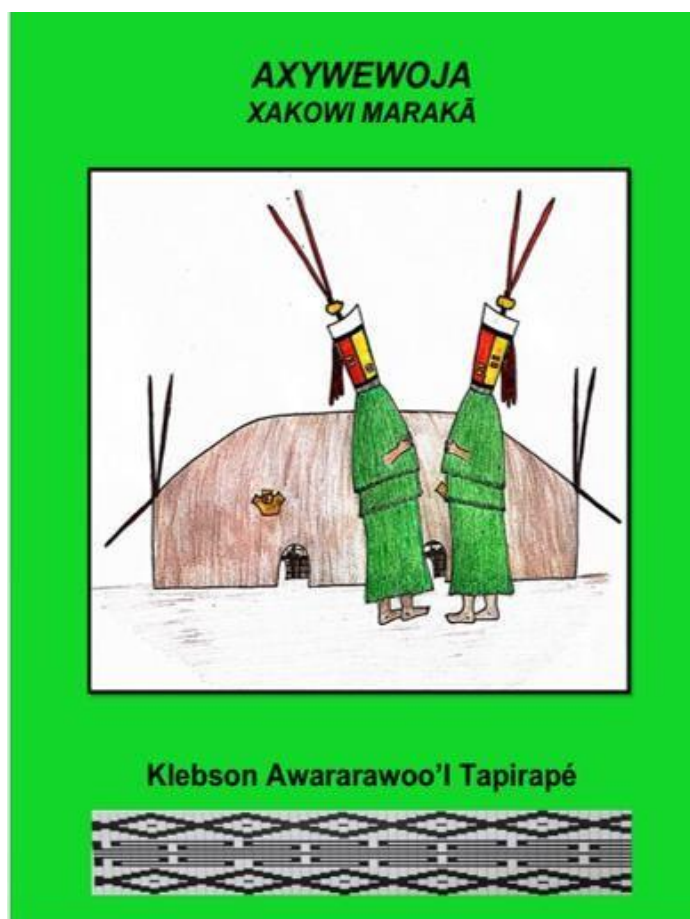
Quero explicar que optei pelos cantos do *Xakowi* como meu produto educacional, porque neles estão presentes várias memórias históricas do nosso povo. Quero recordar aqui que existem vários cantos do *Xakowi* que se compõe, de acordo com os momentos vividos pelos compositores *Apyãwa*, como destaquei na parte inicial do texto.

Neste produto educacional, decidi trabalhar apenas 10 cantos, os quais trazem as narrativas sobre os momentos vividos pelo nosso povo. E, conforme a proposta deste trabalho, realizamos as leituras, a partir da descrição e ilustração dos momentos históricos rememorados nos cantos. Sob essa perspectiva, trabalhei junto com meus alunos e alunas na descrição dos cantos, além das ilustrações, onde foi oportunizada a compreensão concreta dos sentidos dos cantos rituais. Essa atividade possibilitou a reconexão dos alunos, das alunas e minha, como professor, com os nossos saberes ancestrais, nos quais estão as histórias dos momentos passados, inclusive, a plenitude de nossa língua.

Quero destacar que não conseguimos promover as atividades, conforme nossa prática de tradição oral na sala de aula, ou seja, não conseguimos realizar as práticas dos cantos, pois, lamentavelmente, houve um imprevisto bem doloroso em nossa aldeia *Myryxitãwa*, como já mencionei, também, nas páginas anteriores, pois estávamos de luto pelo falecimento de um ente querido que era morador da nossa aldeia. Portanto, não realizamos as aulas práticas sobre os cantos do *Xakowi*, apenas trabalhamos em registrá-los de forma ilustrada e descritiva, por meio da nossa língua materna. Acredito que este registro, no formato de livro, dará a continuidade ao meu trabalho, como material didático-pedagógico, no âmbito da nossa educação escolar indígena, no sentido de enriquecer as nossas práticas pedagógicas, especialmente, sobre os significados dos cantos rituais do nosso povo.

E é com alegria que compartilho aqui, a capa do produto educacional que traz os 10 cantos do ritual *Axywewoja*. A versão completa do material vem em anexo.

Figura 40: Capa do Produto Educacional



Fonte: Klebson Awararawoo'i Tapirapé, 2024

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir de um trabalho de pesquisa feito para a escrita da minha dissertação e da elaboração do produto educacional proposto, busquei reflexões que motivassem e que me despertassem para a realidade cultural e linguística do meu povo. Foi uma grande satisfação me envolver nesta pesquisa, a qual me dediquei o máximo possível para buscar informações sobre o tema que estava trabalhando.

Posso afirmar que foi uma experiência que me alertou mais ainda para a necessidade de ações de fortalecimento e valorização dos nossos saberes tradicionais, que podem ser realizadas por meio de práticas pedagógicas no espaço escolar, e de práticas culturais na comunidade. Pesquisar os saberes do nosso povo é o mesmo sentido de conectar ou reconectar com os conhecimentos dos nossos antepassados, principalmente, com aqueles que já estão adormecidos. Assim fui apreciando o gosto de ensinar e aprender aquilo que de fato me representa ou me define como ser *Apyãwa* no mundo dos cantos rituais, além de outras epistemologias.

Conforme os momentos dialógicos em sala de aula, interagi com meus alunos e alunas para compreender a importância dos cantos, que são a nossa herança cultural, espiritual e linguística. A partir daí, busquei despertar o interesse dos jovens na valorização desse conhecimento, uma vez que a grande maioria deles ainda não tem consciência e sensibilidade acerca da riqueza de nossos cantos rituais.

Cabe, também, neste trabalho, o reconhecimento e respeito aos nossos sábios. A partir desse reconhecimento, tanto os alunos e alunas, quanto eu, compreendemos sobre o uso das novas tecnologias, em favor dos nossos conhecimentos, sem tomar nossos momentos culturais, onde aproveitamos os saberes dos nossos sábios para registrá-los.

Preciso ressaltar, ainda, que esse trabalho simboliza o respeito e a valorização dos nossos anciãos e nossas anciãs, pelos conhecimentos que eles (as) guardam em suas memórias e gostam de compartilhar com os mais jovens.

A partir desta pesquisa, reforço a missão da nossa educação escolar indígena, de forma afetuosa, em promover ações pedagógicas voltadas fortemente para os nossos saberes tradicionais, em particular, para os cantos rituais, foco do meu trabalho, onde jovens recebem educação e formação efetiva na vida cotidiana do nosso povo, além da comunidade.

Durante esse percurso, o meu maior aprendizado foi respeitar e valorizar todos os cantos do nosso povo, pois neles está a conexão com a natureza, por meio deles nos relacionamos com os espíritos dos nossos ancestrais e rituais do nosso povo. Confesso que me

auxiliou muitíssimo na minha formação cultural, acadêmica e como profissional da nossa educação escolar indígena. Comprometo-me a carregar esses aprendizados durante minha vida profissional e cultural, e sempre que for possível, na comunidade, pretendo utilizá-los para formação dos nossos jovens, para contribuir para o fortalecimento dos cantos do nosso povo.

Acredito que esta pesquisa colaborou significativamente, também, para o aperfeiçoamento da minha prática pedagógica que é essencial nos processos de ensino e aprendizagem dos meus alunos e de minhas alunas, pessoas que daqui alguns anos serão atores principais para assegurar nossos conhecimentos milenares.

Posso dizer, ainda, que uma parte importante desse trabalho será a contribuição de material de leitura para os nossos professores e professoras *Apyãwa* para trabalharem com os seus alunos e alunas, por meio de atividades em suas práticas pedagógicas, para valorização dos cantos rituais do nosso povo. A partir desta perspectiva, este trabalho servirá como fonte concreta de pesquisa, para corresponder à necessidade da nossa educação escolar indígena, no sentido de ter um material escrito sobre a importância dos cantos rituais.

Nesse sentido, quero registrar, nestas considerações finais, que o meu maior objetivo nesta pesquisa foi o de enriquecer nossa educação escolar indígena com esses materiais aqui produzidos, os quais considero primordiais na formação dos nossos jovens.

É importante frisar que andei preocupado com a vitalidade dos nossos cantos rituais, pois venho acompanhando de perto a situação dessa prática ritual, pois a grande maioria da nossa população nem sequer mais se importa com esse conhecimento milenar do nosso povo.

Hoje a entrada da cultura *maira* (branco) é muito forte e avassaladora, do ponto de vista do professor pesquisador indígena, pois vem tomando nossos momentos culturais e causa desatenção gigantesca na população, sobre a relevância dos nossos conhecimentos. Devido a isso, desejo que este trabalho sirva como reflexão para nosso povo sobre a importância dos cantos rituais, e de outros saberes, a partir das práticas pedagógicas. Com esse recurso, a nossa escola também se fortalece, na condição de promover um processo de ensino e aprendizagem de qualidade, na direção de uma educação escolar específica e diferenciada, conforme previsto na Constituição Federal de 1988, em seu artigo 210.

Vale destacar, também, que por meio desse trabalho, busquei os relatos sobre os cantos, considerados como um dos elementos principais para a vitalidade da nossa língua, uma vez que esses cantos são constituídos pela nossa língua. É neste contexto que se mantém os usos de nossa língua, através do movimento desses cantos rituais pela comunidade. Por

isso, é necessária a valorização dos cantos na comunidade, através das práticas rituais e, por meio de nossas práticas pedagógicas, pois esses conhecimentos são um conjunto da nossa língua.

Outro elemento importante que descrevo neste trabalho, pois é o espaço da realização dos nossos rituais, é a *Takãra*, casa da vivência dos cantos rituais, além de outros conhecimentos do nosso povo. A *Takãra* é o nosso lar, onde aperfeiçoarmos os cantos de vários rituais, por isso, foi indispensável registrá-la.

E digno frisar também, a importância desse trabalho, pelo relato da situação sociolinguística do nosso povo, em que abordo sobre os casamentos *Apyãwa* com outros povos, o que chamamos de “casamentos interétnicos”, sobre as novas tecnologias e com ela a entrada do português de forma cada vez mais veloz em nosso meio, entre outras questões. Por outro lado, trago um pouco da política linguística desenvolvida pela escola, juntamente, com a comunidade para fortalecimento e vitalidade de nossa língua.

Espero que os resultados de minha pesquisa contribuam para melhorar o contexto político, cultural e linguístico da nossa comunidade, assim como, o processo de ensino e aprendizagem de nossos alunos e alunas, no espaço escolar.

Por fim, quero destacar que o trabalho de pesquisa buscou atender o que estava previsto no projeto, ou seja, o diálogo com nossos conhecimentos tradicionais, a produção de um material didático específico na língua, e reflexões significativas ligadas ao tema pesquisado. Espero que esse meu trabalho acadêmico sirva como uma fonte motivadora que possa contribuir para o processo político, cultural e linguístico do nosso povo, seja na educação escolar indígena, seja na educação *Apyãwa*. E, também, para a educação escolar indígena de outros parentes.

Aoxekato!

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Antônio; JESUS, Irmãzinhas; PAULA, Luiz Gouvêa. **A Língua Tapirapé: esboço de uma gramática**, com prefácio de D. Pedro Casaldáliga, Rio de Janeiro, Xerox do Brasil, 1983.

BORGES, Mônica Veloso; FERREIRA, Rogério; BRUNO, Themis Nunes da Rocha. (Orgs.). **Apyãwa Ywypyiãra: A riqueza da terra indígena Tapirapé: animais, peixes e aves**. Goiânia: FUNAPE/PROLIND, 2011.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil 1998**. Brasília, 1997.

BRASIL. **Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar**. Brasília: MEC/SEF/DPEF, 1994.

BRASIL. **Referencial Curricular Nacional para as escolas indígenas**. Brasília: MEC/SEF, 1998.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**, LDB. 9394/1996.

FERREIRA, Lucimar Luisa; SILVA, Adailton Alves; PAULA, Eunice Dias; PAULA, Luiz Gouvea. (orgs.). **Marageta'ieyjete**. Tangará da Serra: Ideias, 2016.

FRANCO, Maria Amélia do Rosario Santoro. **Prática pedagógica e docência: um olhar a partir da epistemologia do conceito**. R. Bras. Est. Pedag. [online]. 2016, vol.97, n.247, pp.534-551. ISSN 2176-6681. <https://doi.org/10.1590/S2176-6681/288236353>.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 44. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

GOMES, A. A. S. Interculturalidade e decolonialidade na educação escolar indígena o papel da língua indígena. In: **Ensino de Línguas e Educação Escolar Indígena**. Macapá-AP; Editora da Universidade Federal do Amapá, 2019, p. 14-29. Disponível em: [hps://www2.unifap.br/editora/files/2020/08/ensino-de-linguas-e-e-ducacao-indigena.pdf](https://www2.unifap.br/editora/files/2020/08/ensino-de-linguas-e-e-ducacao-indigena.pdf)

PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro. **As línguas indígenas na escola: da desvalorização à revitalização**. Signótica, Goiânia, v. 18, n. 2, p. 381–395, 2007. DOI: 10.5216/sig.v18i2.2793.

PRAÇA, Walkíria Neiva; DOURADO, Karine. **Os Apyãwa (Tapirapé), os neologismos e a escola indígena: políticas linguísticas em resposta ao etnocídio**. Revista Letra Capital, v. 1, n. 1, jan./jun. 2016.

PROJETO POLÍTICO-PEDAGÓGICO DA ESCOLA INDÍGENA ESTADUAL TAPI'ITÁWA. Secretaria de Estado de Educação. Estado de Mato Grosso. Terra Indígena Urubu Branco. Confresa-MT, 2009.

SILVA, Adailton Alves da. **XANEXEMA'EÃWA PARAGETÃ - História da educação escolar Apyãwa**. Tangará da Serra: Ideias, 2019.

TAPIRAPÉ, Comunidade. **Xanetawa Parageta**: histórias das nossas aldeias. Pesquisa apoiada pelo Projeto Temático do MARI - Grupo de Educação Indígena: Antropologia, História e Educação: A questão Indígena e a Escola, financiado pela FAPESP, 1996.

TAPIRAPÉ, Gilson Ipaxi'awyga. **Takãra**: Centro epistemológico e sistema de comunicação cósmica para a vitalidade cultural do mundo Apyãwa. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.

TAPIRAPÉ, Koria. **A formação do corpo e da pessoa entre o Apyãwa**: resguardos, alimentos para os espíritos e transição alimentar. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Goiânia-GO: Universidade Federal de Goiás, 2020.

TAPIRAPÉ, Makato: **As pinturas corporais na cosmologia do povo Apyãwa/Tapirapé**. (Coleção Cadernos Educativos) Goiânia: Cegraf UFG, 2024.

TAPIRAPÉ, Nivaldo, JANUÁRIO, Elias. SELLERI, Fernando. **Festas e Rituais Tapirapé**. Barra do Bugres: UNEMAT, 2009. Faculdade Indígena Intercultural - (Série Experiências Didáticas)

TAPIRAPÉ, Nivaldo. **Takãra**: a casa da sapiência Apyãwa. Dissertação em nível mestrado profissional no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ensino em contexto Indígena Intercultural (PPGECII), Campus de Barra do Bugres, 2021.

7 CONSULTORES E CONSULTORA APYÃWA

TAPIRAPÉ, Eirowytygi. **Sábia Apyãwa, conhecedora de vários cantos rituais**. Moradora da aldeia Anywootãwa, 66 anos de idade. Terra Indígena Urubu Branco, município de Confresa-MT.

TAPIRAPÉ, Korako. **Sábio Apyãwa, mestre da cultura Apyãwa e líder cerimonial**. Morador da aldeia Tapi'itãwa, 87 anos de idade. Terra Indígena Urubu Branco, município de Confresa-MT.

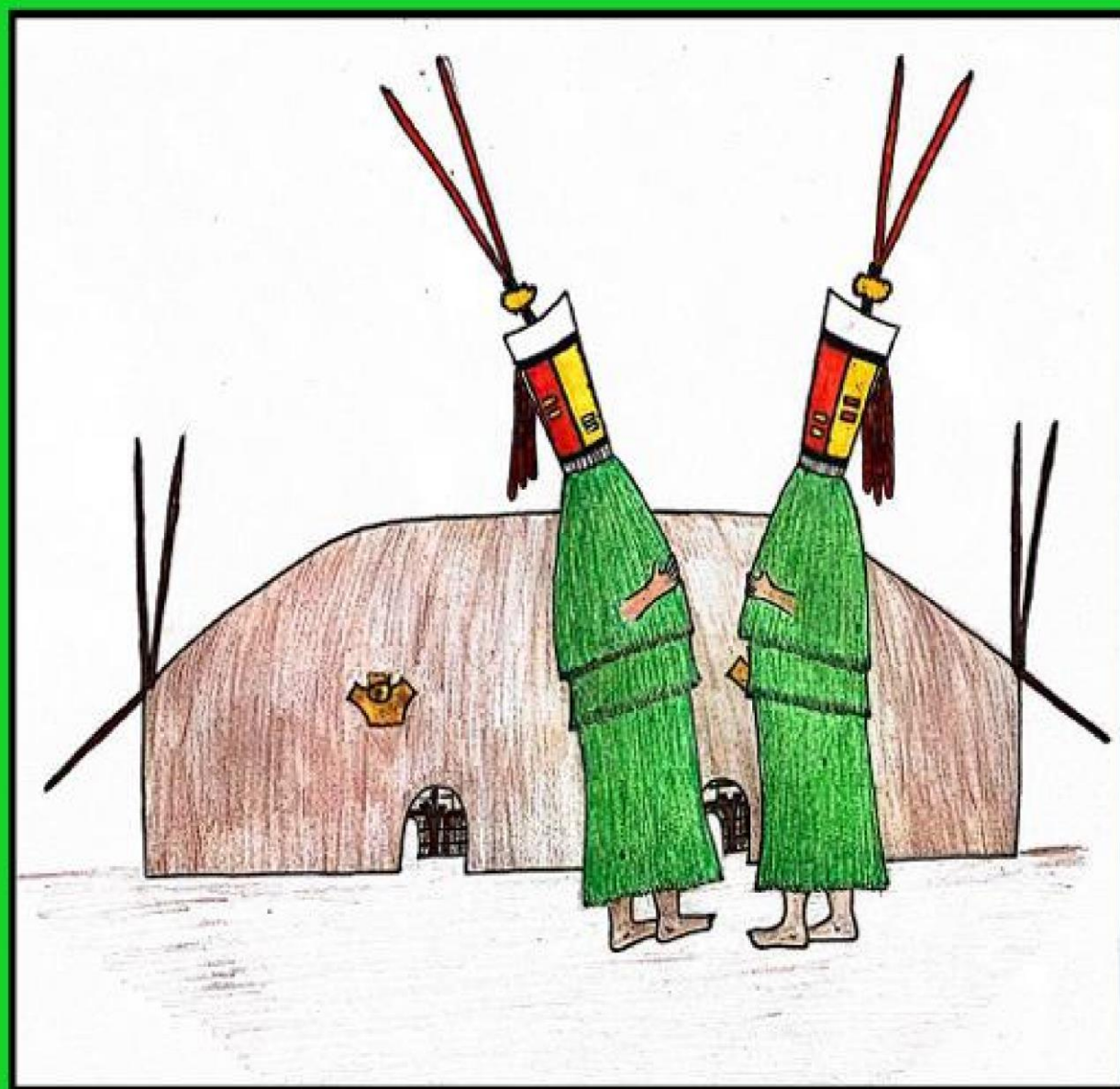
TAPIRAPÉ, Xakareo'i. **Sábio Apyãwa, especialista em narrar histórias do ritual Ka'o, Kawiypyarakãwa e Axywewoja**. Morador da aldeia Tapi'itãwa, 89 anos de idade. Terra Indígena Urubu Branco, município de Confresa-MT.

TAPIRAPÉ, Xawaraxowi. **Sábio Apyãwa, especialista em cantos do Karaxã – ritual Axywewoja e conhedor da região Apyãwa**. Morador da aldeia Anywootãwa, 76 anos de idade.

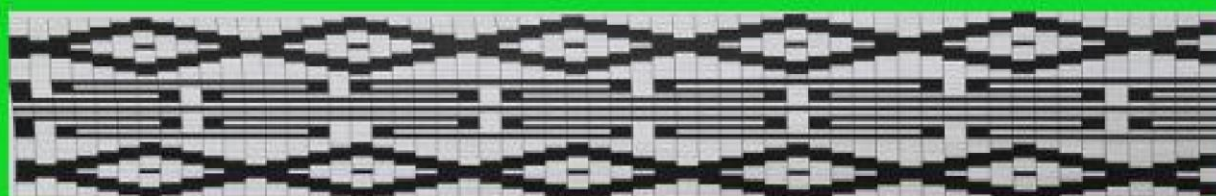
TAPIRAPÉ, Orope'i. **Sábio Apyãwa. Mestre dos rituais Iraxao, Karaxao, Axywewojae Ka'o**. Morador da aldeia Tapi'itãwa, 72 anos de idade. Terra Indígena Urubu Branco, município de Confresa-MT.

ANEXO

AXYWEWOJA XAKOWI MARAKĀ

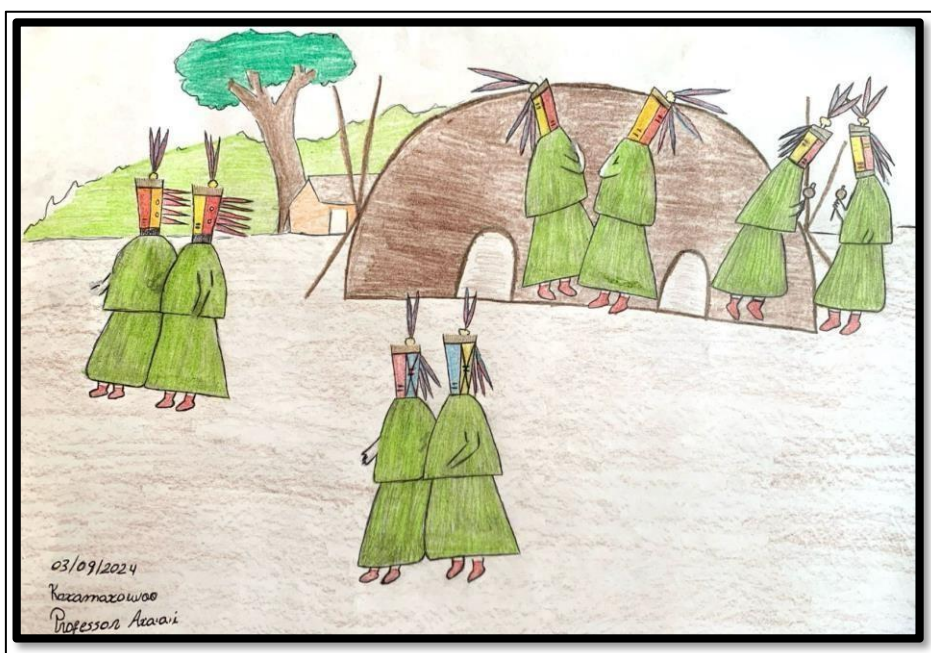


Klebson Awararawoo'l Tapirapé





AXYWEWOJA XAKOWI MARAKÃ



Klebson Awararawoo'i Tapirapé

Barra do Bugres-MT
2024



Ficha catalográfica

Ficha catalográfica elaborada pela Supervisão de Bibliotecas da UNEMATCatalogação de Publicação na Fonte.
UNEMAT - Unidade padrão



Xeremi'ãwiywa gỹ a'eramõ axema'e ma'e agỹ, te'omara apaãra gỹ
(Meus agradecimentos aos atores desse processo)

Axema'e ma'e agỹ
(Alunos e alunas)

Arakae Tapirapé
Tamane'i Tapirapé
Koxamaxowoo Tapirapé
Ima'arawyo Tapirapé
Axarika'i Tapirapé
Koxamyaxigi Tapirapé
Taxirowytyga Tapirapé
Xawarakymaxowa Tapirapé

Awãxwete agỹ
(Anciãos e Anciã)

Eirowytygi Tapirapé
Korako Tapirapé
Xakareo'i Tapirapé
Xawaraxowi Tapirapé
Orope'i Tapirapé



Te'omara rerakãwa

Te'omara Kome'oãwa.....	6
Te'omara Kome'oãwa.....	7
Te'omara ypy - Axema'e Ma'e Agy Aranowa Marakã Re.....	9
Te'omara Irõ - Xakowi Marakã.....	23
Xakowi ywykwãra aapãwa.....	23
Myto tãwa maxeopawera.....	25
Karaxã mamarakããwa.....	26
Awioy Ropi Karaxã Pie.....	27
Korawã mamarakããwa.....	28
Axygoo mamarakããwa.....	29
Ka'ia'yra Mamarakããwa.....	30
Maira Mamarakããwa.....	31
Xakowi Xemamarakããwa.....	32
Aranowa Te'omara Apaawyma re.....	33
Te'omara Apyretarogãwa.....	36



TE'OMARA KOME'OÃWA

Ã te'omara pe a'eramõ ekwe akome'o arate'omara wexemima'e agỹ ramõ, xema'awoo pe wexema'eawera, PPGECEII / UNEMAT pe te'omara apaawera. Emanyt a'eramõ kwee ã te'omara xakowi marakã re aapa wexeawagetããwa ropi, aparama'e ma'e agỹ te'omaãwa ramõ, axekwe pitywera xema'eãwa re wexe'apeãpa. Te'omara a'eramõ kwee araapa xema'eãjpe, myryxitãjpe kaaroka ramo axema'e ma'e agỹ ramõ. Aoxekatoete kwee xeremima'e agỹ te'omara re ika ate'omata. Ã te'omara kwee araapa Apyãwa xema'eãwa re arama'ẽwo, inoga ikwaxiãta ywyrape pe. Wetepe we mi xanexema'eãwa iywyatãt yna ywyrape ikwaxiãripyra re xema'ekatoãwa ramõ xerexeka ropi.

Ã te'omara pe a'eramõ ã itowi mokojpa xakowi marakã, axekwe te'omara te'omara ee iapapyra ã itowi ipype ranõ. Ã maypywo kwee araxe'egenop awaxewetekwera gỹ, a'erẽ kwee araapa irekawo. Wetepe a'eramõ mi marakã ireka maragetã axee, marymaryn xaneypy agỹ kaawera paragetã. A'eramõ kwee araapa irekawo xema'eãjpe xepyri axema'e ma'e agỹ ramõ.

A'eramõ kwee ã araapa te'omara imaxywaatỹwo xe'apeãwa xeremarakã maxywaatỹãwa re, axekwe xerexarywa re ranõ. aoxekatoete kwee ã te'omara apaãwa, inoga xema'eãwa ramõ, xe'aranowetykãwa ramõ, kwetee amõ agỹ axeawagetãwo ota imagetãwo xema'eãjpe ranõ. A'eramõ ekwe ã te'omara ipyro wetepe xanexema'eãwa, axekwe gỹ ranõ, xerexeka maxywaatỹãwa re, xerexe'ega maxywaatỹãwa re ranõ. emanyt a'eramõ kwee xexe'apeãwa ã te'omara apaãwa re.



APRESENTAÇÃO

Este livro, *Axywewoja – Xakowi Marakãse* se concretizou, a partir da minha ideia, para o uso dos professores *Apyãwa* nos processos de ensino e aprendizagem das crianças e dos jovens, em ambiente da nossa educação escolar *Apyãwa*.

Ele é resultado do meu trabalho de pesquisa desenvolvido durante o curso de mestrado profissional, do Programa de Pós-graduação em Contexto Indígena Inteructural - PPGECl, campus da UNEMAT de Barra do Bugres-MT.

A participação dos alunos da escola *Myryxitãwa*, sala anexa da Escola Estadual Indígena *Tapi'itãwa*, foi essencial para que este trabalho se concretizasse, enriquecendo o contexto da práticas pedagógicas da nossa escola. A necessidade de ter um material como esse em nossa escola, também, foi um motivo de criação desse livro. A partir desta perspectiva, pensamos num material de qualidade para o ensino e aprendizagem das nossas gerações atuais e os que virão futuramente.

O livro se compõe de 12 cantos do ritual *Xakowi*, acompanhados por atividades. A base de referência desse livro foi os nossos anciãos, considerados por nós, memórias vivas dos conhecimentos de nossos antepassados. É com muito esforço que está reunida, neste material, a prática de tradição oral do nosso povo, especialmente, as histórias dos momentos vividos pelo meu povo *Apyãwa* no passado, rememoradas nos cantos rituais.

Quero destacar que as atividades elaboradas neste livro, também, são frutos da minha prática pedagógica com os alunos e as alunas da

sala anexa *Myryxitãwa*, onde eu atuo como docente, lecionando para 8 alunos (as), sendo 4 meninos e 4 meninas da nossa aldeia.

Portanto, esse é um livro que faz parte dos resultados das reflexões sobre a importância dos nossos cantos rituais, com os quais eu, juntamente, com meus alunos e alunas, e a contribuição dos anciãos(ãs) criamos um produto educacional, especificamente, sobre os cantos do *Xakowi*, que é um elemento fundamental do ritual *Axywewoja*.

Com essa produção, espero contribuir significativamente para o empoderamento das práticas pedagógicas dos professores e professoras *Apyãwa*, para o fortalecimento cultural e linguístico do nosso povo, tanto no espaço escolar quanto na comunidade.

Aoxekato!



TE'OMARA YPY

AXEMA'E MA'E AGY ARANOWA MARAKÃ RE

Ãwo ekwe anog iexagakãta axema'e ma'e agy xe'aranowetykãwa marakã re.

1. MA'E TA'E MI PENEMIPOENOWA RAMÕ APYÃWA MARAKÃ?

Apyãwa marakã a'eramõ mi wetepe wereka ma'ema'e xanewe, ejxanami: marakã a'eramõ mi tarywa mo xepe. Tarywa tywe'yma ramõ xowe mõi natywi teyja xanewe, natywi mõi ã mi xireka ma'ema'e xerexarywa ramõ, xaj mĩ awa'yao rarywa. Awa'yao a'eramõ mi wereka irapata marakã pexe, marakã tywe'yma ramõ xowe mõi natywi xeakygetaxiãwa. Marakã a'era mõi mi xeremiexãka ramõ inima xawie, wetepe mi imaxywaatỹ xanerarywa, takãra apaãwa, teyja pe xanekaãwa, tekã maxywaatyãwa, xemoonãwa magyãwa, epewera mi amaxywaatỹ xanewe marakã. Marakã tywe'yma ramõ xowe mõi ximanak epewera xerexewi. Nakwaãpawi a'eramõ mi Apyãwa gy marakã ranõ. Â mi ikwawi ata'ywa gy, a'egy mi wereka xanewe marakã. Marakã pe a'eramõ mi ximaaryaryp xerexewe xere'yga ranõ. A'egy a'era mi xane'aa'a ma'e ajwa wi ranõ.

Marakã rerekawo mi natywi ma'e'ajwa xanewe ranõ, ejxanami, natywi mi, xekyja, tyeãy, takowa, emiwera. Imarakã kwaãwa ma'e agy mi aparama'e akwapa marakã re xerexaryjpe. Marakã a'era mõi mi emanyn xikwaãp xane Apyãwa ramõ, axekwe mi ximaxywaatỹ xerexeka ranõ. Pe mi myga xe ikwaãwi ma'e tarywa marakã ranõ, a'erẽ mi pe myga ikwaãwi axawi ma'e marakã ranõ. A'eramõ mi emanyn marakã re xema'eãwa.

Marakã a'era mō mi aoxekato xanewe xanexeweyjtāwa ramō ranō. Takāra a'era mi aka marakã rexe ranō, ma'era ta'e? Marakã tywe'yma ramō mō naxixe'egi takāra re ranō. Tawā, Axywewoja, karaxao'ywera, xiwewexiwe, epewera a'eramō mi axema'agapyk akawo marakã re ranō. Ŷ a'era mi xireka xerexapyykāwa ramō imagywo marakã ranō, iawaxata maira ata'ywa gỹ xerexewi ranō. Xane xee'yma a'era mi ximagy marakã ee, amotee tawaxara gỹ mi amagy xanexawie ee ranō. Niwaxāj a'era mi awa'yawera xanepyri, axe tanā ywaripe a'era ixeratyryki akawo awa'yawera reka, ma'era ta'e? Naxema'e matari a'era mi ywaripe akwapa marakã re, amoweri xe mi ka akwap axema'e matata emiwera re ỹ. Ma'e ta'e amaeep, xe'eawi. Â a'era mi wetepe ikwawi tarywa xanepyri, axe tanā natywi amo marakã rerekware'yma mō. Marakayja, ka'o, axywewoja, xiwewexiwe, epewera a'eramō mi axepyyk akawo aoxeoxe marakã re ranō.

Kwewiwe a'eramō xiro irekawo marakã xerexewe Apyāwa ramō, amowera tawaxara xowe amakaxyp axewi amarakã. Maira reka re axeāroāro ma'e agy. Maryn myga ka ramō xowe mi aoxekato e'yn amarakawo akawo. A'eramō mi epewera ximanak py xerexewi ranō, ejxanami, apinapaja ma'e agy, kā pe aa ma'e agy, epewera raka'ẽ mi naajxej, amaraka raka'ẽ mi aawo akawo. Xanerarywa a'eramō mi nakatee axawi, maxepe'i mō panẽ naximagyj, a'e xepe mō weraā wetepe ma'ema'e wewiri, ejxanami marakã, maxepe'i e'yn ireka ma'ema'e mi ximagy tarywipe. A'eramō mi aoxekatoete i'yao kwera gy axema'eetewo marakã re ranō. Apyāwa gỹ a'era mi namarakaj xej ranō, ejxanami, amamarakagate mi myga xeryne'ymi ramō , myga mi away amamarakāawa, a'e mi amamarakã a'ega axee ranō. A'eramō mi emanyn



marakã ixepa. Maragetã pe tanã mi kwe ranõ, kanine wi ro'o mi ã xireka marakã xerexewe. A'eramõ emanyin ie apoenop marakã ranõ.

Arakae Apyãwa

2. MA'E TA'E MI PENEMIPOENOWA RAMÕ APYÃWA MARAKÃ?

Ipy ramõ ekwe akome'o penope apyãwa marakã nyn: xewe a'eramõ mĩ wetepe aoxekato xanemarakã, wetepe mi iarõarõ marakã, axekwe xanerywa. Marakã pe a'eramõ mĩ ikome'o ma'ema'e, xaneparagetã mĩ akwãp ipype, wetepe mi ikome'o maragetã xanewe ranõ. Wetepe mĩ ma'ema'e imamarakã akoma'ekwera. Wetepe a'eramõ mĩ apyãwa rarywa, ejxanami: axywewoja, tawã, marakayja, wetepe mĩ xanerywa irori marakã xanewe. Xaneryjpe mi imarakã akawo imaaryypa xere'yga ranõ, axekwe imakaroakata irekawo ranõ , a'era mi imaypy iapawo takãra. Takaripe mi axyga ityni ranõ. Xepanogajpe a'eramõ mi xipaj xere'yga ranõ. Wetepe mi ximakaroakãt axyga. Tawã rerapaãra gy mĩ axepaanog akawo ranõ. Iraxao rerapaãra gy mi emanyin aka axepaanoga ranõ.

Marakã pe a'eramõ mi awa'yao ixepa , imaxerapata akoma'e ramõ, i'oakata ixope wyrãwyrã, maraka a'e ramõ mĩ wetepe weroty xanewe ma'ekato eixanami, ywaripe a'e ramõ mĩ xireka marakã maira re xerexapykawa ramo, maira gy tãwa pe a'e ramo mĩ ixapyyki aawo ywy re, axemagatyro a'e ramõ mĩ aawo opa maira taipe. Marakã pe a'e ramõ mĩ xikwaap marageta ramõ. Wetepe ro'õ raka'e xaneroiawa agy ixapyyki akawo maira gy re, iawapiwo irekawo xerexewi, kwewiwe ro'õ raka'e apyãwa ixapyyki akawo axee. Xanerywa pe ro'õ raka'e ixeweyj wetepe

apyāwa agy. axewetekwera gy ro'ō raka'e mĩ ama'e xirei'i agy marakaraka re, takaripe pe mi wetepe akoma'ekwera ia akwapa, wa'yra agy mĩ werairakwapa, axekwe mĩ konomi nakei takāra pe, xyre'i'i xe ro'ō raka'e mĩ ake takaripe. Maraka pe xe a'e ramō mĩ ia xyre agy ataara ramō, niwaxai a'e ramo mĩ apyāwa marakā arōarō ramō. wetepe mĩ ma'ema'e ika marakā re rano. Aximaka ma'e ramō mĩ amarakā ranō, axekwe mĩ xika xinyka pe a'e mĩ maryixe amarakawo akawo.

Maraka pe xe a'e ramō mĩ xiporaaj xerekawo xerexaryjpe eixanami, axywewoja re a'e ramō mĩ wetepe xiporaaj xerekawo, kawi pyparakawa re a'e ramō mĩ koxamokowera xe iporaaj akawo wetepe mĩ iwyyraawi iy agy, axekwe mĩ iy agy ika'o awari aawo opa waiwi wera agy ramō, towa agy mĩ amarakā aawo opa ixope ranō, kawi pyparakawa a'e ramō mĩ wetepe iarōarō, marakayja pe a'e ramō mĩ akoma'ekwera iporaaj aawo, amarakā mĩ ranō. Epe'ixe a'e ramō ie apyawa marakā xemipoenowa ramō.

Taxirowytyga Apyāwa

3. MA'E TA'E MI PENEMIPOENOWA RAMŌ APYĀWA MARAKĀ?

lypy ramō ekwe ākome'o marygato mĩ ka itori akawo xanewe xanemarakā. Kwewiwe a'eramō mĩ ka itori akawo Apyāwa marakā tarywa xaaxāp, ejxanamĩ: ka'o, axywewoja, marakayja, tawā, awara'i, epewera re a'e ramō mĩ aoxekato axema'ewo awa'yawera awaxewetekwera agy pyri. Apyāwa marakā a'eramō mĩ wetepe aoxekato xanewe, a'epe a'eramō mĩ xyre agy iweyj xerexewe tāwa ranō, axe tanā mĩ kirirĩ pe



xerekawo namarakāi xyre agỹ akawo, maryjxe a'eramõ mĩ xanereka pe amarakāwo akawo kirirĩ pe. Axe tanã mĩ axepej'ywe'ym xireka marakã ranõ, wetepe a'eramõ mĩ xane Apyãwa ramõ xireka marakãxirowera. Wetepe a'e ramõ mĩ marakã ireka xanewe ma'ma'e ranõ, ejxanamĩ: a'epe a'eramõ mĩ ximaaryaryp xere'yga ranõ. Wetepe a'eramõ mĩ marakã iweyj ma'ema'e xanewe ranõ, maryn mĩ aoxekatoe'ym imakaxyma xerexewi Apyãwa ramõ.

Mrakã makaxyma ekwe ximakaxyn xerexewi xerexeka mõ ranõ, a'eete ramõ xerexe'ega. Marakã pe xe a'eramõ mĩ ximagykato irekawo xerexe'ega. Marakã tywe'yma ekwe awa'yawera gỹ nakwãawi xerexaryxarywa marakãrakã ranõ, maryn panẽ mĩ aoxekato a'egy axema'eetewo awaxewete agỹ pyri ranõ. Axe tanã mĩ ã nakwãmatari marymaryn kaãwa re xerexeka ropi awa'yawera agỹ ranõ, niaroj ro'õ mĩ ixope xanereka. Maira reka re tanã ã niwaxaj akawo a'ewa ramõ awa'yawera agỹ. Maira reka xe a'eramõ ã amaxywaatỹ matāt akawo awa'yawera agỹ xerexekawi, maryn mĩ ã awaxewetekweri agy aoĩ'ie'ym ipy'ajp akawo Apyãwa marakã re, awa'yawera xema'e matare'yma ramõ.

Ywãripe a'eramõ mĩ xireka Apyãwa marakã xerexapyykãwa ramõ ranõ. Kwewiwe a'eramõ mĩ ka xirot irekawo xereywy re xapyykãwa ramõ, axekwe maira gỹ we xerexemamaxymaxyãwa ramõ ranõ. Wetepe a'e ramõ mĩ ã maira gỹ xanemamamatāt xanererekawo xaneywy'i re, axe tanã mĩ ã xane tawaxara ramõ wetepe xika xerexapyyka xereywy re ranõ.

Xane a'e ramõ mĩ wetepe xirakwãp tawaxãra ramõ marakã, axe tanã mĩ xanemarakãteetee'i xepe xerekwãpa ranõ. Axaxe'ega xawiee'ym a'eramõ mĩ ka xikwãp, a'eramõ mĩ ka xanemarakateetee xepe xerekwãpa.

Kwewiwe ro'õ raka'ẽ mĩ ka Apyãwa marakã itori akawo xanewe xapyykãwa ramõ, xane'yga maryarypãwa ramõ, axekwe ma'eajwa wi

xanerape'ape'aãwa ramõ ranõ. Ymy ro'õ raka'ẽ mĩ xanerojãwa gỹ naajxei myme, ejxanamĩ: apinapajta aawo ro'o raka'ẽ mĩ imarakã aawo akawo, emanywe ro'õ raka'ẽ mĩ ataãra ramõ imarakã aawo akawo amowera tãwa wi ranõ. Naatajxej ro'õ raka'ẽ mĩ ymy xanerojawa gỹ, amarakã xe ro'õ raka'ẽ mĩ ymy akwãpa amyjtãwa.

Ywãripe tanã mĩ ka emanyne'ym ikwãwi, namarakãj mĩ aawo apinapajta, ataaramõ aawo, amoweri xe a'e ramõ mĩ amarakã aawo.

Maryn ka ximakaxyn xepe imanawo irekawo Apyãwa marakã xerexewi.

Ywãripe a'e ramõ mĩ ka awa'yawera agy najnowi akwãpa axara gỹ xe'ega ranõ a'era mĩ ka naxema'e matari akwãpa Apyãwa marakã re. Maryn mĩ ka maira marakã xe ia'y kwãawi akwãpa, amoweri xe a'e ramõ mĩ ka a'ykwaap akwãpa Apyãwa marakã ranõ, emanyne'ym ro'õ raka'ẽ mĩ ymy ikwãwi aw'yawera agy amawite ro'õ raka'ẽ mĩ axara gỹ akwãpa a'egỹ maryn ro'õ raka'ẽ mĩ ikwãwi akwãpa Apyãwa marakã. Emaynie a'e ramõ mĩ ã ika xeremiexaka ramõ Apyãwa marakã.

Tamane'i Apyãwa

4. MA'E TA'E MI PENEMIPOENOWA RAMÕ APYÃWA MARAKÃ?

Iypy ramõ ekwe ãkome'o Apyãwa marakã marygato mi kã itori akawo xanewe xanerywa. kwewiwe a'e ramõ mi itori akawo xanewe xanerywa, ejxanami: marakayja, ka'o, axywewoja, tawã, awara'i, epewera marakã re a'e ramõ mi aoxekatoete axema'ewo awa'yãwera agỹ xerexojawa agỹ pyri ranõ. Maryn xerexojawa agỹ kã ramõ emima'e agỹ



irekawo xerexewe marakã. kirĩrĩ pe xerekawo a'e ramõ mi aoxekatoe'ym amarakãwo awa'yãwera agỹ, maryjxe a'e ramõ mi amarakãwo akwapa, apinapajtãwa ropi, ataãripe haãwa ropi ranõ. Aoxekatoete a'e ramõ irekakatowo xerexewe marakã imakaxyme'yma xerexewi, imakaxyma ramõ ekwe naxirekaj xerexarywa xerexewe ranõ.

Marakãyja makaxyma ramõ ekwe naxeakygetaxi awa'yão, maryn mi aoxekato irekakatowo xerexewe marakã. Aoxekaoete tana axema'ewo marakayja rerapaãwa re xyre agỹ, a'e tana ekwe emany naximamawi xerexewi marakã, a'e re xowe tana ekwe ixepa akawo awa'yão axeakygetaxiwo. Apyãwa agỹ a'e ramõ mi aoxekatoete axepaãnoga akwapa ranõ, xyre agỹ xepaãnoga ramõ mi, itori axepaãnoga xanerojawa agỹ ranõ. Ixepaãnoge'yma ramõ tanã ekwe ay xane'yga xanewe, a'e mi marygato aparawereka xane'yga.

Apyãwa marakã a'e ramõ mi wetepe aoxekato xanewe, a'epe ramõ mi xyre agỹ iweyj xerexewe tãwa ranõ, axe tanã mi axepej'ye'ym xireka marakã ranõ, wetepe a'e ramõ mi xireka Apyãwa ramõ marakãxirowera. Wetepe a'e ramõ mi ireka marakã xanewe ma'ema'e ranõ ejxanami: a'epe ramõ mi ximaãryyp xere'yga ranõ, wetepe a'e ramõ mi iweyj xanewe marakã ma'ema'e ranõ, maryn mi aoxekatoe'ym imakaxyma xerexewi marakã Apyãwa ramõ. Xerexewi makaxyma ramõ ekwe ximakaxyp

xerexeka ranõ ejxanami: ximakaxyp ekwe xerexe'ega ranõ, marakã pe a'e ramõ mi ximagykato irekawo xerexe'ega, marakã tywe'yma ramõ ekwe nakwaãwi awa'yawera agy xere marakã. Maryn mi aoxekatoete axema'ewo xerexojawa agy pyri awa'yawera agy marakã re ranõ, axe tanã mi ywaripe awa'yawera agy nakwawi xerexarywa re ejxanami: ywaripe mi imagy akwapa xe'egawi xe ranõ, maryn mi nakwawi

xerexarywa re kare. Maira reka rexe ã awa'yawera agy niwaxaj akwapa warywarywa mō, maira xe'ega xe ramō ywaripe amaxywaãty matat akwapa awa'yawera agy, aoxekatoete a'e ramō ywaripe imaxywaãtywo xerexe'ega. Kwewiwe a'e ramō kã xixapyyk xerexata xerekawo xerexarywa re xerexeka re xerexe'ega re ranō, xereywy re xepe kã xixapyyk xerexata xerekawo ranō, axe tana ã maira imama matari akawo xanewi xaneywy. Ejxanami: maira agy ekwe amamap xanewi xaneywy a'e ekwe naxirekaj xerexarywa, epe ekwe maira agy imakaxymakari Apyāwa agy wi imarakã, ixex'ega, eka, nyn xanerarywa.

Takāra a'e ramō mi ewi yj xane'yga retyma, marn mi aoxekaoete imagy katowo imajna takāra, imagy katoe'yma ramō ekwe ay xanewe xane'yga. Takāra pe a'e ramō mi imaxepanogakari xyre agy xane'yga, takāra a'e ramō mi ewi yj ma'ema'e retyma, marn mi ewi ityni takāra kyxāwa ramō. Takāri pe a'e ramō mi nakej ta'yrara ma'e ejxanami: axekakop a'e ramō mi opa ta'yrara ma'e awyra ropi xe, nawerapari a'e ramō mi ta'yrara ma'e axyga ramō maryjxe a'e ramō mi irapata axyga, ta'yrare'yma ma'e xe ramō mi werapat axyga.

Ywaripe a'e ramō mi wetepe ixeratyryki aawo akawo xanereka xanewi Apyāwa ramō, wetepe a'e ramō mi Apyāwa agy ywaripe namagykatōj irekawo xerexarywa xerexewe a'era mi ay xanewe xane'yga.

Naximagykatoj a'e ramō mi irekawo xerexewe xerexarywa, imagykatowo tanã ekwe aryāryp xane'yga akawo xanewe ranō, emanynie a'e ramō mi aoxekato imagykatowo irekawo xerexarywa. Emanynie a'e ramō xeremikwaāwa ramō Apyāwa marakã.

Koxamaxowoo Apyāwa



5. MA'E TA'E MI PENEMIPOENOWA RAMÕ APYÃWA MARAKÃ?

A'erẽa'eramõ ekwe ãkome'o, marygato mĩ xipoenop Apyãwa marakã. Apyãwa marakã a'eramõ mĩ xeremipoenowa ramõ, wetepe tarywa. Xanerojãwa gỹ xe e'ym raka'ẽ marakã kwaapãra. Yg a'eramõ mĩ wetepe ikwãwi marakã kwaapãra ranõ. Kwewiwe a'eramõitori akawo marakã xanerywa ramõ, ejxanamĩ: marakayja, ka'o, kawiypyparakãwa, iraxao, marakãxawaja. Epewepewera a'eramõ raka'ẽ xanerojãwa agỹ werot irekawo xanewe tenone imaxywaatỹwo ranõ. Imarakã kwaãwa ma'e tanã mi aa ata'ywa ramõ ranõ, ejxanami: marakayja rerapaãra. Marakayja rerapaãra xe a'eramõ mi apyyk ywyrapãraramoro. Nipyykixeãwi a'eramõ mĩ ywyrapãraramoro, ata'ywa gỹ xe a'eramõ mi ywyrapãraramoro pyykãra. Axekwe a'eramõ apyãwa marakã wetepe ireka ma'ema'e, ejxanamĩ: maragetã, teyteyja, poraaajtãwa, karoãwa. Marakã a'eramõ mĩ naapaj xanewe ma'eajwa. Marakã kwaãwe'yma xowe ekwe wetepe xika marymaryn, ma'eajwa ekwe axeapa xanewe ranõ ejxanami: xekyjay, tyeay, teaiwa, a'era raka'ẽ xanerojawa gy napatari imakaxyma apyãwa marakã, maraka ro'o emi xane'yga marypawa ranõ. Axekwe raka'e xane maraka xanereraa xanererekawo tenone. Apyãwa maraka a'eramõ kwewiwe ay ota akawo, axetana mi maraka kwaa matata wetepe ixema'e ota akawo awa'yawera, amowera mi naxema'e matari akwapa apyãwa maraka re ranõ, namawitej mi axara gy, akoma'e xe yg a'era mi amaraka, koxy a'era mi amaraka ranõ, yn a'eramõ mi koxamokowera naxema'emataro maraka re ranõ, namawitej mi axaryja agy, amatexiro xe mi imaraka aawo opa, ymy tana raka'e xanexaryja agy koxamoko ixema'e axewe wetepe maraka re, a'era raka'e xanerojawa gy wi nakaxymi maraka.

Aoxekato pane mi marakaawa ranõ, a'e mi naxia'ygi kiriri pe irekawo xeremaraka, kiriri a'eramõ amotee ranõ, natywi a'eramõ mi a'e pe marakaawa ranõ. apyãwa maraka a'eramõ mi wereka wetepe ma'ekato, maraka a'eramõ mi werekakato xanewe ywy, ka'ã, xaneremi'o, y', xane xepanogawa, emiwemiwera. Maraka kwaapara a'eramõ mi nakajxej, axepanop mi, imaarypa ro'o xere'yga, axepanoge'yma tana ro'o ay xane'yga xanewe. A'era mi aoxekato imakaxyme'yma xerexewi xeremaraka. Apyãwa a'eramõ mi axapyy wetepe ka'a rerekakatoawa re ranõ. Marakã a'eramõ mi werot xanewe te'omaawa, apyãwa a'eramõ ate'omaaj pe amaraka aawo akawo, axemaarypa ro'o aawo akawo, a'era romi ia akawo amarakawo ranõ.

axekwe maraka nakaj takara tywe'yma ramõ, maraka a'eramõ mi aka takãra re xe, takara tywe'yma ramõ ekwe nakaj myga mõ amarakawo, a'era mi aoxekato irekakatowo xereka'a, ka'ã a'eramõ mi wereka xanewe takara mama'ema'e xene xemagatyroawa ranõ. a'era mi aoxekato iapawo xerexewe takara, takara mi wereka xanewe marakaawa ranõ. Maraka a'eramõ mi wereka xanewe tarywa. Apyãwa a'eramõ yn amamap wetepe imanawo irekawo maraka xerexewi, ymy tana raka'e wetepe apyãwa maraka ika, xanerojawa gy raka'e ymy werekakato apyãwa reka xerexewe, werekakato raka'e mi xekakopawa, xepanogawa, a'era raka'e xanerojawa gy irokato irekawo xanewe xerexeka, irerekakatoe'yma ro'o xane'yga ay xanewe, a'era mi aoxeka irekakatowo xerexewe epewera ranõ. Ywaripe a'eramõ apyãwa wetepe imakaxymi xerexeka imanawo irekawo, a' era mi awaxewete agy ixex'e'egi takawyteripe, xerexeka makaxymawe'y mawa re. Axekwe a'eramõ axywewoja pe imaraka teetee axawi ranõ exanami: irawore, iraxa,



karaxa, xakowi, epewera marakã a'eramõ mi axaxawie'yn. emany a'eramõ mi ie xeremipoenowa ramõ apyãwa marakã.

Ima'rawyo Apyãwa

6. MA'E TA'E MI PENEMIPOENOWA RAMÕ APYÃWA MARAKÃ?

Apyãwa marakã a'eramõ mi xeremikwaãwa ramõ nyn, ejxanami: marakã a'ramõ mi wereka xanewe tarywa. Ejxanami ã xika tekakiriri pewe, a'eramõ ã naxirekaj tarywa. Marakã a'eramõ mi werot gy aa'yg irekawo marakayja pe. Marakã a'eramõ mi kwewiwe wero ma'e kato xanewet, ejxanami: ka'o, karaxao'ywera, axywewoja, xiwewexiwe. Epewera a'eramõ mi xanerarywa pe aka. Marakã a'eramõ mĩ xireka xerexapykawa ranõ ejxanami:xereka majragy we iexakata xerexekaxeka maragato mĩ xixapyy apyãwa ramõ xanerano.Maraka pe a'eramõ mĩ ximaryary xere'yga ranõ ma'eajwawi a'eramõ mi xane'a'a xane'yga. Xane'yga mi ay xanewe apaje'yma ramõ maryn mi aoxekato ipajta xere'yga xerekaro xaãxa xerexepanoga ixope ejxanami i'o ixope kawi wetepe a'eramõ mi aoxekato ipanoga xere'yga Ipanoge'yma ramõ tana mi xika mary. Marakã makaxyma ramõ naxeapaj awa'yao axeakygetaxio y xowe'a ximakaxy imanao xerexarywa majra rekarekare .Yg xowe mi wetepe ximagy xerekawo majragy xe'ega xanexe'ega tana ã wetepe akaxy akawo apyãwa ramõ majra xe'ega ã wetepe ixywaãty akawo xanexe'ega wi.

Xawarakymaxowa Apyãwa

7. MA'E TA'E MI PENEMIPOENOWA RAMŌ APYĀWA MARAKĀ?

le a'eramō mī xewe xeremikwaāwa ramō marakā xanereka. Xanereka a'eramō mi aoxekatoete xanewe ranō. Ao'i'ie'ym panē mī ika xanereka pe ma'ema'e. Axe tanā mī xane Apyāwa ramō naximaxywaatŷetej irekawo xerexeka. Imaxywaatŷwo tanā ekwe aoxetee xikwaāpa xerexeka ranō. Wetepe panē mī kā ikwāwi xanereka re ma'ema'e, a'e mī amowera akaxym xanewi ranō. Akaxym xepe mi kā xanereka aawo akawo xanewi ranō. Majra agŷ mī wetepe amaxeratyrykakāt imanawo irekawo xanereka xaparemo. A'eramō mī aoxekatoete imagykatowo xerexeka, xerexarywa Apyāwa ramō.

Ejxanamī, marakā magyāwa aoxekatoete xanewe. Emanyn mī xane'yga aryaryp ma'ekato apa ramō. Xane'aa'a mi ma'eājwa wi xane'yga xanererekawo. A'eramō mī marygato naxaneāpaj axyga. Xanemarakā re a'eramō mī wetepe ika axyga. Xanerojawa agy, amano ma'e kwera gŷ mi 'ot xanepyri marakā ewiri.

A'eramō mī aoxekatoete xerexepanoga xerekawo Apyāwa ramō ranō. A'eramō mī xane'yga aryaryp xanewe, axekwe xanemagaakagatowo ramō. Maraka makaxyma tanā ekwe marygato xe ika xanewe ma'ema'e ranō. Xanemarakā a'eramō mī kwewiwe aka xanewe xaneree xe ma'ekato apaāwa ramō. Ao'i'ie'ym a'eramō panē mī xanemaraka ranō, axe tanā mī wetepe naxikwaāwi xeremaraārakā irekawo. Xerexapyykawa ramō e'aramō mī ximagy irekawo maraka ranō. Emanyn a'eramō mī ximagy irekawo marakā, axekwe mi amotee tawaxara gŷ imagy irekawo axapyykāwa ramō ranō. Wetepe a'eramō mī



iaroãro xanemaraka xaparemo ranõ. A'eramõ mĩ aoxekatoete xerexema'eetewo imagykatoãwa re.

Xerexaryjpe a'eramõ mĩ wetepe ximagy irekawo xeremarakã ranõ. Axe tanã mĩ maira reka wetepe iratyryki imanawo irekawo xanemarakã Apyãwa ramõ. Awa'yãwera gỹ a'eramõ mĩ wetepe i'e maira gỹ rarywa rexe. Maira rarywa a'eramõ mĩ pane aoxekatoete'ym xanewe xanereka pe. Kwewiwe pane xanereka pe maira reka aoxekatoete'ym. Xanereka a'eramõ mĩ maira reka xawiee'ym. Xanereka teetee xepe a'eramõ mĩ xane agỹ tawaxãra ramõ ranõ. Axe tanã mĩ maira reka wetepe ixywaatỹ akawo xanereka pe tawaxãra ramõ. Maira reka a'eramõ mĩ aapa xanewe teka aiwa xe. A'eramõ mĩ emanyyn xanereka Apyãwa ramõ ixawie xanerekaajp ranõ. Tekaaajwa a'eramõ mĩ me'ekato amakaxym xanewi ranõ. Ejxanami xanemarakã mõ emanyyn naxeapakatoj xanewe. Ma'ekato tanã mĩ aoxekatoete xanewe Apyãwa ramõ .A'eramõ emanyyn akome'o weparagetã ikwaxiãta xeremarakã re.

Axarika'i Apyãwa

8. MA'E TA'E MI PENEMIPOENOWA RAMÕ APYÃWA MARAKÃ?

Iypy ramõ ekwe akome'o wexemipoenowa ie penope. Naajxej mi apyãwa mamogaty tarywa rereka ramõ,ejxanami, mamogaty mi ia matari apyãwa a'epe mi imaraka aawo opa, weyija ramõ axekwe imaryarypa xere'yga ranõ. Apyãwa xepanoga ramõ mi itori xanerojawa gy axepanoga ranõ. ywaripe tanã mi xyre agy, awa'yawera gy, nakamatari axema'ewo xerexeka re, wetepe mi ymagy irekawo maira reka xe apyãwa gy.

Kwewiwe a'era xixapyyk xerexata xerekawo xerexeka re xane apyãwa ramõ ranõ. Axekwe tana mi imakaxymi imanawo irekawo xerexeka awa'yãwe gy, maryn pane mi ix'e'egi akwapa awa'yãwera gy we ixema'e awa'yawera re. Apyãwa gy a'e ramõ mi werekakato axewe takara a'epe mi wetepe ytyni xaneroiawa gy warywarypa opa, Takara tywe'yma mõi ekwe natywi tarytarywa xanewe ranõ. Takara rerekawo tana ekwe wetepe xikwaap xerexarywa ranõ xikwaa ekwe wetepe ma'ema'e ixowi a'era mi wetepe aoxekatoete yna takara xanewe. Ewiga pexe mi ytyni xanewe xane xe'ega xane rarywa epewera re mi aoxekato yna xanewe. Y tana mi iajxe akwapa atãa ramõ, namarakaj mi aawo opa xyre agy. epe'ixe ramõ ie xeremipoenowa ramõ apyãwa marakã.

Koxamyaxigi Tapirapé

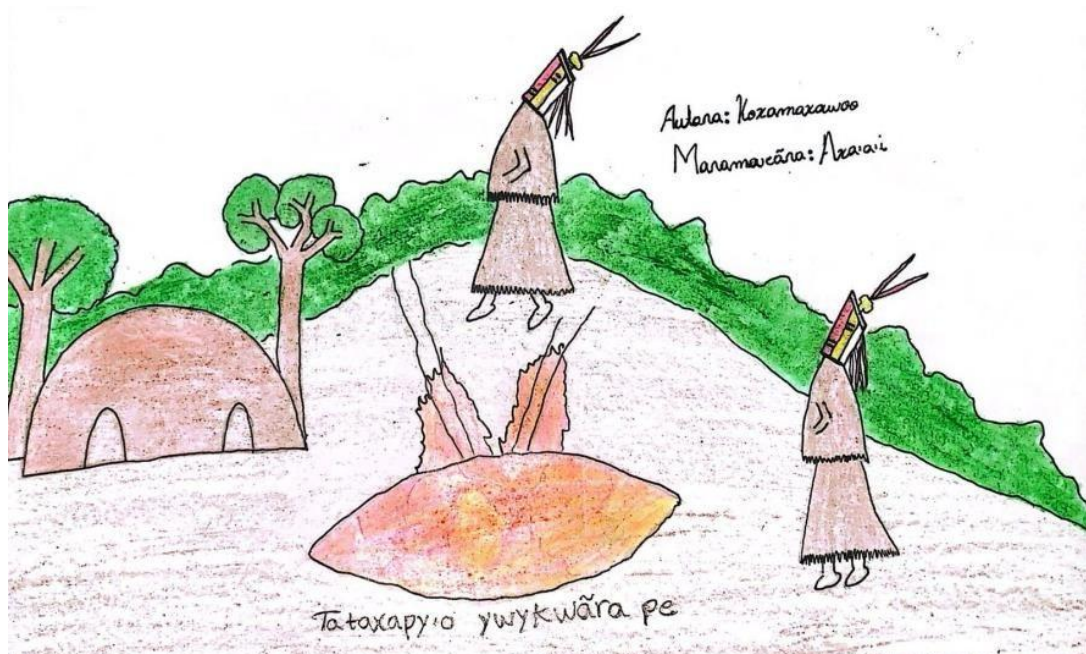


TE'OMARA IRÕ

XAKOWI MARAKÃ

Ãwo xowe ekwe anog Xakowi marakã, axekwe aranowa marama'eãra we xe'apeapãwa ramõ te'omara apaawyma re axema'e ma'e agỹ we.

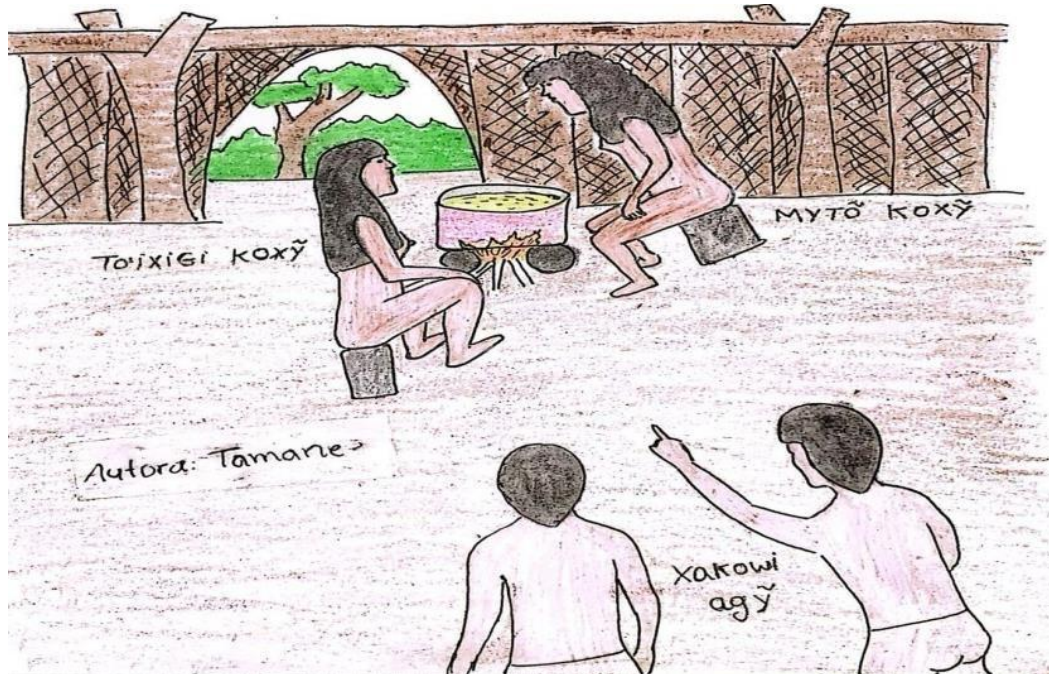
Xakowi ywykwãra aapãwa



Ywykwãrarãwo xe axyga areka
Ywykwãrarãwo xe axyga areka

Are tanã axyga mõ
Xakowi axyga mõ
Ywykwãrarãwo xe axyga areka

To'ixigi koxỹ rerekaãwa

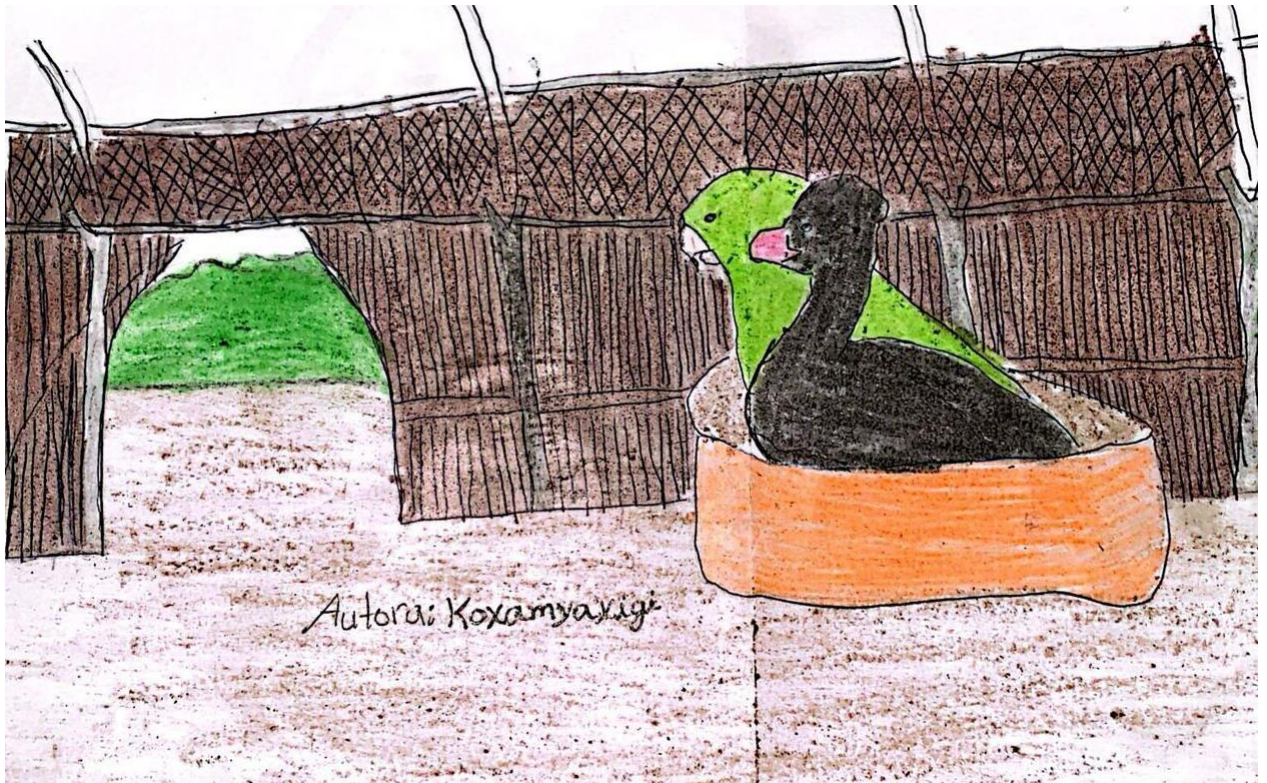


To'ixigi xemakoxỹ pã erereka wã? Hãho hãho
 To'ixigi xemakoxỹpã erereka wã? Hãho hãho

Awã pã erereka wã?
 Mygã gate pã erereka wã?
 Ana ã epegã kwi
 To'ixigi xemakoxỹ pã erereka wã? Hãho hãho



Myto tāwa maxeopawera



Keehee keehee keehee hāho hāho

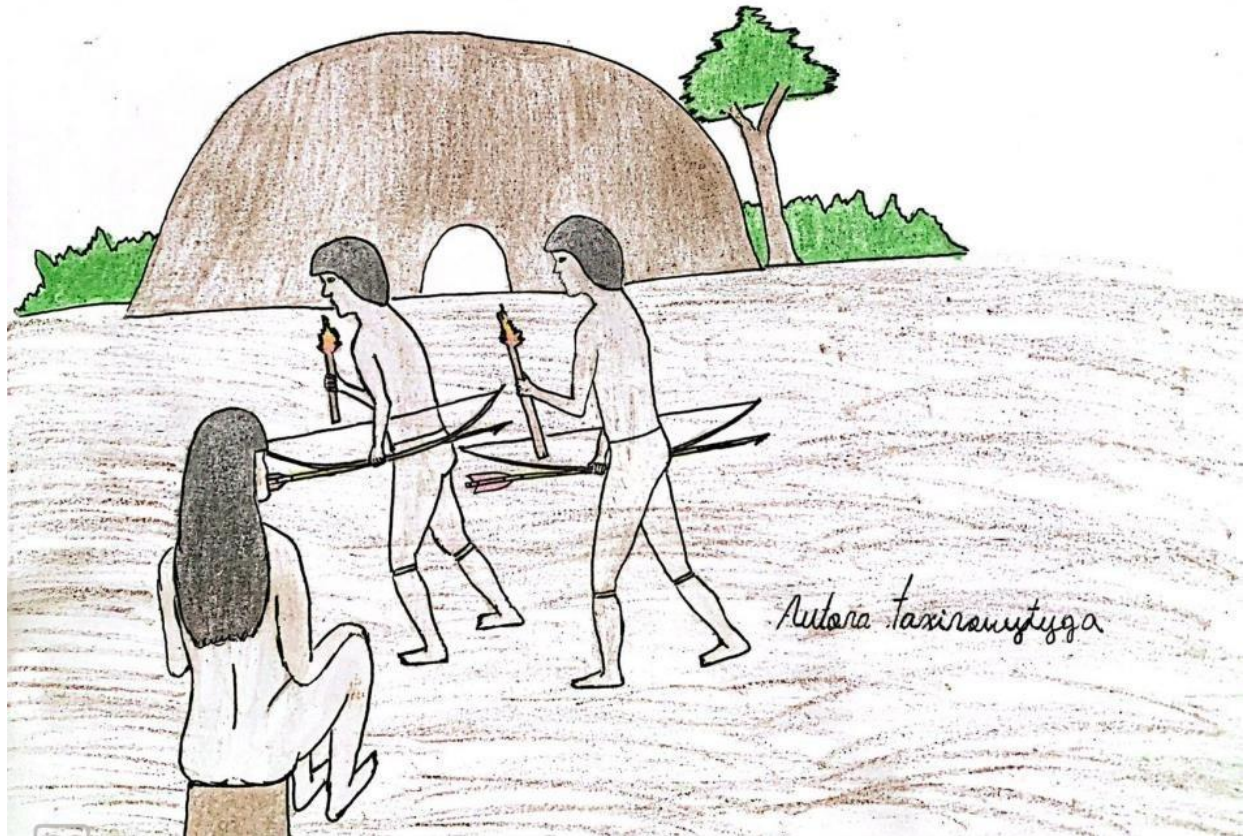
Mi xe ikowi

Mytō mymāwa

Tāwa maxeoparyma ikowi

Keehee keehee keehee hāho hāho

Karaxã mamarakããwa



Iepexynipyra ka tatã xiraã hãaho hãho hãho

Pewãkike karaxã we
Awã xe'egatãtã ramo we ke amõ penopy hãaho
hãho hãho



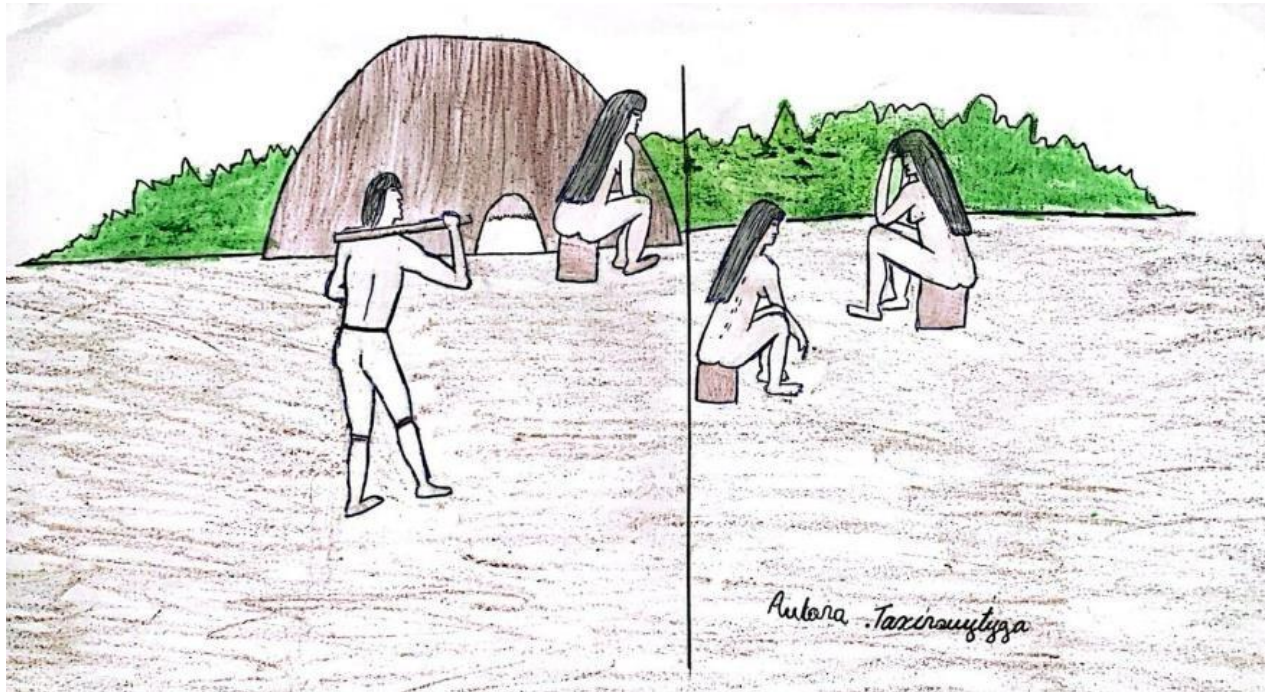
Awioy Ropi Karaxã Pie



Awã pie ka 'y ropi kã?
Karaxã pie ka 'y ropi kã! Awã
pie ka 'y ropi kã?

Xaneragẽ agỹ pie
Xaneragẽ agỹ pie
Karaxã pie ka 'y ropi kã
Awã pie ka 'y ropi kã?
Karaxã pie ka 'y ropi kã

Korawã mamarakããwa

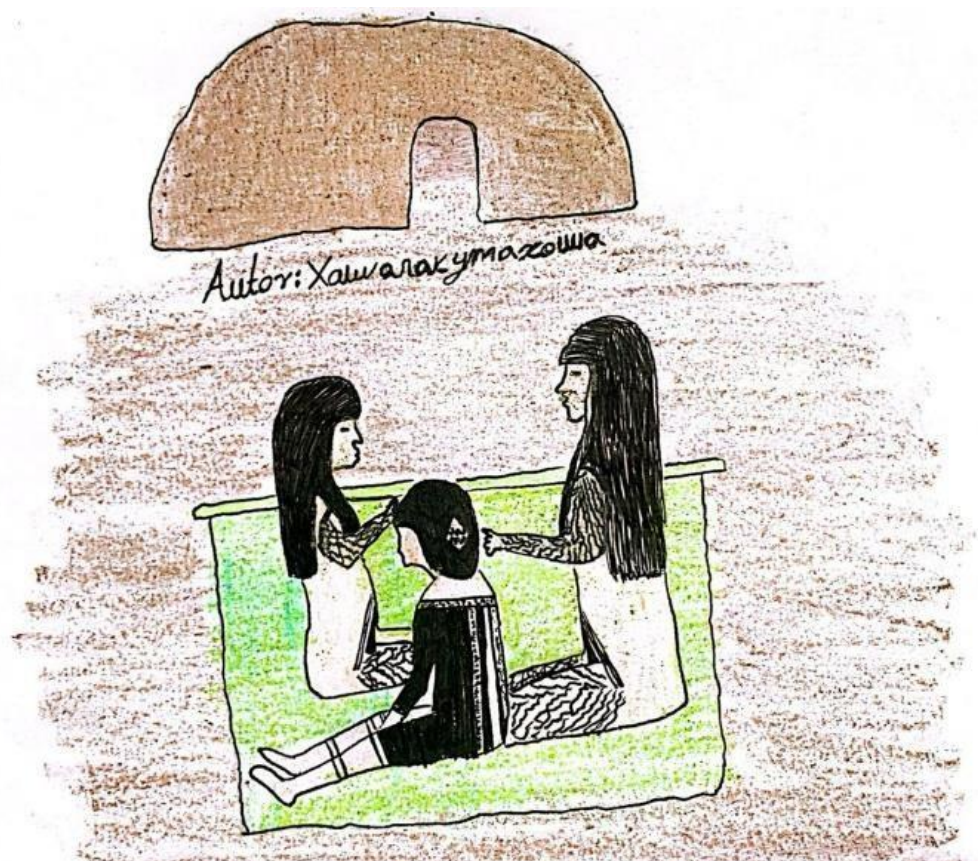


Nepytopyk ra'e eehã!
 Nepytopyk ra'ẽ!
 A'ekwera ropi we ka erexop ra'ẽ eehã!

Maryn pã ereka eehã?
 Xanekywyrã awe'ymoho!
 xenopỹ ra'ẽ eehã!
 Nepytopyk ra'e eehã!
 Nepytopyk ra'ẽ! A'ekwera
 ropi we ka erexop ra'ẽ eehã!



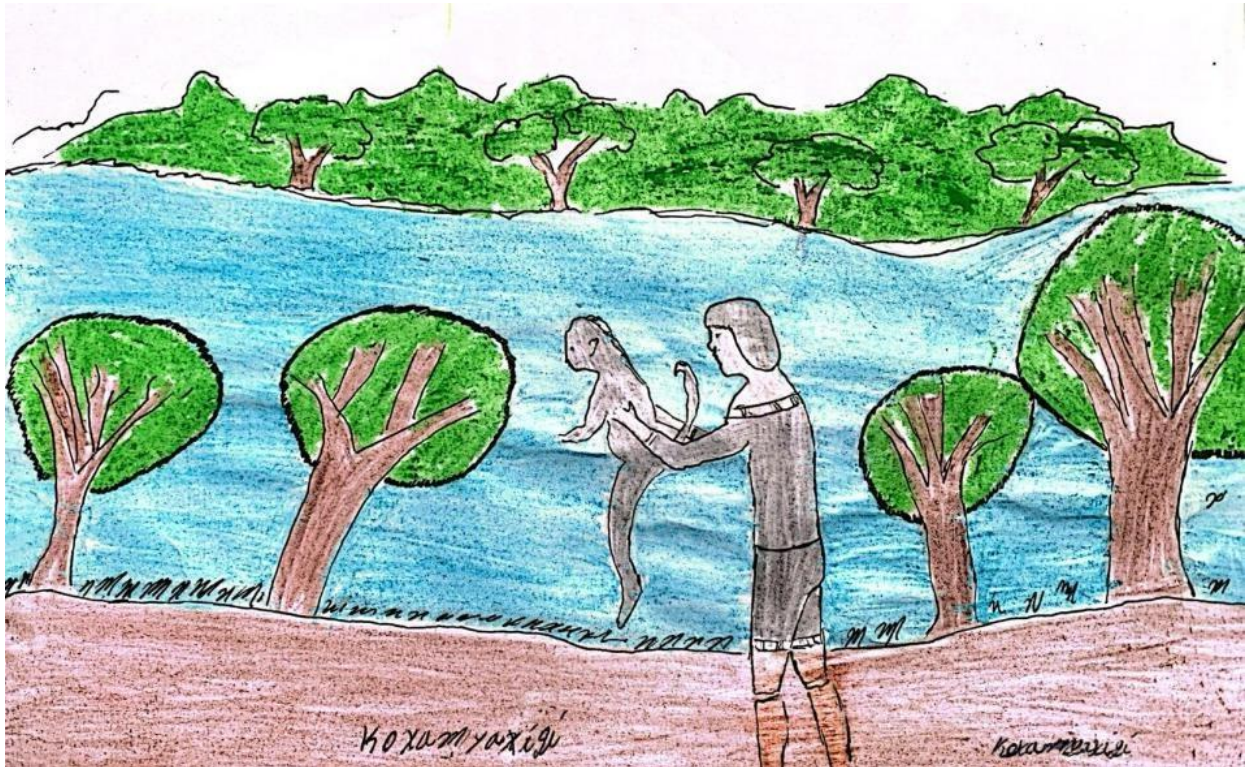
Axygoo mamarakããwa



Kakaaty xepe ke xeywa epekã
Xeatywa gaty hãho hãho hãho, hãho

Maryn pa'ẽ a'atowã gaty, Akywa
pekã napatãri rapy? Apekã mi
ma'ẽ iexãka rapy!
Axewe eramõ kywa ipekãa, Tyk ajxãk
Ere ke axyga ryja hãho hãho

Ka'ia'yra Mamarakããwa



Kōokōkō ay'ri xe aka'i ra'ẽ
Kookōkō a'yri xe hãho hãho

A'ywãwa wi we xe ia'i ixowi ra'ẽ
A'ywãwa wi we xe ia'i ixowi ra'ẽ
Kookōkō a'yri xe hãho hãho



Maira Mamarakããwa



Ãkate'ymi xaneywyri kã
 Ãkate'ymi kA hãho hãho

Name'egi o'i xaneywyri kã
 Name'egi o'i xaneywyri kã
 Ãte'ymi kã haho hãho

Xakowi Xemamarakããwa



Ajpa ajpa ke'ë Xakowiaxyga
ãriwakãariwakã

Awã pa'ë ane ki'ï?
Xeropy a'ë! Ajpa
ajpa ke'ë
Xakowiaxyga ãriwakãariwakã



Aranowa Te'omara Apaawyma re

Xoroetewo iapapyra: maragetã magetã rẽ, marama'eãra aoxekato imaxerekakatowo xaxe'egenopãwa, axe'aranowetyka wemimagetãkwera re.

Ikwaxiaripyra: Ixe'egenopa tarywa kwaapãra gỹ marakã re.

1. Tarywa kwaapãra xe'egenowe'yma we py imaxerekakatowo paranopãwa ixope, axekwe ikwaãpa ipyri myramõ aoxekato ixe'egenopãwa.

2. Ikwaxiãpaapãpa emikome'o ywyrabe pe, a'erẽ xowe xemajpe imaxerekakatowo ikwaxiãta maragetã ramõ ywyrabe pe.

3. Ikwaãpa awaxewete pyri iparagetã xygãwa xe'egawi pe, axekwe ekyjtãwa.

4. Marakã re ywyrabe kwaxiãrirẽ xowe ia'yga wemipoenowa ropi, marama'eãra remikome'o ropi, axekwe awaxewete paragetã ropi.

Sugestão de atividades sobre os cantos rituais

Prática de oralidade: Após leitura, o(a) professor(a) pode organizar uma roda de conversa para discutir e refletir sobre o assunto de cada texto.

Prática de escrita: Entrevista com os especialistas dos rituais para conhecer mais sobre os cantos.

1. Antes da entrevista, organize um roteiro de perguntas, combine com o ancião antes, para saber sobre sua disponibilidade para conversar sobre os cantos.

2. Registre todas as informações no caderno e, depois, em sala de aula, organize o texto em forma de entrevista.

3. Peça permissão ao ancião/anciã para gravar, fotografar...

4. Além de registrar os cantos, você pode ilustrá-los, de acordo com a sua compreensão e explicação do professor(a) e do especialista que entrevistou.



Vídeo do WhatsApp
de 2025-04-13 às(s) 10



Vídeo do WhatsApp
de 2025-04-13 à(s) 09



Vídeo do WhatsApp
de 2025-04-13 à(s) 10

Referências

TAPIRAPÉ, Eirowytygi. **Sábia Apyãwa, conhecedora de vários cantos rituais**. Moradora da aldeia *Anywootãwa*, 66 anos de idade. Terra Indígena Urubu Branco, município de Confresa-MT.

TAPIRAPÉ, Korako. **Sábio Apyãwa, mestre da cultura Apyãwa e líder cerimonial**. Morador da aldeia Tapi'itãwa, 87 anos de idade. Terra Indígena Urubu Branco, município de Confresa-MT.

TAPIRAPÉ, Xakareo'i. **Sábio Apyãwa, especialista em narrar histórias do ritual *Ka'o*, *Kawiypyparakãwa* e *Axywewoja***. Morador da aldeia Tapi'itãwa, 89 anos de idade. Terra Indígena Urubu Branco, município de Confresa-MT.

TAPIRAPÉ, Xawaraxowi. **Sábio Apyãwa, especialista em cantos do Karaxã – ritual Axywewoja e conhedor da região Apyãwa**. Morador da aldeia *Anywootãwa*, 76 anos de idade.

TAPIRAPÉ, Orope'i. **Sábio Apyãwa. Mestre dos rituais *Iraxao*, *Karaxao*, *Axywewoja* e *Ka'o***. Morador da aldeia Tapi'itãwa, 72 anos de idade. Terra Indígena Urubu Branco, município de Confresa-MT.



Sobre o autor



De acordo com documento, meu nome registrado é Klebson Awararawoo'i Tapirapé, porém, meu nome atual é Axa'a'i. É importante ressaltar que, nós, do povo Apyãwa, recebemos vários nomes, conforme os ritos de passagem de vida, ou seja, quando nascemos, recebemos o primeiro nome. Entrando na fase adolescente, recebemos outro nome. E assim vem o rito de passagem de vida para fase adulta para receber outro nome, além dos outros nomes até o envelhecimento. Tenho 34 anos, sou casado com Carmen Inamoxigi Tapirapé, e tenho uma filha de 12 anos, um filho de 7 anos e o caçula de 10 mês. Sou o último filho "caçula" de José Antonio Xawaraxowi Tapirapé, com Eirowytygi Tapirapé. Sou docente da escola *Myryxitãwa* desde 2012, sala anexa da Escola Estadual Indígena *Tapĩitãwa*. Cursei ensino médio entre 2007 e 2009, 2ª turma do projeto "*Aranowa'yao* – novos pensamentos", executado pela Escola Estadual Indígena *Tapĩitãwa*, município de Confresa-MT. Fiz minha graduação de 2011 a 2015, no curso de Educação Intercultural de formação dos professores indígenas, pela UFG – Universidade Federal de Goiás. Atualmente faço curso de mestrado, turma 2024, no PPGECH, campus da UNEMAT de Barra do Bugres-MT. Hoje sou muito grato em fazer parte como líder cerimonial do nosso povo. Com muito orgulho assumo essa responsabilidade de me especializar em cantos de 5 rituais maiores do nosso povo: *Ka'o*, *Iraxao*, *Axywewoja*, *Kawiepexynãwa* e *Kawiypyraãwa*. Portanto, o meu processo de aprendizagem ainda está em pleno movimento para que eu possa me especializar também em outros cantos rituais do nosso povo.

