**ESTADO DE MATO GROSSO**
**SECRETARIA DE ESTADO DE CIÊNCIA, TECNOLOGIA E INOVAÇÃO**
**UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MATO GROSSO CARLOS ALBERTO REYES MALDONADO CÂMPUS UNIVERSITÁRIO DE BARRA DO BUGRES**
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM ENSINO DE CIÊNCIAS E MATEMÁTICA – PPGECM**

LUCAS VALERIO CAMPOS

# ETNOMATEMÁTICA E SABER AMBIENTAL

## Os conhecimentos dos povos indígenas expressos nos resultados das pesquisas acadêmicas do PPGECII/UNEMAT

Barra do Bugres-MT
2024

**ESTADO DE MATO GROSSO**
**SECRETARIA DE ESTADO DE CIÊNCIA, TECNOLOGIA E INOVAÇÃO**
**UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MATO GROSSO CARLOS ALBERTO REYES MALDONADO CÂMPUS UNIVERSITÁRIO DE BARRA DO BUGRES**
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM ENSINO DE CIÊNCIAS E MATEMÁTICA – PPGECM**

LUCAS VALERIO CAMPOS

# ETNOMATEMÁTICA E SABER AMBIENTAL

## Os conhecimentos expressos por povos indígenas nas pesquisas acadêmicas do PPGECII/UNEMAT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ensino de Ciências e Matemática – PPGECM da Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ensino de Ciências e Matemática.

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

Orientador: Prof. Dr. João Severino Filho

Barra do Bugres – MT
2024

**FICHA CATALOGRÁFICA**

C198e Campos, Lucas Valério.
ETNOMATEMÁTICA E SABER AMBIENTAL Os conhecimentos expressos por povos indígenas nas pesquisas acadêmicas do PPGECII/UNEMAT / Lucas Valério Campos. - Barra do Bugres, 2025.
194f.: il.

Universidade do Estado de Mato Grosso "Carlos Alberto Reyes Maldonado", Ensino de Ciências e Matemática/BBG-PPGECM - Barra do Bugres - Mestrado Academico, Campus Universitário De Barra Do Bugres "Deputado Renê Barbour".
Orientador: João Severino-Filho.

1. Etnomatemática. 2. Racionalidade ambiental. 3. Racionalidade ambiental Indígena. 4. Saber Ambiental. I. Severino-Filho, João. II. Título.

UNEMAT / MTSCB CDU 502:51

LUCAS VALÉRIO CAMPOS

**ETNOMATEMÁTICA E SABER AMBIENTAL: Os conhecimentos dos povos indígenas expressos nos resultados das pesquisas acadêmicas do PPGECII/UNEMAT.**

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

Aprovado em: 04 de abril de 2025.

BANCA EXAMINADORA

gov.br Documento assinado digitalmente
JOAO SEVERINO FILHO
Data: 10/04/2025 22:14:52-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

_____

Prof. Dr. João Severino Filho (PPGECM/UNEMAT)
Orientador

gov.br Documento assinado digitalmente
ADAILTON ALVES DA SILVA
Data: 10/04/2025 20:40:52-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

_____

Prof. Dr. Adailton Alves da Silva (PPGECM/UNEMAT)
Examinador Interno à Instituição

gov.br Documento assinado digitalmente
JOSE ROBERTO LINHARES DE MATTOS
Data: 10/04/2025 18:34:44-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

_____

Prof. Dr. José Roberto Linhares de Mattos (UFF)
Examinador Externo à Instituição

**DEDICATÓRIA**

À minha família, que sempre esteve ao meu lado, oferecendo apoio incondicional e amor em cada etapa deste percurso. E às sabedorias dos povos indígenas, que trouxeram inspiração e reflexões profundas sobre a relação com a natureza e o equilíbrio entre o material e o espiritual.

## AGRADECIMENTOS

Aos povos indígenas, cujos saberes ancestrais iluminam o caminho da humanidade, preservando o equilíbrio entre a terra, o céu e os seres que nela habitam. Que suas vozes continuem ecoando como o vento que carrega histórias, e que seu legado permaneça como raízes profundas que sustentam o futuro.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências e Matemática, espaço de diálogos e descobertas, minha gratidão pelo crescimento intelectual e pelas inquietações que me impulsionaram a ir além.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ensino Indígena e Intercultural, que me permitiu dialogar com os alunos, acessar dissertações e mergulhar em um universo de conhecimentos que transformaram minha visão sobre educação e ciência. A generosidade de vocês em compartilhar seus saberes ampliou minha compreensão do mundo e reforçou a importância de valorizar múltiplas formas de conhecimento.

Aos mestrandos e mestrandas do PPGECII, que compartilharam suas experiências e conhecimentos, tecendo comigo este trabalho. Cada troca foi um alicerce nesta construção, cada conversa uma ponte para novos horizontes. A todos os colegas que este percurso de estudos me apresentou, gratidão pelos diálogos, pelo apoio e pelas vivências que tornaram esta caminhada mais rica e significativa.

Aos amigos desta jornada de pesquisa – Kelly, Ernesta, Bruno, Mayara, Mônica e Graciela –, que foram muito mais do que companheiros de estudo. Vocês foram refúgio, incentivo, risadas em meio ao caos, força nos momentos de incerteza. O brilho desta caminhada foi ainda maior porque vocês estiveram por perto.

À minha família, pelo apoio incondicional, por acreditarem em mim mesmo quando duvidei. Aos professores que passaram por minha vida e, direta ou indiretamente, influenciaram para que eu estivesse aqui hoje, meu respeito e minha gratidão.

Ao meu orientador, João Severino Filho, cuja presença foi mais do que acadêmica – foi a de um mestre no sentido mais nobre da palavra. Sua escuta atenta, seus questionamentos certeiros e sua orientação cuidadosa foram fundamentais para que esta pesquisa ganhasse forma e profundidade. Seu compromisso com o conhecimento e sua capacidade de enxergar além dos limites me ensinaram lições que levarei para sempre.

À banca de qualificação e defesa, professores doutores Adailton Alves da Silva e José Roberto Linhares de Mattos, pelos valorosos apontamentos e pelas contribuições que enriqueceram este trabalho, tornando-o mais sólido e instigante.

Àqueles que resistem, ensinam e compartilham suas memórias como um legado para as futuras gerações. Às educadoras e educadores que acreditam na transformação do mundo por meio da valorização da diversidade cultural e do respeito à natureza.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo apoio a esta pesquisa (Código de Financiamento 001).

Que este trabalho reverbere como um eco, fazendo-se ouvir nos corações de todos que buscam harmonia entre humanidade, natureza e saberes ancestrais. Que o mundo se beneficie das lições que ele carrega, para que a terra continue a nos ensinar, como sempre fez, e o futuro seja tecido com os fios do respeito, da sabedoria e do amor.

Já que todos são entidades que existem dentro da natureza, e que a porta para o mundo espiritual existe para todos, então a origem de todos está conectada entre si. (Desconhecido)

## RESUMO

Esta dissertação tem como propósito descrever e produzir teorizações sobre os saberes e fazeres relacionados à racionalidade e ao saber ambiental dos povos indígenas, lançando um olhar atento às dissertações, produtos educacionais e narrativas dos mestrandos do Programa de Pós-Graduação em Ensino em Contexto Intercultural Indígena (PPGECII) da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT). Por meio de uma abordagem qualitativa, a História Oral foi adotada como metodologia, revelando-se um caminho sensível e potente de escuta, interpretação e valorização das vozes dos mestrandos e egressos. As entrevistas, transcritas e analisadas com profundo respeito às cosmovisões indígenas, destacaram a sabedoria ancestral como um alicerce indispensável para a construção de uma epistemologia ambiental comprometida com a sustentabilidade e a justiça social. Aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) e pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), sob o número de protocolo CAAE: 76220623.5.0000.5166, esta pesquisa não se restringiu apenas a descrever os saberes, mas nos dedicamos a realizar um verdadeiro encontro entre os conhecimentos acadêmicos e os saberes indígenas. Os saberes indígenas oferecem uma racionalidade ambiental que transcende a materialidade, integrando o humano, o espiritual e o natural em uma rede de interdependências. Reconhecer e integrar essas perspectivas às políticas públicas e à educação não é apenas uma questão de justiça histórica, mas uma necessidade urgente para superar a alienação que separa o ser humano de sua essência natural. O saber indígena não deve ser visto apenas como uma alternativa: ele é um guia essencial para a sobrevivência planetária e para a construção de um futuro, onde o sagrado e o ambiente coexistam em harmonia, como partes inseparáveis de um mesmo equilíbrio universal.



**Palavras–chave:** Etnomatemática; Racionalidade ambiental; Saber Ambiental; Racionalidade Ambiental Indígena.

## ABSTRACT

This dissertation aimed to describe and theorize the knowledge and practices related to the rationality and environmental wisdom of Indigenous peoples, focusing on the dissertations, educational products, and narratives of master's students in the Graduate Program in Intercultural Indigenous Context Education (PPGECII) at the State University of Mato Grosso (UNEMAT). Through a qualitative approach, Oral History was adopted as the methodology, providing a sensitive and powerful path for listening to, interpreting, and valuing the voices of students and alumni. The interviews, transcribed and analyzed with deep respect for Indigenous worldviews, highlighted ancestral wisdom as an indispensable foundation for building an environmental epistemology committed to sustainability and social justice. Approved by the Research Ethics Committee (CEP) and the National Research Ethics Commission (CONEP), under protocol number CAAE: 76220623.5.0000.5166, this research went beyond merely describing Indigenous knowledge. It sought to create a true encounter between academic knowledge and traditional wisdom. Indigenous knowledge offers an environmental rationality that transcends materiality, integrating human, spiritual, and natural dimensions into a network of interdependence. Recognizing and integrating these perspectives into public policies and education is not only a matter of historical justice but also an urgent necessity to overcome the alienation that separates humanity from its natural essence. Indigenous wisdom should not be seen merely as an alternative; it is an essential guide for planetary survival and the construction of a future where the sacred and the environment coexist in harmony, as inseparable parts of the same universal balance.



**Keywords:** Ethnomathematics; Environmental Rationality; Environmental Knowledge; Indigenous Environmental Rationality.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Alicerces de amor e inspiração ..... 21
Figura 2 - Atividade conectando saberes ..... 59
Figura 3 - Entre palavras e imagens: uma jornada pela descrição do visível ..... 61
Figura 4 - Timbó: A teia ancestral entre o saber e o rio ..... 65
Figura 5 - Peixes e palavras: O eco da língua materna nas águas ..... 66
Figura 6 - Viver no Xingu: Cuidar para Habitar, Habitar para Cuidar ..... 77
Figura 7 - Entre o Cuidado e a Luta contra o Descarte ..... 78
Figura 8 - Educando para o Futuro ..... 79
Figura 9 - Início do caminho: despertando para o cuidado e a conexão ..... 95
Figura 10 - O Início da História do Sol. ..... 96
Figura 11 - O tatu e o mistério da terra ..... 97
Figura 12 - O Sol Desperta ..... 98
Figura 13 - A Superficialidade das Ações Governamentais ..... 157

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Comparação entre Racionalidade Ambiental e Racionalidade Capitalista ..... 36
Quadro 2 - As vozes e narrativas das dissertações. ..... 49
Quadro 3 - As vozes e narrativas das dissertações. ..... 50
Quadro 4 - Professores que inspiram caminhos ..... 52
Quadro 5 - Pesquisas desenvolvidas pelo Povo Balatiponé Umutina ..... 57
Quadro 6 - Dissertação do Povo Ikpeng ..... 72
Quadro 7 - Dissertação do Povo Haliti-Paresí ..... 80
Quadro 8 - Dissertação do Povo Apyãwa ..... 84
Quadro 9 - Dissertação do Povo Irantxe Manoki. ..... 93

**SUMÁRIO**

**INTRODUÇÃO ..... 15**
**NOSSA HISTÓRIA ..... 20**
**FUNDAMENTOS TEÓRICOS ..... 28**
**CULTURA, ETNOMATEMÁTICA E SABER AMBIENTAL ..... 28**
I – Saberes e conhecimentos - Etnomatemática ..... 28
II – Noção de Cultura ..... 29
III – Visão de mundo ..... 30
IV – Ambiente ou Espaço Geográfico ..... 32
V – Racionalidade e Saber Ambiental ..... 35
**TECENDO TRILHAS: O PERCURSO METODOLÓGICO DA PESQUISA ..... 47**
APROFUNDANDO NAS DISSERTAÇÕES E SEUS SABERES ..... 48
ENTRE SABERES E ENCONTROS: A IMERSÃO NO CONTEXTO ACADÊMICO ..... 51
TECENDO SENTIDOS: A CONSTRUÇÃO NARRATIVA NA INTERPRETAÇÃO DOS DIÁLOGOS ..... 53
**ENTRE ESCRITAS E FAÍSCAS: AS DISSERTAÇÕES COMO MATERIAL DE ESTUDOS ..... 56**
O POVO BALATIPONÉ-UMUTINA: CULTURA E ENSINO ..... 56
T1: A confecção de artefatos da cultura tradicional Balatiponé como estratégia para o ensino da língua materna nas escolas ..... 58
T2: Os saberes tradicionais e científicos da pesca com o timbó do Povo Balatiponé ..... 62
T3: A roça tradicional do Povo Balatiponé-Umutina e a etnomatemática ..... 67
T8: Práticas pedagógicas com a roça tradicional do Povo Umutina ..... 69
O POVO IKPENG: MUDANÇAS AMBIENTAIS E SEUS IMPACTOS ..... 72
T4: Habitar e ser Habitado na Terra Indígena do Xingu: As Alterações Ambientais e Suas Interferências nas Práticas Culturais do Povo Ikpeng ..... 73
A ARQUITETURA HALITI-PARESÍ: TRADIÇÃO COMO ALICERCE ..... 79
T5: ARQUITETURA HATI DOS HALITI: Atividades lúdicas na comunidade como forma de valorização da cultura ..... 80
CORES, SIGNIFICADOS E COSMOLOGIA DO POVO APYÃWA TAPIRAPÉ ..... 83
T6: As pinturas corporais na cosmologia do Povo Apyãwa/Tapirapé. ..... 84
T9: TAKÃRA: Casa da Sapiência Apyãwa ..... 88
CONEXÕES DO POVO MANOKI: APRENDIZADOS ENTRE O CÉU E A TERRA ..... 92
T7: O céu do Povo Manoki e seus ensinamentos sobre a terra ..... 93
**ECOS DA TERRA: VOZES INDÍGENAS E SABERES COMPARTILHADOS ..... 101**
Adriana Negarotê: Reflexões de um Povo Nambikwara ..... 101
Celio Iny-Karajá: A Origem e as Histórias de um povo ..... 107
Eliwelton Rondon: A voz Terena e os desafios do presente ..... 117

Wamen Negarotê: Língua, cultura e crença - os desafios da preservação entre os Negarotê ..... 125
Leidenira Hezoizokemairô: Ritos de Transição - O Ritual de Menina-Moça ..... 143
Taropa: Cosmologia, rituais e a difusão dos saberes do Povo Apyãwa ..... 146
**RESSONÂNCIAS DA JORNADA: REFLEXÕES FINAIS E POSSIBILIDADES DE CONTINUAR ..... 157**
**REFERÊNCIAS ..... 161**
**CONSULTORES INDÍGENAS ..... 164**
**ANEXOS ..... 165**
**DOCUMENTOS REFERENTES AO COMITÊ DE ÉTICA NA PESQUISA..... 166**

# INTRODUÇÃO

O capitalismo, desde a sua origem, se constituiu numa máquina de acumulação que não reconhece limites naturais ou sociais. Essa lógica de crescimento contínuo frequentemente leva à exploração insustentável da natureza, sem considerar as implicações a longo prazo. A busca incessante pelo lucro se traduz, muitas vezes, em uma exploração predatória do ambiente, resultando em degradação irreversível da natureza.

Para além disso, temos a facilidade que o capitalismo tem em externalizar os custos ambientais de suas atividades, transferindo-os para a sociedade e o meio ambiente. Isso cria uma discrepância entre os benefícios privatizados e os prejuízos socializados, onde os lucros são desfrutados por alguns, enquanto os custos ambientais recaem sobre muitos.

A racionalidade que fundamenta o capitalismo, de acordo com Leff (2002), é predominantemente utilitarista e orientada para o curto prazo, priorizando o lucro imediato em detrimento da sustentabilidade e da justiça. Essa racionalidade muitas vezes entra em conflito com a necessidade de preservar o ambiente natural e garantir um futuro sustentável para as gerações futuras.

Enrique Leff (2002) enfatiza a necessidade de uma racionalidade ambiental alternativa, com uma abordagem que incorpore valores ecológicos e sociais, promovendo uma coexistência equilibrada com o meio ambiente. Essa racionalidade ambiental busca transcender a lógica capitalista e priorizar a sustentabilidade, a justiça social e a harmonia entre a sociedade e o ambiente.

Em suma, as críticas ao capitalismo e à sua racionalidade ecoam a preocupação com as consequências ambientais e sociais de um sistema econômico baseado na acumulação desenfreada de capital. Se faz necessário repensar as estruturas econômicas e promover uma transição em direção a um modelo que priorize a preservação dos ambientes naturais e o bem-estar de todos, ao invés do lucro a qualquer custo.

É na construção da racionalidade ambiental, conforme proposta por Leff (2002), que se desconstrói a racionalidade capitalista e se forma o "saber ambiental". Esse saber ultrapassa as ciências ambientais, que, por sua vez, são constituídas como um conjunto de especializações com enfoque ecológico dentro das disciplinas estabelecidas no campo científico. Neste contexto, o termo "disciplinas tradicionais" refere-se às áreas do conhecimento que estruturaram o pensamento científico moderno, tais como a biologia, a química, a física e a geografia, as quais, apesar de possuírem interfaces com questões ambientais, historicamente

fragmentaram o conhecimento e nem sempre integraram perspectivas sistêmicas e transdisciplinares sobre a relação entre sociedade e natureza.

O saber ambiental é concebido como um processo em construção, complexo, por envolver aspectos institucionais tanto em nível acadêmico, contrariando os paradigmas tradicionais do conhecimento, caracterizados pela fragmentação disciplinar e pelo reducionismo metodológico, quanto aspectos sociopolíticos, expressos em práticas de manejo dos ambientes naturais e em movimentos sociais. Para isso, devemos construir uma racionalidade ambiental que seja orientada pelo saber ambiental, promovendo uma abordagem transdisciplinar, participativa e ética em relação ao meio ambiente.

A transdisciplinaridade, entendida como uma abordagem que vai além da simples interdisciplinaridade — que reúne disciplinas — ou da multidisciplinaridade, que junta várias disciplinas sem necessariamente estabelecer vínculos profundos entre elas, busca integrar diferentes áreas do conhecimento de forma holística e complexa, sem se limitar às fronteiras acadêmicas. Isso representa um chamado para uma transformação fundamental na maneira como pensamos e agimos em relação aos desafios ambientais, buscando uma coexistência sustentável entre a humanidade e o planeta.

A racionalidade ambiental indígena tem como vetor principal a preservação, a capacidade de equilibrar o uso do ambiente natural com a sua conservação a longo prazo. Os indígenas têm uma compreensão profunda de que a exploração desenfreada e insustentável pode ter impactos negativos nos ecossistemas e no bem-estar de suas próprias comunidades e no mundo natural.

As práticas de manejo sustentável, como a coleta seletiva de plantas medicinais e a agricultura tradicional/indígena, refletem essa compreensão. Elas são projetadas para garantir que os elementos naturais sejam usados de maneira a preservar a sua disponibilidade no futuro. Portanto, os povos indígenas não veem o meio ambiente como algo a ser explorado ao máximo no presente, mas como um legado a ser preservado para as gerações futuras.

O conhecimento tradicional, entendido como o conjunto de saberes, práticas e valores desenvolvidos ao longo de gerações pelas comunidades indígenas em estreita relação com o ambiente, tem profundas raízes na ancestralidade. Ele não é estático; ao contrário, atualiza-se com o tempo à medida que as comunidades continuam a interagir com o ambiente.

Esse conhecimento é acumulativo, o que significa que é enriquecido por novas descobertas e adaptações às mudanças nas condições ambientais. Indícios desses conhecimentos se encontram presentes em publicações, sendo elas dissertações e produtos educacionais, geradas pelos alunos do Programa de Pós-Graduação em Contexto Intercultural

Indígena – PPGECII, as quais nos dedicamos a analisar, por considerá-las materiais ricos em informações sobre a racionalidade e o saber ambiental de povos indígenas.

O Programa de Pós-Graduação em Contexto Intercultural Indígena (PPGECII), da Universidade do Estado de Mato Grosso, está ligado à Faculdade Intercultural Indígena (FAINDI), no Campus Universitário Deputado Estadual Renê Barbour, na Cidade de Barra do Bugres. Esse programa representa um espaço acadêmico diferenciado, pois se dedica especificamente à formação de profissionais e pesquisadores indígenas focados no ensino voltado para contextos indígenas. Sua criação é de suma importância, considerando a riqueza cultural e étnica da região de Mato Grosso e Brasil, abraçando a diversidade e a valorização dos saberes indígenas.

O PPGECII oferece um Mestrado Profissional em Ensino em Contexto Indígena Intercultural, o qual visa não somente capacitar professores para atuar de forma mais efetiva e sensível dentro das comunidades indígenas, mas também fomentar a produção de conhecimentos voltados para essa realidade, gerando produtos educacionais para serem utilizados em sala de aula, prioritariamente, para atender às escolas das comunidades indígenas.

O programa se destaca por sua abordagem transdisciplinar, que inclui áreas como Educação, Antropologia, Etnociências, entre outras, para proporcionar uma compreensão holística e respeitosa das culturas e contextos em que atua.

À luz disto, esta pesquisa se propôs a descrever e produzir teorizações sobre os saberes e fazeres relacionados à racionalidade e ao saber ambiental dos povos indígenas, lançando um olhar atento às dissertações/produtos educacionais, e nos diálogos com os mestrandos do PPGECII.

O texto apresenta uma estrutura organizada em seções que refletem o percurso teórico e metodológico da pesquisa, abordando as relações entre saberes indígenas e desafios ambientais contemporâneos. A pesquisa se inicia com a seção intitulada *Nossa história* que narra a trajetória da minha família, conectando experiências de vida com a temática desse trabalho.

Em seguida, na seção de revisão de literatura, intitulado *Fundamentos Teóricos: Cultura, Etnomatemática e Saber Ambiental*, onde são discutidos conceitos fundamentais como etnomatemática, cultura, visão de mundo, espaço geográfico, racionalidade e saber ambiental. Na sequência temos o percurso metodológico, detalhado na seção *Tecendo Trilhas*.

A pesquisa foi desenvolvida em três etapas principais: (1) Estudos bibliográficos – que consistiram na análise de dissertações e produtos educacionais do PPGECII, publicados entre os anos de 2021 e 2024; (2) Dialogo com mestrandos e mestres indígenas – a partir da realização

de entrevistas com alunos e egressos do programa, no campus da UNEMAT, em Barra do Bugres-MT; e (3) Interpretação das informações produzidas - a partir dos diálogos com os Mestrandos do PPGECII, à luz da História Oral, conforme os pressupostos de Garnica (2006).

Na seção *Entre Escritas e Faíscas*, são apresentadas e analisadas as narrativas construídas a partir das entrevistas realizadas com mestrandos e mestrandas indígenas. Essa seção busca evidenciar as múltiplas vozes que emergem nos diálogos, articulando-as com os referenciais teóricos da pesquisa.

Por fim, a seção R*essonâncias da jornada: reflexões finais e possibilidades de continuar* se dedica a entrelaçar as análises e interpretações construídas ao longo da pesquisa, propondo um olhar transdisciplinar sobre os saberes e fazeres indígenas. São discutidos os desafios e possibilidades do diálogo entre diferentes racionalidades, destacando a importância da valorização dos conhecimentos indígenas em espaços acadêmicos e educativos.

*Nossos passos vêm de longe.*

***(Jurema Werneck)***

## NOSSA HISTÓRIA

Somos, antes de tudo, fruto do meio. Falar de mim sem mencionar a história dos meus pais é falar de metade de mim. Cada passo que dei, cada escolha que fiz, carrega, de alguma forma, o peso e a leveza das histórias que me formaram. Por isso, ao contar minha trajetória, preciso voltar no tempo, a um momento em que eu ainda não existia, mas onde as sementes da minha vida já estavam sendo plantadas.

Essa é a história de como chegamos até aqui. É uma história de encontros: entre o passado e o presente, entre terras e tempos distintos, entre pessoas que, ao se cruzarem, deram início a novos capítulos. Mas, antes disso, é uma história de coragem, de trabalho duro, de sonhos e raízes.

Meu pai se chama Erdenandes Evangelino de Campos. Ele tem 54 anos e, às vezes, parece carregar mais que uma vida em seus ombros. Nasceu em 17 de setembro de 1970, no povoado de Pedreira, um canto esquecido no município de Alto Paraguai, em Mato Grosso. É estranho pensar que um lugar tão pequeno pudesse conter histórias tão grandes. Ele viveu ali até seus seis ou sete anos, uma infância que, de tão humilde, nem sabia que era marcada pela escassez.

Meu avô, Tiago Pompilho de Campos, era um homem de poucas palavras e muitos bois. Seu trabalho era campear o gado, dia e noite, como se aquilo fosse tudo que o mundo tinha para oferecer. Minha avó, Fermina Carlinda de Campos, fazia o impossível para cuidar dos filhos em meio à aridez da vida. Eles não tinham luxos, nem mesmo o que muitos chamam de conforto básico, mas havia terra fértil. Feijão, milho, mandioca – a terra dava. Era a terra que sustentava a vida, mas era a mesma terra que cobrava o suor de quem dependia dela.

Quando meu pai era pequeno, a família se mudou para um lugar chamado Macaco. O nome, por si só, já trazia um mistério, mas, para ele, não havia tempo para se perguntar sobre isso. Lá, a vida continuava dura, implacável. Ele se lembra de plantar um litro de feijão e colher dez sacos. A fartura era um alívio, mas não anulava a dureza dos dias. Era uma infância sem infância. Meu pai, o mais velho de muitos irmãos, sempre foi chamado a ser mais do que uma criança. Com nove anos, já carregava responsabilidades que fariam adultos desmoronar.

Aos 13, ele deixou a casa da família. Deixou o feijão, o milho e o gado para trás. Foi enfrentar o mundo – ou, talvez, ser engolido por ele. Tornou-se cortador de cana, garimpeiro, sobrevivente. Ele trabalhou debaixo do sol implacável, com os pés feridos pela terra dura e as mãos calejadas pelo facão. Quando foi para o garimpo, acreditava na promessa dourada de uma vida melhor, mas a realidade era outra. O que encontrou foi exploração e dor. “Perdi até o

diamante do dente", ele brinca hoje, mas eu sei que essas palavras escondem o quanto ele viu e sofreu.

Foi Tangará da Serra que marcou uma virada na vida dele. Ele chegou com pouco mais do que a roupa do corpo, mas trouxe consigo a força que a vida havia forjado. Passou a trabalhar na construção civil, uma área tão dura quanto as anteriores, mas que lhe trouxe algo novo: esperança. Foi ali que conheceu minha mãe, Rozeni. Eles se casaram em 1997. A vida a dois foi, como sempre, uma batalha – dias de incerteza, de contas apertadas, mas também de um amor que resistiu ao tempo.

Figura 1 - Alicerces de amor e inspiração



**Fonte:** Próprio do Autor (2024).

Minha mãe, Rozeni Valéria da Silva Campos, é o outro alicerce dessa história. Tem 48 anos de muita vivência. Filha de Eliseu Valério da Silva e Maria Bela da Silva, ela nasceu em um contexto de trabalho árduo e determinação. Seus pais, vindos de Minas Gerais e São Paulo, construíram a vida em Tangará da Serra, onde começaram do zero. Meu avô trocava sua mão de obra por terras, e assim conquistaram 16 alqueires na comunidade Bandeirante. Lá, cultivavam café, arroz e feijão, mas o café era o forte.

A vida no sítio era de trabalho incessante: a família não apenas cuidava das plantações, mas também produzia farinha, criava animais e levava os produtos para vender na feira. Essa rotina marcou profundamente minha mãe, mesmo sendo a caçula de seis filhos e tendo um pouco mais de liberdade para brincar enquanto os irmãos trabalhavam lado a lado com meu avô.

Mas a infância despreocupada durou pouco. Aos 11 anos, minha mãe se mudou para a cidade, onde a necessidade a transformou rapidamente em uma mulher de trabalho. Começou como babá, e logo foi empregada doméstica, ajudando em casas de famílias enquanto ainda era

uma adolescente. Aos 15 anos, já acumulava funções maiores, trabalhando para uma família importante da cidade: um médico cirurgião e sua esposa arquiteta. Era reconhecida pela dedicação e competência, e mesmo sendo tão jovem, assumia responsabilidades que hoje muitas pessoas mais velhas hesitariam em carregar.

Ao mesmo tempo, ela nunca deixou de criar. Transformava tecidos em flores, cera em frutas, e gesso em pequenas esculturas que encantavam quem via. Aos 17 anos, já era referência no artesanato local, ministrando cursos e vendendo suas criações em feiras e na porta de cemitérios. Sua capacidade de se reinventar era e é admirável. Mesmo com poucos recursos, ela fazia o que podia para garantir sua independência. “Por que você não ensina isso?”, perguntavam. E ela ensinava. Comprava revistas, aprendia novas técnicas e multiplicava o que sabia. Logo, começou a dar cursos de flores de tecido, frutas de parafina, peças de gesso e até mesmo arranjos de papel de seda. Sua dedicação a tornou reconhecida, e suas aulas eram procuradas por gente de todas as idades.

Mais tarde, quando entrou para o ramo de vendas, sua força de trabalho ganhou outra dimensão. Representante de grandes marcas como Natura e Emory, minha mãe não só vendia produtos – ela inspirava pessoas. Foi reconhecida como uma das mais jovens palestrantes da Emory e chegou a falar para plateias de mais de 3 mil pessoas. Apesar de sua simplicidade, ela se tornou exemplo de determinação, saindo até mesmo em revistas da empresa.

Foi em Tangará, durante esse período, que minha mãe conheceu meu pai. Não foi na igreja, como muitos poderiam imaginar, mas na praça da Cohab em frente à igreja. Entre encontros e conversas, os dois se conectaram e, em 1996, decidiram construir uma vida juntos.

O início foi difícil: viviam em uma pequena kitnet, onde dividiam o espaço entre moradia e o pequeno curso de artesanato que minha mãe administrava. Com criatividade e determinação, ela sustentava a casa enquanto meu pai buscava novas oportunidades como pedreiro. Era uma parceria construída na luta, onde ambos deram o máximo para superar as dificuldades.

Quando os filhos chegaram, a dinâmica mudou, mas o trabalho nunca parou. Depois de um período como artesã, ingressou em uma floricultura e, mais tarde, gerenciou um negócio de telemensagens, vendendo roupas e flores. Tudo o que fazia carregava sua marca: esforço, paixão e excelência.

Crescemos vendo minha mãe transformar pequenos talentos em grandes conquistas. Ela nos ensinou que não há trabalho pequeno, que toda tarefa feita com dedicação pode se tornar grandiosa. Hoje, quando olho para minha mãe, vejo uma mulher que venceu não apenas pela

força do braço, mas pela força do coração. Junto com meu pai, ela construiu um lar onde o trabalho nunca foi motivo de reclamação, mas sim de orgulho.

As histórias dos dois, tão diferentes e ao mesmo tempo tão parecidas, se encontraram para formar uma família. Meu irmão e eu somos o resultado dessas lutas, dessas conquistas e desse amor que resiste ao tempo. E se hoje seguimos nossos próprios caminhos, é porque eles nos mostraram, cada um à sua maneira, que a vida pode ser difícil, mas é sempre possível lutar e vencer.

Meu irmão, Thiago Neto Valerio Campos, nasceu no dia 03 de julho de 1998, e eu cheguei no ano seguinte, com diferença de um dia apenas. Nossa infância foi cercada por memórias de simplicidade e afeto, mas também pelo exemplo constante de trabalho duro. Minha mãe, mesmo com dois filhos pequenos, continuou a trabalhar.

Thiago, também é a prova viva de como o esforço e a ligação com nossas raízes podem moldar uma pessoa. Desde pequeno, demonstrou uma afinidade natural com a terra. Crescemos juntos, compartilhando as mesmas aventuras e aprendizados, mas Tiago sempre teve algo especial: uma paixão pela roça, pelos animais e pela vida simples que herdamos de nossos pais e avós.

Ao longo de sua juventude, Thiago desenvolveu um amor por cavalos, vacas e tudo que envolvia o sítio. Essa conexão o levou a iniciar a faculdade de Biologia, mas, ao longo do curso, percebeu que queria algo mais diretamente ligado ao mundo rural. Foi assim que ele fez a transição para Agronomia.

Ele mergulhou com entusiasmo nos estudos, buscando entender e trabalhar melhor com o que tanto amava. No entanto, as responsabilidades da vida adulta o alcançaram rapidamente. Com uma família para sustentar, ele tomou a difícil decisão de trancar o curso e se dedicar ao trabalho.

Hoje, ele trabalha com instalação e manutenção de ar-condicionado, uma área completamente diferente de seus sonhos de juventude, mas que reflete a versatilidade e o senso de responsabilidade que ele carrega. Ele é casado com Zoe de Oliveira Silva e juntos têm três filhos, formando uma família que é a extensão de tudo o que aprendemos com nossos pais. Miguel, o primogênito, é seguido por Eimy, e agora a família aguarda a chegada de Theo Gabriel.

Embora não tenha seguido o caminho diretamente ligado à roça como sonhava, Thiago continua cultivando sua paixão pela terra e pelos animais. Ele ainda cuida de um cavalo em um sítio próximo à casa dos nossos pais, mantendo essa conexão que sempre foi tão importante para ele.

Enquanto Thiago sempre teve uma ligação especial com a terra e os animais, minha relação com o campo foi diferente. Eu sempre amei estar na natureza e adorava ficar no sítio da minha avó. Era lá que me sentia mais livre, subindo a serra com meus primos, nadando no rio e explorando cada canto daquele lugar. Mas, confesso, nunca fui fã das tarefas pesadas da roça – essas eu deixava para quem tinha mais jeito. Mesmo assim, as memórias que construí ali criaram um laço forte com o ambiente, que me acompanha até hoje.

Cresci em um bairro tranquilo chamado Jardim Europa, um lugar que hoje está repleto de casas e histórias, mas que, no início, era apenas um grande terreno vazio. Quando meus pais compraram o lote, não havia construções ao redor, apenas terra e sonhos. Aos poucos, o bairro começou a ganhar vida, e as famílias que chegaram logo formaram uma comunidade unida, onde todos se conheciam.

Minha infância foi marcada por essa simplicidade. Brincávamos na rua sem preocupações, aproveitando cada momento ao ar livre. Ora era betes, com suas rebatidas e corridas empolgantes, ora era esconde-esconde, com a adrenalina de achar o melhor esconderijo. Eu estava sempre rodeado de primos e amigos, dividindo aventuras e descobertas que enchiam os dias de risadas e aprendizados.

Na escola, eu fazia parte de um grupo de amigos inseparáveis. As tardes eram preenchidas com trabalhos em grupo, jogos e atividades que iam muito além da sala de aula. Lembro-me especialmente das campanhas de conscientização ambiental que promovíamos, quando fazíamos cartazes para alertar sobre o cuidado com a natureza. Havia até um dia dedicado a recolher o lixo jogado pela população no rio que passava atrás da escola. Cada ação parecia pequena, mas para nós tinha um grande significado: estávamos ajudando a cuidar de algo que amávamos.

Foi também na escola que tive meu primeiro contato marcante com a matemática. Um professor, buscando tornar a matéria mais próxima de nossa realidade, trouxe uma melancia para a aula. Ele nos ensinou sobre frações, divisões e partes usando aquela fruta como exemplo. O ato de cortar a melancia, dividir entre os colegas e entender os conceitos matemáticos de forma tão prática despertou algo em mim.

Percebi que a matemática podia ser fascinante, conectada ao cotidiano e, acima de tudo, cheia de sabor – literalmente. Foi a partir daquele momento que comecei a me interessar mais pela disciplina, uma paixão que me acompanharia por toda a vida.

Minha infância no Jardim Europa foi uma combinação de simplicidade e aprendizado, marcada pela liberdade de explorar o mundo ao meu redor e pelo estímulo de professores e amigos. Esses anos formaram a base da minha relação com a natureza, a comunidade e, claro, a educação.

Minhas melhores lembranças de infância são das férias no sítio dos meus avós paternos, um lugar mágico que parecia ter vida própria. Era onde nossa família se reunia, com todos os primos e primas, transformando cada dia em uma nova aventura. No fundo da casa da minha avó havia uma serra, e nossa diversão era tentar escalá-la, imaginando histórias de exploração e conquista. Quando o calor apertava, o rio que cortava o sítio se tornava nosso refúgio. Nadávamos ali por horas, entre risos e brincadeiras, com a sensação de que o tempo parava.

O dia mais épico das férias, no entanto, era aquele em que nos aventurávamos até a cachoeira, a 4 km de distância. Com mochilas improvisadas e uma energia inesgotável, fazíamos a caminhada com os pés na terra e o coração cheio de entusiasmo. Ao chegar, o som da água caindo e o frescor daquele lugar se tornavam a recompensa perfeita. A cachoeira não era apenas um destino; era um rito, uma celebração da nossa conexão com a natureza e uns com os outros.

Quando voltei para a cidade, as memórias do sítio ainda me acompanhavam, mas a rotina da vida urbana era diferente. Aos 12 ou 13 anos, comecei a trabalhar como feirante com meu tio. Foi uma experiência que me ensinou a lidar com as pessoas, a valorizar o trabalho e a entender o esforço necessário para conquistar algo. Na época, não percebia o quanto esse aprendizado moldaria minha visão sobre esforço e dedicação.

No último ano do ensino médio, tive meu primeiro grande desafio acadêmico: o TCC. Escolhi a matemática, disciplina que já me fascinava, e decidi explorar o tema de jardins verticais e horizontais. A apresentação foi um momento especial. Preparei lembrancinhas para quem assistiu: mudas de plantas em potes de comprimidos reciclados, que pintei e decorei com todo cuidado. Foi minha forma de unir o que eu estava aprendendo com algo significativo para os outros, e aquele projeto deixou marcas importantes na minha trajetória.

Na graduação, embarquei em várias “ondas” de conhecimento. Estudei as fases do casal Van Hiele para o ensino da geometria, mergulhei nas fases operatórias de Piaget, mas foi na disciplina de etnomatemática que realmente me encontrei. Foi ali que comecei a estudar as

diferentes formas de compreender e aplicar a matemática em contextos culturais variados, explorando as ticas de matema presentes em diferentes etnos.

Meu TCC na graduação foi uma extensão dessa descoberta. Pesquisei os coletores de materiais sólidos de Barra do Bugres e intitulei o trabalho O que acontece com o lixo quando fechamos os olhos. O tema fazia referência ao trabalho dos garis, que atuam durante a noite, enquanto a cidade dorme despreocupada. A experiência de acompanhar o caminhão basculante me marcou profundamente, especialmente ao ver que o lixo da cidade era despejado ao lado de um lago.

Lembro-me de ouvir o motorista contar que sua família já havia nadado e pescado naquele lago. Foi um choque perceber que o resíduo do lixão, tão próximo dali, certamente causaria um impacto ambiental. Essa realidade me levou a estudar o conceito de racionalidade ambiental, que mudou minha forma de enxergar o mundo. Foi a partir disso que iniciei minha pesquisa de dissertação, explorando a relação entre o ambiente e as memórias que nos conectam a ele.

Entendo que minha ligação com o meio ambiente vai muito além da teoria. Ela é profundamente afetiva, construída nas memórias da infância, nas férias no sítio e nas lições que a vida me deu ao longo do caminho. Esse laço emocional é o que me guia, tanto na pesquisa quanto na maneira como enxergo a relação entre o homem e a natureza.

*Nós vamos ter que aprender com a Terra a viver de novo.*
*E tudo indica que uma boa parte de nós,*
*não vai ficar vivos nas próximas décadas diante dos*
*eventos climáticos.*
*Então nós vamos ter que nos educar para entender o sinal*
*da Terra.*
*Aprender com a Terra.*
***(Ailton Krenak)***

# FUNDAMENTOS TEÓRICOS

# CULTURA, ETNOMATEMÁTICA E SABER AMBIENTAL

## I – Saberes e conhecimentos - Etnomatemática

Na Etnomatemática, o significado do termo 'saber' vai além do conhecimento convencional praticado e validado pela academia. Ele abrange um conjunto de conhecimentos, práticas e sabedorias presentes em diferentes culturas e comunidades ao redor do mundo. O 'saber' é um conhecimento impregnado pela prática, pela ancestralidade e pelo contexto em que é produzido e praticado. É um conhecimento local, mas não se restringe àquele espaço.

Já a sabedoria, embora frequentemente associada ao saber, tem um significado distinto. Ela pode ser compreendida como a capacidade de aplicar o saber de maneira reflexiva, ética e prudente, considerando valores, experiências e relações intersubjetivas. Enquanto o saber envolve a construção de conhecimento enraizado em uma cultura e em práticas específicas, a sabedoria diz respeito à forma como esse saber é mobilizado para orientar decisões e modos de vida.

Para Ubiratan D'Ambrosio (2002), os saberes são uma forma de conhecimento dinâmica e multifacetada, moldada pela cultura, experiência e contexto de cada comunidade. Portanto, ele enfatiza a importância de reconhecer, valorizar e integrar esses saberes diversos ao ensino da matemática. Dessa forma, a Etnomatemática busca promover uma compreensão mais ampla e inclusiva da matemática, ao reconhecer que o saber matemático é uma construção cultural e social que varia conforme as diferentes realidades humanas.

> Indivíduos e povos têm, ao longo de suas existências e ao longo da história, criado e desenvolvido instrumentos de reflexão, de observação, instrumentos materiais e intelectuais [que chamo ticas] para explicar, entender, conhecer, aprender para saber e fazer [que chamo matema] como resposta a necessidades de sobrevivência e de transcendência em ambientes naturais, sociais e culturais [que chamo etnos]. (D'Ambrosio, 2002, p. 60).

Cada indivíduo produz conhecimento e manifesta um comportamento que reflete esse conhecimento, e ambos se modificam em resposta aos resultados de suas ações. Portanto, tanto o comportamento quanto o conhecimento de cada indivíduo estão em constante evolução.

Acerca do conhecimento, entendemos que sua essência está no outro. Somos, ao mesmo tempo, resultado e consequência da relação com o outro, ou seja, ele desempenha um papel fundamental na produção do conhecimento. O entendimento que temos sobre nós mesmos e

sobre o mundo ao nosso redor é moldado pelas relações que estabelecemos com outras pessoas e com o meio em que habitamos e somos habitados (Severino-Filho, 2015).

## II – Noção de Cultura

A pulsão de sobrevivência, tanto no nível individual quanto no da espécie, manifesta-se quando os indivíduos recorrem à natureza para garantir sua subsistência. Essa busca leva-os a interagir com outros membros da comunidade, promovendo a troca de conhecimentos e comportamentos. Os interesses compartilhados, comunicados entre os indivíduos, sustentam a organização das sociedades em múltiplos níveis, abrangendo desde pequenos grupos até estruturas mais amplas, como famílias, tribos, comunidades e nações. Na partilha do conhecimento e na harmonização dos comportamentos, encontram-se condensadas as características fundamentais de uma cultura. Sob essa perspectiva, Severiá Odioiriê, citado por Mendes (2015), menciona que:

> Cada sociedade concebe o corpo humano conforme seu sistema de significados, sua cultura. Cada sociedade é prenhe de significados que desejam imprimir nas suas crianças e jovens por meio de socializações. E cada povo em particular tece essa rede de significados. A cultura, ao iniciar este processo, torna em "natural e universal" os padrões de comportamento que foram moldados. Contudo, por uma simples observação em nosso meio, notamos que o corpo humano é afetado pela religião, pela ocupação, pelo grupo familiar, pela classe e outros fatores sociais e culturais (Mendes, 2015, *apud* Odioiriê, 2015, p. 21).

Nesse sentido, nosso conceito de cultura necessariamente resulta e é resultante da nossa compreensão sobre os seres humanos. Ela se apoia na antropologia de Geertz (2008), que nos define como produtores de significados para as coisas do mundo que habitamos. A partir desses significados, estabelecemos nossas práticas, bem como nossa visão sobre nós mesmos, sobre o outro e sobre o ambiente que habitamos. Para Geertz (2008), as culturas são teias simbólicas que os humanos tecem coletivamente e nas quais acabam se prendendo.

A cultura não é apenas um conjunto de comportamentos ou práticas, mas um sistema simbólico complexo, à luz do qual as pessoas dão sentido ao mundo que as cerca. As 'teias de significados' englobam crenças, valores, símbolos, rituais e outros elementos culturais compartilhados e interpretados pelas pessoas em uma sociedade. Essas teias simbólicas são tecidas continuamente e coletivamente.

Portanto, quando se refere a "teias de significados" de Geertz (2008), está se destacando sua ideia central de que a cultura é um sistema simbólico complexo, e a compreensão da cultura

requer a interpretação desses significados que estão expressos nas práticas e nas interações culturais.

> Como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (o que eu chamaria símbolos, ignorando as utilizações provinciais), a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade. (Geertz, 2008, p.10).

À medida que molda o estilo de vida e a compreensão do mundo, a cultura se torna um registro onde a atuação do povo que a pratica é cuidadosamente inscrita. "É, portanto, pública" (Geertz, 2008, p. 8). Essa cultura, enquanto estilo de vida e compreensão do mundo, funciona como uma lente pela qual uma pessoa percebe a realidade, e é notável como um mesmo cenário pode ser observado por diferentes indivíduos, cada um com interpretações singulares, influenciadas pelo espaço que habitam e que também os habita.

Assim, sabemos que a cultura desempenha um papel fundamental na maneira como os seres humanos percebem e interagem com o mundo natural. Quando a cultura objetifica a natureza, trata-a apenas como um recurso a ser explorado, desconsiderando suas complexas interações ecológicas e seu valor intrínseco. Essa perspectiva pode levar a práticas insustentáveis, como a exploração excessiva da natureza, a degradação ambiental e a perda de biodiversidade.

Além disso, ao distanciar o ser humano do ambiente, essa objetificação da natureza pode promover uma desconexão mais profunda entre as pessoas e o mundo natural. Esse afastamento pode resultar na negligência de nossas responsabilidades em relação à sua conservação.

Essa lógica contrasta com as perspectivas de povos como os Iny-Karajá, os Paresi Haliti e os Negarotê, com os quais dialogamos ao longo desta pesquisa. Nessas culturas, a relação com o ambiente não é de dominação, mas de pertencimento e reciprocidade. A natureza é compreendida como parte da própria existência humana, e os elementos naturais são vistos como sujeitos com os quais se estabelece uma convivência.

Essa visão amplia o entendimento de cultura, revelando outras formas de racionalidade que desafiam a separação entre ser humano e natureza imposta pela modernidade ocidental.

## III – Visão de mundo

Em discussões acerca da interpretação de cultura, Geertz (2008) afirma que é possível designar as características sociais, afetivas, estéticas e morais que moldam o comportamento de um grupo cultural específico, juntamente com seus elementos de valor, pelo termo *'Ethos'*,

o qual constitui o caráter, o tom e a qualidade de vida desse grupo. Cada cultura possui sua própria organização, de acordo com sua criatividade, necessidades, costumes, o espírito motivador das ideias e a relação que estabelece consigo mesma e com o ambiente ao seu redor.

Nesse sentido, as perspectivas existenciais e cognitivas dessa cultura podem ser designadas pela expressão 'Visão de Mundo', conforme Severino-Filho (2015, p. 128), podendo ser representada por um quadro que contém as ideias mais abrangentes sobre a ordem das coisas. Essa visão engloba como o grupo vê sua realidade, incluindo seu conceito de natureza, sua própria identidade e sua concepção de sociedade.

Para Severino-Filho (2015), é a partir da visão de mundo, ou em conjunto com ela, que se elaboram as cosmologias indígenas. A visão influencia a forma como eles interpretam o mundo ao seu redor e molda sua cultura e valores. Assim, podemos afirmar que a racionalidade é mediada pelo *Ethos* e pela *visão de mundo*.

As comunidades indígenas mantêm uma profunda e harmoniosa relação com o ambiente natural, oferecendo valiosas lições sobre uma racionalidade ambiental que contrasta com muitas perspectivas ocidentais. Para as culturas indígenas, a natureza não é apenas um recurso a ser explorado, mas um parceiro intrínseco e sagrado. Essas comunidades mantêm uma compreensão holística do ambiente, onde as plantas, os animais e o próprio ecossistema são vistos como elementos interconectados de um todo maior. Esse entendimento se alicerça em séculos de observação, experimentação e adaptação, resultando em um vasto conhecimento etnobotânico sobre plantas medicinais, alimentos, rituais e cosmovisão ambiental. Conforme destaca Severiá Odioriê (2015):

> Para os Xavante da aldeia *Wederã*, da Terra Indígena Pimentel Barbosa, município de Canarana, os conhecimentos sobre os cerrados, os rios, vales e montanhas, a maneira de pensar sobre si e seus semelhantes e outros povos, a maneira de realizar suas cerimônias, seus cantos, danças e sonhos, os *Auwe Uptabi* trazem em suas memórias, em seu coração e em seus corpos pintados de urucum, carvão e às vezes tinta de jenipapo. O cheiro das ervas, as cordinhas amarradas no pulso e as gravatas são usadas como seus ancestrais costumavam utilizar. Para os *Auwe Uptabi* tudo está interligado desde antes do nascimento, quando os pais se preparam utilizando banho de ervas, cordinhas nos pulsos e tornozelos. Preparam-se para gerarem os filhos e depois, após o parto, cuidar do crescimento da criança. Tudo está interligado desde a primeira respiração até o último suspiro (Odioiriê, 2015, p. 22).

Um aspecto fundamental da racionalidade ambiental indígena é a capacidade de equilibrar o uso dos ambientes naturais com sua conservação a longo prazo. Práticas de manejo sustentável, como a coleta seletiva de plantas medicinais e a agricultura tradicional, refletem a

compreensão de que a expropriação desses ambientes pode desestabilizar os ecossistemas e prejudicar o bem-estar das comunidades.

É importante ressaltar que as comunidades indígenas veem as plantas não apenas como fontes de alimentos e remédios, mas também como seres dotados de alma e consciência própria. Essa cosmovisão reconhece a importância espiritual das plantas e as incorpora em rituais e práticas de pajelança, demonstrando uma ligação profunda e espiritual com o ambiente natural.

Entre os povos com os quais dialogamos nesta pesquisa, como os Iny-Karajá, os Apyãwa e os Negarotê, essa relação se manifesta de diferentes formas: nos cantos ritualísticos que invocam a força das plantas, no uso ancestral das ervas em rituais de cura e nas narrativas orais que atribuem às plantas um papel ativo na organização do mundo. Em cada caso, a natureza não é separada da vida cotidiana ou da espiritualidade, mas integrada a um sistema de saberes que reconhece o ambiente como parte essencial da existência coletiva.

## IV – Ambiente ou Espaço Geográfico

No mundo da globalização, o ambiente assume novas formas, novas características e novas definições. Além disso, ganha uma nova importância, pois a eficácia das ações está estreitamente relacionada à sua localização. Os atores mais poderosos reservam as partes mais valiosas do território e deixam o restante para os outros. Como afirma Santos (2006):

> Ao longo da história humana, olhado o planeta como um todo ou observado através dos continentes e países, o espaço geográfico sempre foi objeto de uma compartimentação. No começo havia ilhas de ocupação devidas à presença de grupos, tribos, nações, cujos espaços de vida formariam verdadeiros arquipélagos. Ao longo do tempo e à medida do aumento das populações e do intercâmbio, essa trama foi se tornando cada vez mais densa. Hoje, com a globalização, pode-se dizer que a totalidade da superfície da Terra é compartimentada, não apenas pela ação direta do homem, mas também pela sua presença política. Nenhuma fração do planeta escapa a essa influência. (Santos, 2006, p. 39-40)

A fragmentação do espaço geográfico, segundo Santos (2006), não é um fenômeno exclusivamente contemporâneo, mas sim um processo que se intensifica ao longo da história, especialmente com o avanço do capitalismo. No passado, esse processo começou com a expansão do colonialismo e a emergência do sistema capitalista. Durante o período colonial, as potências europeias dividiram o mundo em colônias, utilizando os territórios para extrair recursos naturais e expandir seus mercados. Esse processo criou fronteiras artificiais entre regiões, que antes possuíam lógicas internas de organização espacial, introduzindo novas hierarquias e divisões.

Com a Revolução Industrial, a fragmentação do espaço se intensificou, à medida que o desenvolvimento das infraestruturas (ferrovias, portos e estradas) favorecia certas regiões em detrimento de outras. Áreas urbanas e industriais começaram a se destacar em relação às áreas rurais, criando uma divisão econômica e social clara entre os diferentes tipos de espaço.

Na atualidade, essa fragmentação espacial se acelera e se aprofunda devido à globalização e às novas tecnologias. A rápida circulação de capital, informações e mercadorias, impulsionada por uma racionalidade econômica focada na maximização do lucro e da eficiência, resulta em uma geografia ainda mais desigual, onde certas regiões se transformam em 'ilhas de modernidade', altamente conectadas e integradas ao mercado global, enquanto outras ficam marginalizadas e à margem dos fluxos globais.

A evolução histórica da compartimentação e fragmentação do espaço, segundo Santos (2006), é caracterizada por uma crescente desconexão entre os espaços e as pessoas que neles habitam, resultando, tanto no passado quanto no presente, em territórios desiguais e indivíduos alienados. Além disso, a competitividade entre regiões e atores econômicos, impulsionada pelo sistema capitalista, intensifica essas desigualdades, fragiliza os laços comunitários e aprofunda as divisões sociais e espaciais, evidenciando a contradição entre a lógica do mercado e a crescente necessidade de solidariedade.

Outra consequência importante da globalização capitalista é sua influência sobre a racionalidade e os manejos ambientais, particularmente na agricultura, que se torna um setor científico e altamente racionalizado, voltado para atender às demandas externas. Isso resulta na alienação do território, à medida que práticas locais são substituídas por lógicas externas que priorizam a produtividade e a eficiência econômica, negligenciando as necessidades locais.

> Assim, a competitividade, característica das atividades de caráter planetário, leva a um aprofundamento da tendência à instalação de uma agricultura científica. Esta, como vimos, é exigente de ciência, técnica e informação, levando ao aumento exponencial das quantidades produzidas em relação às superfícies plantadas. Por sua natureza global, conduz a uma demanda extrema de comércio. O dinheiro passa a ser uma “informação” indispensável. (Santos, 2006, p. 43)

Na sociedade contemporânea, profundamente moldada pela globalização, o ambiente, o espaço e as relações humanas são permeados por uma lógica que prioriza a eficiência econômica e a acumulação de capital. Essa lógica do capital se caracteriza por uma visão utilitária do espaço e dos elementos transformados em recursos, onde tudo é transformado em mercadoria e integrado aos fluxos globais de produção e consumo.

A globalização intensifica a interdependência entre economias, culturas e sociedades, mas também acentua as desigualdades, transformando os territórios em áreas de maior ou

menor relevância dentro da lógica do mercado. Nesse cenário, os espaços mais conectados, como grandes centros urbanos e polos industriais, tornam-se privilegiados, enquanto as periferias, tanto rurais quanto urbanas, sofrem com a marginalização e a exclusão dos benefícios dessa integração.

De acordo com Santos (2006), a racionalidade do capital reorganiza continuamente o espaço geográfico, impondo uma compartimentação que atende às demandas do mercado global. Essa reorganização, no entanto, desconsidera as especificidades locais e as necessidades das populações que habitam esses territórios.

Como resultado, os indivíduos são moldados por essa lógica, frequentemente se vendo alienados de suas práticas culturais e de suas relações com o ambiente. Esse processo é evidente na transformação da agricultura, que, conforme aponta Santos (2006), se torna um setor altamente técnico e voltado para a exportação, onde os saberes locais e as práticas tradicionais cedem espaço à lógica da produtividade e eficiência.

A racionalidade do capital, dessa forma, se consolida como um paradigma que não apenas regula as relações econômicas, mas também define as prioridades da sociedade global. Sob essa perspectiva, o progresso e o desenvolvimento são avaliados por métricas quantitativas, como o PIB, enquanto valores imateriais, como as relações sociais, a sustentabilidade e os saberes tradicionais, frequentemente são ignorados ou desvalorizados.

Essa lógica globalizante gera contradições profundas: enquanto algumas regiões experimentam um crescimento econômico acelerado, outras enfrentam degradação ambiental, desemprego e exclusão social. Além disso, ao priorizar o lucro e a eficiência, o sistema negligencia os impactos a longo prazo sobre o ambiente, as culturas locais e as populações mais vulneráveis.

Portanto, a sociedade atual é marcada por uma crescente tensão entre a racionalidade do capital e a necessidade de construir um modelo mais inclusivo e sustentável. Essa contradição se manifesta na forma como os territórios são apropriados e manejados, além das desigualdades que emergem da globalização. Questionar e propor alternativas a essa lógica dominante exige a valorização de outros saberes, como os originários das práticas e racionalidades indígenas, que oferecem perspectivas mais integradoras e equilibradas para as relações entre sociedade e ambiente.

Entre os povos com os quais esta pesquisa dialogou — Iny-Karajá, Apyãwa e Negarotê —, o território não é compreendido apenas como um espaço físico, mas como um ente vivo, que organiza a vida comunitária, espiritual e política. As práticas territoriais desses povos envolvem uma gestão baseada na reciprocidade, no respeito aos ciclos naturais e na memória

ancestral dos lugares. Essas territorialidades indígenas desafiam a lógica de mercantilização da terra, oferecendo outras formas de conceber e viver o espaço geográfico, não como recurso a ser explorado, mas como espaço de pertencimento, cuidado e resistência.

## V – Racionalidade e Saber Ambiental

A Educação Ambiental vai além das questões meramente ecológicas, abrangendo um universo complexo que deve ser analisado sob diversas dimensões, como cultural, ideológica, política, econômica, pedagógica e histórica, entre outras (Severino-Filho, 2011). As diversas formas como essas dimensões se manifestam na sociedade estabelecem a conexão do ser humano com o meio ambiente e moldam sua percepção sobre a natureza e a humanidade.

Pensando a Educação Ambiental sob essa perspectiva, é possível afirmar que a crise socioambiental com a qual estamos lidando é, principalmente, resultado da falta de uma filosofia crítica que aborde os problemas ambientais de maneira profunda e transformadora. O cenário ambiental atual destaca a urgência de desenvolver uma nova forma de conceber o ambiente, que seja mais integrada, respeitosa e sustentável.

A construção da racionalidade ambiental, como proposta por Leff (2002), está profundamente ligada à desconstrução da racionalidade capitalista e à formação do "saber ambiental", que vai além das ciências ambientais convencionais. Esse saber não se limita apenas às especializações ecológicas, mas abrange uma compreensão mais holística e integrada, que considera as interações sociais, culturais, econômicas e políticas com o meio ambiente.

A racionalidade ambiental, conforme concebida por Enrique Leff (2002), representa uma abordagem mais abrangente e integrada para lidar com questões ambientais. Ela se baseia nos princípios do saber ambiental, mas vai além, promovendo a tomada de decisões e ações que visam a sustentabilidade ecológica e social.

Nesse sentido, a racionalidade ambiental envolve a consideração de múltiplos aspectos, incluindo os econômicos, sociais, culturais e éticos da relação entre sociedade e meio ambiente. Ela desafia a mentalidade de "desenvolvimento a qualquer custo" e busca alternativas mais sustentáveis e justas.

Um dos pilares da racionalidade ambiental é a participação pública e a democracia nas decisões relacionadas ao meio ambiente. Leff (2002) argumenta que as comunidades locais e afetadas devem estar ativamente envolvidas na formulação de políticas e na tomada de decisões ambientais, garantindo que os interesses e valores das pessoas sejam considerados.

Isso posto, a busca pela sustentabilidade é um objetivo central da racionalidade ambiental, equilibrando a utilização do espaço natural com a preservação de longo prazo dos ecossistemas. Isso requer uma mudança na racionalidade econômica, incorporando as externalidades ambientais e considerando os impactos a longo prazo das ações humanas.

As contradições entre a racionalidade ambiental e a racionalidade econômica são definidas pelo confronto de interesses opostos, arraigados em paradigmas e paradoxos do conhecimento, estruturas institucionais e mecanismos de legitimação (Leff, 2010a). Para sistematizar e organizar essas contradições e pensar em modelos antagônicos, a fim de dar encaminhamentos necessários para enfrentar a crise socioambiental, apresenta-se um quadro comparativo (Quadro 1) com as principais concepções encontradas nas propostas ideológicas da racionalidade ambiental, em contraste com a racionalidade econômica.

Quadro 1 - Comparação entre Racionalidade Ambiental e Racionalidade Capitalista

| Aspecto | Racionalidade Ambiental (Enrique Leff) | Racionalidade Capitalista |
|---|---|---|
| **Ritmo Produtivo** | Respeito à capacidade de resiliência dos ecossistemas. | Superexploração da natureza para maximizar a produção. |
| **Distribuição de Benefícios** | Distribuição equitativa dos benefícios dos processos produtivos. | Acumulação de capital por uma minoria. |
| **Distribuição de Renda** | Equidade na distribuição de renda. | Concentração de renda. |
| **Consumo** | Consumo focado na qualidade de vida e sustentabilidade. | Hiperconsumismo e estímulo ao consumo excessivo. |
| **Relação com o Trabalho** | Trabalho em parceria com os processos produtivos e a natureza. | Exploração da mão de obra para maximizar a eficiência produtiva. |
| **Racionalidade Instrumental** | Orientada pela racionalidade substantiva, com foco na eficiência social e ambiental. | Ferramenta para garantir a eficiência produtiva e econômica. |
| **Modelo de Desenvolvimento** | Desenvolvimento sustentável, com foco em processos qualitativos. | Desenvolvimento sustentado, focado em processos quantitativos. |
| **Mercados** | Mercados locais e regionais que atendem demandas específicas. | Mercados globalizados, focados na maximização do lucro. |
| **Tecnologia e Produção** | Implementação de processos ecotecnológicos. | Processos que maximizam a eficiência térmica e a produtividade. |
| **Impactos Ambientais** | Minimização dos impactos ambientais. | Processos que frequentemente resultam em poluição e degradação ambiental. |
| **Equidade Social** | Promoção da justiça social e equidade. | Agravamento das desigualdades sociais. |
| **Economia** | Economia ambiental, que integra ecologia e economia. | Neoliberalismo ambiental, com foco no lucro e na competitividade. |
| **Conhecimento e Ciência** | Interdisciplinaridade como solução para sistemas ambientais complexos. | Fragmentação e disciplinarização das ciências para resolver problemas específicos. |
| **Governança e Política** | Democracia participativa e popular, com envolvimento comunitário. | Democracia representativa, muitas vezes influenciada por interesses econômicos. |

**Fonte:** Autor (2024)

A construção de uma racionalidade ambiental envolve um processo político e social complexo, marcado pelo confronto de interesses divergentes e pela urgente necessidade de reorientação de tendências. Entre essas tendências, destacam-se a dinâmica populacional, os modelos de crescimento econômico, os padrões tecnológicos e as práticas de consumo. Esse processo exige não apenas uma ruptura com os paradigmas epistemológicos tradicionais, entendidos como os modelos de conhecimento baseados na fragmentação disciplinar, no objetivismo e na separação entre sujeito e objeto, mas também a promoção de inovações na organização produtiva, nos métodos de pesquisa e na criação de novos conceitos e saberes (Leff, 2010a).

Para tanto, é imprescindível retirar das mãos de técnicos e políticos o monopólio das decisões, rompendo com a ideia de que o conhecimento científico é, por definição, superior. É necessário engajar as comunidades em uma participação ativa, incentivando-as a apresentar suas propostas com base em práticas e tradições culturais próprias. Conforme argumenta Leff (2010a), é preciso libertar as pessoas da alienação e manipulação exercidas tanto pelos mecanismos do mercado quanto pelas leis científicas que regem processos automáticos, alheios à sua consciência e compreensão.

Essa construção de uma racionalidade ambiental requer a transformação dos paradigmas científicos vigentes e a promoção de novos conhecimentos. Isso inclui o diálogo, a hibridação e a integração dos diferentes saberes, além da colaboração interdisciplinar entre especialistas, com o objetivo de garantir um conhecimento integrado para um desenvolvimento verdadeiramente sustentável (Leff, 2010a). Mais do que isso, tal racionalidade emerge da necessidade de reformular não apenas as formas de produção, mas também os modos de existência no mundo. Trata-se de construir novos processos de interação com a natureza e de redefinir os sentidos existenciais na busca por um futuro.

O saber ambiental, segundo Leff (2009), é uma forma de conhecimento que transcende os limites das disciplinas acadêmicas tradicionais. Valoriza-se a diversidade de saberes, reconhecendo que os desafios ambientais são complexos e interconectados. Isso implica a incorporação do conhecimento científico convencional, mas também do conhecimento tradicional de comunidades locais e indígenas, bem como das perspectivas filosóficas e éticas.

Esse saber ambiental não se limita apenas à acumulação de informações, mas também incorpora uma dimensão crítica. Devemos questionar as estruturas sociais, políticas e econômicas que contribuem para a degradação ambiental. Isso implica uma análise das relações de poder e dos sistemas de valores que moldam a forma como interagimos com o ambiente.

> O saber ambiental é uma epistemologia política que busca dar sustentabilidade à vida; constitui um saber que vincula os potenciais ecológicos e a produtividade neguentrópica do planeta com a criatividade cultural dos povos que o habitam. Muda o olhar do conhecimento e com isso transforma as condições do saber no mundo na relação que estabelece o ser com o pensar, com o conhecer e o atuar no mundo (Leff, 2009, p. 18).

Além disso, o saber ambiental de Leff (2009) compreende que a natureza não deve ser vista apenas como um recurso a ser explorado, mas como um valor intrínseco a ser preservado. Como seres da natureza, devemos construir um olhar ético em relação a ela e buscar a harmonização entre as atividades humanas e os sistemas naturais.

A crise ambiental reflete uma crise da razão, do pensamento e do próprio conhecimento. A educação ambiental emerge como uma resposta que transcende o saber puramente objetivo das ciências, propondo uma integração que vai além da racionalidade moderna, a qual frequentemente dissocia a realidade do mundo percebido pelos sentidos das experiências cotidianas. Nesse contexto, o saber ambiental ressignifica a relação entre vida e conhecimento, unindo o racional e o sensível, os saberes e os sabores da existência.

Na perspectiva da Etnomatemática, o conceito de "saber" adquire um significado ampliado, que ultrapassa os limites do conhecimento convencional praticado e validado pela academia. Esse "saber" é inseparável da prática, da ancestralidade e do contexto em que é produzido e vivenciado. Embora seja um conhecimento local, não se restringe ao espaço em que surge; ao contrário, carrega o potencial de dialogar com outros saberes, enriquecendo as formas de compreender e atuar no mundo.

O saber ambiental, inspirado por essa visão ampliada, testa a realidade de maneira sábia, evocando a locução italiana *assaggiare*, que sugere experimentar e saborear para compreender. Nesse processo, provar a realidade não apenas valida racionalmente o conhecimento, mas também transforma a experiência em sabedoria, conectando pensamento e vivência.

Dessa forma, o saber ambiental e a noção etnomatemática de "saber" colaboram para restabelecer a relação fundamental entre vida e conhecimento, oferecendo uma perspectiva integrada e sensível às diversidades culturais e ambientais.

O saber ambiental vai além de uma simples interpretação do esquecimento ou de um método para conhecer o que já se sabe. Ele é, na verdade, uma inquietação diante do que ainda não se sabe, um impulso para compreender o real a partir do que falta ser conhecido. Dessa forma, o saber ambiental não apenas reflete sobre a realidade, mas contribui ativamente para a construção de novas realidades.

O saber social surge a partir de um diálogo entre diferentes saberes, no encontro de seres marcados pela diversidade cultural, direcionando o conhecimento para a construção de uma

sustentabilidade compartilhada. Simultaneamente, envolve a apropriação de conhecimentos e práticas dentro de diversas racionalidades culturais e identidades étnicas, conforme compreende Leff:

> O ser, para além de sua condição existencial geral e genérica, penetra o sentido das identidades coletivas que constituem o crisol da diversidade cultural em uma política da diferença, mobilizando os atores sociais para a construção de estratégias alternativas de reapropriação da natureza em um campo conflitivo de poder, no qual se desdobram sentidos diferenciados e, muitas vezes, antagônicos, na construção de um futuro sustentável (Leff, 2009, p. 19).

A identidade e o saber são construções dinâmicas, nas quais o conhecimento não se limita à razão ou à academia, mas é também moldado pela vivência e pelas identidades culturais. O "ser no saber" implica que o conhecimento é, simultaneamente, racional e vivido, integrado às nossas experiências culturais e identitárias. Compreendemos as identidades como multifacetadas e híbridas, resultado das interações entre diferentes culturas e perspectivas.

A ética, nessa visão, vai além da simples tolerância, propondo uma "política da diferença", que não só respeita, mas valoriza as diferenças culturais. A "ética da alteridade" e a "hibridização das identidades" demonstram que, ao interagir com o outro, internalizamos essas diferenças sem perder nossa própria identidade, seja ela individual ou coletiva. As identidades híbridas não representam uma perda de essência, mas sim uma afirmação da diversidade, surgindo como uma resposta à tendência globalizadora que busca homogeneizar as culturas.

O saber ambiental, dessa forma, se alinha a uma política do ser, da diversidade e da diferença. Essa política fundamenta-se no direito de ser diferente, no direito próprio, que reconhece suas origens e projeta seu futuro; que restabelece seu território e reapropria sua natureza; que resgata o saber e a voz, buscando um lugar no mundo e oferecendo uma nova palavra, a partir de suas autonomias e singularidades, tanto no discurso quanto nas estratégias voltadas para a sustentabilidade.

Precisamos fomentar novas formas de pensamento e expressão, as "gramáticas do futuro", como propõe Steiner (2001), para decidir sobre o que ainda está por vir. Esse processo é essencial para que as culturas possam expressar suas próprias verdades de maneira autêntica, criando um espaço de diálogo entre identidades coletivas diversas. Essas novas abordagens permitirão que as diferentes culturas se conectem, respeitem suas particularidades e, ao mesmo tempo, contribuam para a construção de um futuro mais inclusivo e plural.

A complexidade ambiental não se limita à simples aquisição de novos conhecimentos (mais complexos), mas também dá origem a uma nova pedagogia, que envolve a reapropriação do saber a partir do entendimento profundo do ser no mundo e do ser do mundo. Esse processo

é fundamentado no saber e na identidade que se constroem e se integram ao ser de cada indivíduo e de cada cultura.

Segundo Leff:

> Este aprender o mundo se dá através de conceitos e categorias por meio dos quais codificamos e significamos a realidade, por meio de formações e elaborações discursivas que constituem estratégias de poder para a apropriação do mundo. Toda aprendizagem implica uma reapropriação subjetiva do conhecimento, porém significa, sobretudo, uma transformação do conhecimento a partir do saber que constitui o ser (Leff, 2009, p. 20).

A pedagogia da complexidade ambiental propõe uma abordagem profundamente humana e dialógica para o aprendizado, reconhecendo que o processo de compreender o mundo se inicia com o ser de cada indivíduo. O aprendizado, nesse contexto, não é apenas técnico ou baseado em uma busca por consenso superficial, mas envolve uma reflexão contínua sobre os significados e as verdades que formam nossa percepção da realidade. A pedagogia ambiental, portanto, se expande para além de uma simples educação sobre o meio ambiente, incorporando a história, a cultura e a identidade de cada sujeito, permitindo-lhe reapropriar seu mundo a partir das experiências concretas.

Além disso, essa abordagem não se limita à preservação ou sobrevivência, mas busca uma transformação profunda, alimentada pela imaginação criativa e pela construção de utopias. Ela propõe uma nova forma de saber, que não apenas observa a natureza como um objeto passivo, mas a reconhece como um agente de potência e possibilidade. Em vez de aceitar a realidade como algo fixo ou determinado, essa pedagogia a entende como algo moldado por valores, interesses e pela busca por um futuro melhor. Assim, ela destaca a importância da ação solidária e da colaboração na criação de uma nova racionalidade que respeite e valorize a interdependência entre os seres humanos e o ambiente.

Para Leff (2009), a pedagogia ambiental não se limita à mera adaptação ou conformismo, mas busca uma educação fundamentada na criatividade e na visão de um futuro transformador.

> Ante a incerteza, a pedagogia ambiental não é a de sobrevivência, do conformismo e da vida cotidiana, mas a da educação embasada na imaginação criativa e na visão prospectiva de uma utopia fundada na construção de um novo saber e de uma nova racionalidade, no desencadeamento dos potenciais da natureza, na fecundidade do desejo e na ação solidária (Leff, 2009, p. 20).

A educação ambiental deve preparar novas mentalidades, capazes de compreender as complexas inter-relações entre os processos objetivos e subjetivos que moldam os mundos de vida dos indivíduos. Seu intuito é gerar habilidades inovadoras e possibilitar a construção do

inédito, como propôs Ariano Suassuna, em que a educação não se limita a uma preparação passiva, mas se torna uma força transformadora.

Trata-se de um processo que visa não à alienação ou desesperança, mas à emancipação, criando condições para novas formas de reapropriação do mundo e de convivência coletiva. Busco inspirar esse movimento de resistência criativa, tal como Beatriz D'Ambrosio destaca com a noção de "insubordinação criativa", que desafia os paradigmas estabelecidos e promove a criação de novos espaços de pensamento e ação, essenciais para a construção de um futuro sustentável e justo.

A partir dessa perspectiva, o ambiente deixa de ser apenas o espaço físico para se constituir como um campo em que as identidades, saberes e relações humanas se entrelaçam com o mundo natural. O conceito de "real negado" traz à tona a ideia de uma realidade que foi distorcida ou ocultada por uma razão totalitária, que impõe uma visão reducionista e homogênea, como as que vemos na globalização e na ecologia, as quais buscam padronizar a forma de ver o mundo. A crítica de Ailton Krenak (2015) é precisamente essa: ele questiona a visão antropocêntrica e reducionista do ser humano sobre a natureza, que tende a ignorar a interdependência e o equilíbrio necessário entre os seres humanos e o ambiente:

> Não entenderam os alertas que nossos antigos sempre deram, sobre pisar com cuidado na Terra, este imenso jardim da criação, onde tudo está interligado, desde a mais elevada montanha ao menor organismo que medra nos líquens e caules das pequenas ervas do campo. Muito antes dos complexos sistemas de medição e monitoramento dos brancos darem o sinal de perigo, nossos avós já mostravam como nossas caças iam se afastando das aldeias e muitas de nossas plantas medicinais desapareciam de seus hábitats, como ocorreu na nossa região do Médio Rio Doce, onde vive o povo Krenak. Mas isto não importava para os colonos, afinal quem fazia uso daquelas plantas ou animais eram somente os índios. Os colonos buscavam nas farmácias o seu remédio e no armazém o seu alimento. Com isto, as plantas que eram a base de nossas medicinas foram desparecendo. Suas cidades substituíram as nossas matas e florestas, seus pastos e rebanhos ocuparam o lugar dos animais silvestres (Mendes, 2015, *apud*, Krenak, 2015, p. 17).

O ambiente, assim, é mais do que a soma de elementos objetivos e científicos. Ele é também subjetivo, complexo e se relaciona com as percepções e experiências individuais e coletivas. Em vez de ser um conhecimento exato e acumulado, o saber ambiental se inscreve no campo da imperfeição, da incompletude e da pluralidade, em oposição a uma visão totalitária que busca sistematizar e uniformizar tudo.

O ambiente, portanto, é um espaço dinâmico de contraditórias interações, tanto exteriores quanto interiores, que desafiam as noções fixas de objetividade e de conhecimento científico rígido, como diz Leff:

> O ambiente não é somente um objeto complexo, mas que está integrado pelas identidades múltiplas que configuram uma nova racionalidade, a qual acolhe diversas racionalidades culturais e abre diferentes mundos de vida (Leff, 2009, p. 21).

O saber ambiental não se limita ao domínio da biologia ou da ecologia; ele vai além do entendimento das externalidades e das teorias científicas que abordam o ambiente. Trata-se de uma construção coletiva de sentidos e de identidades compartilhadas que geram diferentes significados culturais, com o propósito de enfrentar a complexidade emergente e garantir um futuro sustentável. Esse saber é, assim, inseparável do poder que permeia todo o conhecimento e do ser que sustenta e configura as identidades, revelando-se como uma prática transformadora da relação entre o indivíduo, o mundo e a natureza.

O saber ambiental implica uma reapropriação do mundo e da natureza, construindo estratégias que se expandem para além das divisões tradicionais entre áreas do conhecimento. Na ciência moderna, esse saber foi fragmentado, mas aqueles que convivem com comunidades indígenas, ribeirinhas ou populações que vivem longe dos grandes centros urbanos têm uma percepção sensível da natureza que transcende essa fragmentação.

Para essas pessoas, o conhecimento não é compartimentado em especialidades; ele é holístico, interligando diversas áreas de saber em uma visão integrada e prática da realidade. Assim, seu entendimento do mundo não é separado, e o saber se manifesta de forma fluida e indissociável, como uma unidade que abarca aspectos do ser, do ambiente e das relações culturais, como podemos observar também na matemática e em outros campos do conhecimento.

A complexidade ambiental emerge como um entrelaçamento entre o real e o simbólico, articulando relações que abrangem *dimensões ônticas*[1], ontológicas e epistemológicas. Esse conceito transcende os limites das interações interdisciplinares entre paradigmas científicos, movendo-se em direção a um diálogo de saberes que valoriza as diferenças entre os seres e suas perspectivas. Assim, a complexidade ambiental não é apenas um encontro de conhecimentos, mas um processo dinâmico que ressignifica *o ser e o saber*, promovendo diversidade e autenticidade cultural:

> O pensamento da complexidade ambiental leva assim a compreender o mundo no rumo do ser com a natureza, e do ser com o outro e com o Outro, transbordando a relação de conhecimento entre conceito e real para um diálogo de saberes (Leff, 2009, p. 22).

[1] **Dimensões ônticas** são sobre as coisas que existem de verdade no mundo, como árvores, animais, pessoas e objetos. Diferente de pensar no que é o "ser" de um jeito mais abstrato, as dimensões ônticas falam do que a gente pode ver, tocar ou perceber no dia a dia.

Nesse contexto, a racionalidade ambiental representa um pensamento emancipador, que rompe com normas impostas e reabre caminhos históricos para o poder de ser do ser. Ela configura uma globalidade alternativa, onde múltiplos mundos de vida coexistem em um permanente processo de diferenciação e diversificação. Por meio de um diálogo entre seres e saberes, a racionalidade ambiental revela a fecundidade da diversidade e promove uma política da diferença que sustenta um mundo pleno de muitos mundos.

A complexidade ambiental se apresenta, então, como uma construção de saberes que parte da diferença e da singularidade do ser. Cada indivíduo, em sua diversidade cultural, ressignifica seu saber, imprimindo nele seu estilo único e reconfigurando identidades coletivas. Esse processo dialógico é marcado pela hibridação entre ciência, tecnologia e saberes populares, reconhecendo e valorizando significados culturais diferenciados.

> A pedagogia prepara o encontro de seres diversos dialogando desde suas identidades diferenciadas. A complexidade ambiental se abre para um re-conhecimento do mundo desde a lei limite da natureza (entropia) e da lei limite da cultura (finitude da existência) (Leff, 2009, p. 23).

Mais do que uma ética da *outredade*[2], a complexidade ambiental constitui uma ontologia do ser, plural e diverso. Ela nos leva a compreender o mundo em uma relação de coexistência com a natureza, com o outro e com o Outro. Ao transcender a relação convencional entre conceito e real, a complexidade ambiental se estabelece como um movimento contínuo de criação, aprendizado e transformação, possibilitando novas formas de diálogo e convivência entre saberes e mundos.

A pedagogia ambiental amplia o pensamento para compreender o ambiente em sua totalidade, unindo o potencial ecológico da natureza aos sentidos culturais que moldam a construção social da história.

Nesse contexto, aprender não é apenas adquirir conhecimentos sobre o mundo, mas um processo de convivência e de diálogo com a *outredade* – o outro que é diverso, distinto e, por isso mesmo, essencial para nos transformar. Dialogando com a ecologia de saberes de Boaventura de Sousa Santos, a pedagogia ambiental valoriza o interconhecimento, reconhecendo que o saber não é único, mas nasce da interação e na/da coexistência de múltiplas formas de conhecimento, segundo Leff:

> É um saber vir a ser no sentido de saber que o ser é em um devir no qual existe a marca do sido, sempre aberto ao que ainda não é. Significa incerteza como impossibilidade de conhecer o sendo e certeza de que o ser não se contém no

[2] **Outredade** é a palavra usada para falar sobre aquilo que é diferente de nós, algo ou alguém que não é como a gente, mas que nos ensina muito porque é especial e único. É sobre respeitar e aprender com o outro, mesmo quando ele pensa, sente ou vive de um jeito bem diferente do nosso.

> conhecimento prefixado das certezas do sujeito da ciência, da norma, do modelo, do sistema. É um ser que se forma desde sua imperfeição em ser, da impossível unidade e totalidade do conhecimento e na pulsão do saber (Leff, 2009, p. 23).

A pedagogia ambiental nos ensina a conviver com o outro em sua plena *alteridade*[3], com aquilo que não pode ser reduzido ou assimilado pela nossa própria perspectiva. Esse outro surge como criatividade, transcendência e diferença, uma abertura para a incompletude do ser. É um aprendizado que vai além do clássico "conhece-te a ti mesmo" e propõe um modo de vida baseado no "ser com", na interação entre o eu e o outro, e no reconhecimento de que o ser só se realiza em relação.

> É ser em e com o absolutamente outro, que aparece como criatividade, alteridade e transcendência, que não é a completude do ser, a reintegração do ambiente, nem a retotalização do conhecimento, mas pulsão de vida, fecundidade do ser no tempo, fertilidade do encontro com o outro. A educação ambiental recupera assim o sentido originário da noção de *educere*, como deixar sair a luz; não como um novo iluminismo da coisa, nem como o despregar-se do objeto ou a transmissão mimética de saberes e conhecimentos, mas sim como a relação pedagógica que *deixa ser ao ser*, que favorece a que as potências do ser, da organização ecológica, das formas de significação da natureza e dos sentidos da existência se expressem e manifestem [...] (Leff, 2009, p. 23).

A educação ambiental, nesse sentido, é um processo dialógico que fertiliza a realidade e abre caminhos para que possamos nos transformar, nos tornar aquilo que ainda não somos. Isso exige uma reconstrução da razão e da sensibilidade, permitindo que o ser se revele em sua essência e possibilitando um devir – um futuro – que transcenda os limites de um mundo centrado exclusivamente em lógicas econômicas e tecnológicas. Nesse contexto, a fala de Marta Tipuici (2015) traz uma reflexão profunda sobre o vínculo entre seres humanos e natureza, essencial para uma educação pautada pela alteridade e pela sensibilidade:

> Entendemos que matando a natureza também estão matando nós, povos indígenas. Existem muitas outras formas sustentáveis, que podem ser usadas para o desenvolvimento do país, e que todos podem ser beneficiados. Sabemos que a preservação do meio ambiente não é uma responsabilidade só dos povos indígenas, mas sim de toda sociedade que busca ter um mundo melhor. Sem a natureza não será possível viver nesse planeta chamado Terra. Para um povo que tem vivido e cuidado da natureza, pois tudo o que temos depende de natureza, é difícil lidar com toda essa mudança climática. Antes sabíamos os meses da chuva, quando era tempo seco e frio, dessa forma era possível saber quando deveríamos derrubar a roça, tacar fogo, plantar e colher, tudo isso era acompanhado pela mãe natureza. Nos dias atuais não é mais possível fazer isso porque não se sabe mais as estações do ano e não dá mais para acompanhar a lua também. Para continuar a existência da vida na Terra é

[3] **Alteridade** é quando a gente entende e respeita que as outras pessoas podem ser diferentes de nós. É como ouvir, aprender e valorizar o jeito único de cada um, aceitando que todo mundo tem algo especial para compartilhar.

> preciso saber respeitar a natureza e saber usar o que ela nos oferece. É preciso entender que o dinheiro não é capaz de comprar tudo. Enquanto cada um não fizer sua parte, estaremos longe de alcançar uma solução para resolver tudo que está acontecendo. Não se pode agredir a natureza, a Terra, porque entendemos que, sem ela, não podemos ter saúde, educação e, acima de tudo, felicidade para o povo (Mendes, 2015, *apud*, Tipuici, 2015, p. 34-35).

É necessário, portanto, aprender a dar espaço ao *não-saber*, à esperança e ao que se constrói no *encontro com o outro e com o Outro*, em sua dimensão transcendente. Como sugere Larrosa, a verdadeira experiência não é aquilo que simplesmente acontece, mas aquilo que nos atravessa e nos transforma. Assim, a pedagogia ambiental nos desafia a re-imaginar o mundo, reconstruindo nossas relações com a natureza, com o outro e conosco mesmos, a partir de uma educação pautada pela alteridade, pela sensibilidade e pela possibilidade de novos futuros.

Essa reimaginação é possível quando nos abrimos às racionalidades expressas por povos como os Iny-Karajá, Manoki e Negarotê, com os quais esta pesquisa dialogou. Suas práticas e saberes ambientais revelam formas de compreender e cuidar do mundo que não se baseiam na previsibilidade ou no controle, mas na escuta, na ancestralidade e na harmonia com os ciclos da vida. Em vez de dissociar natureza e cultura, essas racionalidades produzem um saber que emerge da experiência vivida, das histórias compartilhadas e do equilíbrio entre o visível e o invisível. É nesse encontro com outras formas de existência que a pedagogia ambiental pode, de fato, se reinventar.

*Uma palavra escrita não pode nunca ser apagada,*
*por mais que o desenho tenha sido feito a lápis,*
*e que seja de boa qualidade a borracha*
*o papel vai sempre guardar o relevo das letras escritas.*
***(Carolina Maria de Jesus)***

# TECENDO TRILHAS

## O PERCURSO METODOLÓGICO DA PESQUISA

A preparação para a pesquisa iniciou-se com os estudos dos principais conceitos abordados pelo tema. Para além das leituras das obras de Enrique Leff e outros autores, identificamos que a necessidade de aprofundamento nos temas racionalidade e saber ambiental poderia ser suprida por meio da participação, como aluno especial, na disciplina de Epistemologia Ambiental, ofertada pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências Ambientais (PPGCA).

O curso ocorreu entre os dias 8 e 12 de abril de 2024, ministrado pelo Professor Dr. Aumeri Bampi na Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT), Campus Universitário de Cáceres.

A experiência na disciplina realizada em Cáceres foi significativa tanto para o avanço da minha pesquisa quanto para a minha formação como pesquisador. Os diálogos estabelecidos ao longo das aulas, aliados às trocas de ideias com colegas e professores, proporcionaram um espaço de reflexão que contribuiu para o amadurecimento das minhas perspectivas em relação ao tema de pesquisa.

Ao participar das discussões, percebi que a necessidade de verbalizar as intencionalidades da minha pesquisa foi um exercício essencial para estruturar melhor minhas ideias e ampliar meu entendimento sobre os objetivos do trabalho. Essa prática não apenas me ajudou a expressar com mais segurança os caminhos que escolhi seguir, mas também fortaleceu minha compreensão das conexões entre ambiente e cultura, eixos centrais do meu estudo.

Um aspecto importante que emergiu dessa disciplina foi a consolidação da articulação entre os saberes locais indígenas e os conceitos de racionalidade ambiental. O ambiente de troca possibilitou que eu aprofundasse a análise sobre como essas interconexões podem ser exploradas de maneira mais integrada em uma abordagem educativa decolonial e transdisciplinar. Além disso, os debates reforçaram a importância de valorizar a oralidade como prática de difusão de conhecimento, em diálogo direto com a metodologia da minha pesquisa.

A disciplina também me ofereceu mais segurança para reconhecer as lacunas e potencialidades do meu trabalho, levando-me a reafirmar a relevância da minha pesquisa tanto

para o campo acadêmico quanto para mim. Esse processo foi fundamental para que eu consolidasse minha confiança na escolha do tema e na abordagem metodológica adotada.

A pesquisa foi desenvolvida em diferentes fases, com abordagens específicas condizentes com os lugares e os tipos de informações a serem produzidas. A primeira fase consistiu na produção de informações a partir de materiais (dissertações e produtos educacionais) elaborados pelos alunos do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu Mestrado Profissional em Ensino em Contexto Indígena Intercultural (PPGECII/UNEMAT), bem como de diálogos estabelecidos com alunos atuais e egressos desse Programa. Nesse sentido, as ações de pesquisa foram conduzidas metodologicamente por meio do estudo das dissertações e da realização de entrevistas com os alunos do PPGECII.

Trata-se de uma pesquisa qualitativa, conforme Minayo (1998), situada no campo da Educação em estreita relação com a Antropologia, a qual, por sua vez, dialoga com diferentes áreas das ciências. Nesse sentido, autores como Paulo Freire, Clifford Geertz, João Severino Filho, Milton Santos, Ubiratan D'Ambrosio, Enrique Leff, entre outros, foram utilizados como referenciais na construção de teorizações sobre a racionalidade e o saber ambiental, que constituem o escopo desta pesquisa.

As fases de desenvolvimento serão abordadas a seguir.

## APROFUNDANDO NAS DISSERTAÇÕES E SEUS SABERES

A primeira fase consistiu no estudo aprofundado das dissertações e produtos educacionais elaborados pelos alunos do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Mestrado Profissional em Ensino em Contexto Indígena Intercultural (PPGECII/UNEMAT), com o objetivo de identificar nas produções dos mestrandos indígenas aspectos que caracterizassem suas concepções sobre o ambiente.

O acesso às dissertações produzidas pelo PPGECII foi realizado em colaboração com a Secretaria do Programa. Inicialmente, formalizamos a solicitação por meio de um documento oficial, assinado pelo coordenador do programa, que autorizava a consulta aos trabalhos acadêmicos. Em seguida, entrei em contato com a Secretaria, que disponibilizou as dissertações por e-mail.

Após receber os arquivos, organizamos os documentos por ano de defesa, utilizando uma classificação cronológica para facilitar o gerenciamento e a análise. Essa organização resultou na criação de um banco de dados pessoal, que serviu como base para a seleção das dissertações a serem revisadas detalhadamente nesta pesquisa.

Para selecionar as dissertações, foi adotada uma estratégia baseada em termos-chave fundamentais ligados ao problema de pesquisa. Estabelecemos um período de análise de quatro anos, que abrange de 2021 a 2024, incluindo todas as dissertações publicadas até a presente data.

Os arquivos do PPGECII continham 31 dissertações, as quais foram disponibilizadas em sua totalidade. A seguir, estão listadas as dissertações disponibilizadas pela Secretaria do PPGECII, que foram acessadas para análise e contribuição ao desenvolvimento da pesquisa.

Quadro 2 - As vozes e narrativas das dissertações.

| Nº | Título da dissertação | Autor (a) | Povo |
|---|---|---|---|
| 1 | A função sociopolítica e cultural da docência indígena Paiter Suruí, segundo a comunidade da aldeia Apoena Meireles | Romero Mopidapenen Paiter Suruí | Paiter Suruí |
| 2 | A interculturalidade presente nos conhecimentos tradicionais e conhecimentos científicos da pesca com o timbó do povo Balatiponé Umutina | Eneida Kupodonepá | Balatiponé Umutina |
| 3 | Alfabetização das crianças Apyãwa e letramento em língua materna | Koxawiri Tapirapé | Apyãwa |
| 4 | Habitar e ser habitado na terra indígena do Xingu: as alterações ambientais e suas interferências nas práticas culturais do povo Ikpeng | Kavisgo Txicão | Ikpeng |
| 5 | Arquitetura Hati dos Haliti: Atividades lúdicas na comunidade como forma de valorização da cultura | Pedro Nazokemai | Haliti Paresí |
| 6 | Empréstimos linguísticos na língua falada pelo povo Munduruku de Mato Grosso | Marcelo Manhuari Munduruku | Munduruku |
| 7 | Ensino da língua Chiquitano e o registro de gêneros textuais orais | Maria Siria Rupe | Chiquitano |
| 8 | Ensino de palavras masculinas e femininas na língua Apyãwa: resistência cultural e linguística | Waraxowo'i Mauricio Tapirapé | Apyãwa |
| 9 | A liderança de Daniel Matenho Cabixi e João Arrezomãe: contribuições para a formação continuada de professores Haliti Paresi | Edicléia Paresi | Haliti Paresí |
| 10 | A Escola Estadual Indígena Chiquitano José Turibio na Aldeia Vila Nova Barbecho: lutas, conquistas e desafios de uma educação escolar indígena específica e diferenciada | Saturnina Urupe Chue | Chiquitano |
| 11 | História em quadrinhos no ensino de língua portuguesa na escola Komomoyea Kovoêro – Terena MT | Micael Turi Rondon | Terena |
| 12 | O áudio visual como estratégia pedagógica no contexto formativo tradicional e intercultural dos jovens Xavante | Caimi Waiassé Xavante | Xavante |
| 13 | O céu do povo Manoki e seus ensinamentos sobre a terra | Edivaldo Lourival Mampuche | Manoki |
| 14 | Zerati: o canto Haliti Paresi no contexto pedagógico | Nilce Zonizokemairô | Haliti Paresí |
| 15 | O ensino da língua Monjoroko através dos cânticos: uma possível metodologia para o fortalecimento linguístico e cultural | Jones De Adenilson Manhuari Crixi | Munduruku |
| 16 | O léxico na catalogação de espécies de peixes dos rios do território Balatiponé | Luizinho Ariabo Quezo | Balatiponé Umutina |
| 17 | Práticas de leitura, escrita e gramática no ensino da língua Paiter na escola estadual indígena Sertanista Apoena Meirelles | Naraiel Paiter | Paíter |
| 18 | Trajetória do povo Ikpeng para a região do alto Xingu | Pomerquenpo Txicao | Ikpeng |
| 19 | TAKÃRA: A Casa da Sapiência Apyãwa | Nivaldo Korira'i Tapirapé | Apyãwa |

| | | | |
|---|---|---|---|
| **20** | A confecção de artefatos da cultura tradicional Balatiponé como estratégia para o ensino da língua materna em escolas indígenas no território Balatiponé-MT. | Roseli Manepá Ipaqueri | Balatiponé Umutina |
| **21** | A roça tradicional do povo Balatiponé-Umutina e a etnomatemática | Jairton Kupodonepá | Balatiponé Umutina |
| **22** | Alfabetização das crianças Apyãwa e letramento em língua materna | Koxawiri Tapirapé | Apyãwa |
| **23** | As pinturas corporais na cosmologia do povo Apyãwa/Tapirapé | Makato Tapirapé (Koxamare'i Apyãwa) | Apyãwa |
| **24** | A fonologia da língua Mẽbêngôkre (Jê) falada pelo povo Mẽtyktire e suas contribuições para o ensino da escrita | Paimu Muapep Trumai Txucarramãe | Mẽtyktire/Kayapó |
| **25** | História da educação escolar e prática pedagógica intercultural: escola estadual indígena Terena Komomoyea Kovôero (MT) | Rosenildo Pereira | Terena |
| **26** | Ensino de palavras masculinas e femininas na língua Apyãwa: resistência cultural e linguística | Waraxowo'i Mauricio Tapirapé | Apyãwa |
| **27** | Memórias e histórias: patrimônio material e imaterial do povo Balatiponé-Umutina | Edna Monzilar | Balatiponé Umutina |
| **28** | O céu do povo Manoki e seus ensinamentos sobre a terra | Edivaldo Lourival Mampuche | Manoki |
| **29** | O ensino da língua Apiaká aos alunos do ensino fundamental | Cristina Leite Tukumã | Apiaká |
| **30** | Práticas pedagógicas com a roça tradicional do povo Umutina | Osvaldo Corezomaé Monzilar | Balatiponé Umutina |
| **31** | Variações e mudanças na língua indígena Yudja e o ensino na escola Kamadu | Txapina Juruna | Yudja |

**Fonte:** Autor (2024)

A estratégia adotada baseou-se em termos-chave, como, por exemplo, "Meio Ambiente", "Cosmologia", "Terra Indígena", "Natureza", "Roça" ou "Pesca", que, de forma implícita ou explícita, se relacionavam com o problema da pesquisa.

Ao utilizar os termos-chave de pesquisa, identificamos estudos que exigem a aplicação dos critérios de seleção previamente definidos, com o objetivo de responder à pergunta central da pesquisa.

Após a leitura do Título, Resumo e Palavras-Chaves, e aplicação dos critérios de inclusão, foram escolhidos nove textos cuja revisões serão apresentadas no capítulo Entre Escritas e Faíscas:

Quadro 3 - As vozes e narrativas das dissertações.

| Nº | Título da dissertação | Autor (a) | POVO |
|---|---|---|---|
| T1 | A confecção de artefatos da cultura tradicional Balatiponé como estratégia para o ensino da língua materna em escolas indígenas no território Balatiponé-MT | Roseli Manepá Ipaqueri | Balatiponé Umutina |
| T2 | A interculturalidade presente nos conhecimentos tradicionais e conhecimentos científicos da pesca com o timbó do Povo Balatiponé Umutina | Eneida Kupodonepá | Balatiponé Umutina |
| T3 | A roça tradicional do Povo Balatiponé-Umutina e a etnomatemática | Jairton Kupodonepá | Balatiponé Umutina |
| T4 | HABITAR E SER HABITADO NA TERRA INDÍGENA DO XINGU: as alterações ambientais e suas interferências nas práticas culturais do Povo Ikpeng | Kavisgo Txicão | Ikpeng |

| | | | |
|---|---|---|---|
| T5 | ARQUITETURA HATI DOS HALITI: Atividades lúdicas na comunidade como forma de valorização da cultura | Pedro Nazokemai | Haliti-Paresí |
| T6 | As pinturas corporais na cosmologia do Povo Apyãwa/Tapirapé | Makato Tapirapé (Koxamare'i Apyãwa) | Tapirapé Apyãwa |
| T7 | O céu do Povo Manoki e seus ensinamentos sobre a terra | Edivaldo Lourival Mampuche | Manoki |
| T8 | Práticas pedagógicas com a roça tradicional do Povo Umutina | Osvaldo Corezomaé Monzilar | Balatiponé Umutina |
| T9 | TAKÃRA: Casa da Sapiência Apyãwa | Nivaldo Korira'i Tapirapé | Apyãwa |

**Fonte:** Autor (2024)

Embora os produtos educacionais desenvolvidos pelos mestrandos e mestrandas indígenas constituam uma dimensão relevante da pesquisa, optou-se por não realizar uma descrição detalhada de cada um deles. Essa escolha se justifica pela compreensão de que, ao aprofundarmos a análise de alguns produtos selecionados, sua relevância e os objetivos dos demais se tornam igualmente evidentes, sem a necessidade de uma sistematização exaustiva.

Assim, os produtos educacionais são abordados de maneira complementar, sendo detalhados apenas aqueles cujas características e impactos se mostram particularmente pertinentes ao tema central da pesquisa ou que exemplificam de forma significativa a interseção entre os saberes tradicionais indígenas e as abordagens educacionais contemporâneas.

A partir da seleção dos textos, passamos para a fase seguinte da pesquisa, que consistia na identificação dos alunos do PPGECII com os quais buscaríamos estabelecer diálogo.

## ENTRE SABERES E ENCONTROS: A IMERSÃO NO CONTEXTO ACADÊMICO

A segunda fase consistiu na imersão no contexto acadêmico do PPGECII, com o objetivo de compreender as dinâmicas das turmas e identificar potenciais entrevistados. Esse processo foi realizado durante o período de aulas presenciais, nos meses de julho e agosto de 2024, na Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT), no campus 3 de Barra do Bugres – MT.

Nesse período, além de assistir às aulas, participei de momentos informais, como intervalos entre aulas, almoços e atividades espontâneas no campus e fora dele, incluindo fins de semana, com o objetivo de estabelecer uma relação de proximidade e naturalidade com os alunos. Essa interação buscou garantir que as entrevistas fossem conduzidas em um ambiente de confiança e tranquilidade, respeitando a subjetividade e o tempo de cada participante.

Os critérios para a seleção dos entrevistados foram definidos com base em aspectos que garantissem a relevância e a profundidade dos diálogos estabelecidos durante a pesquisa. Em

primeiro lugar, priorizamos o vínculo dos participantes com as dissertações analisadas na primeira fase do estudo. Dessa forma, foram selecionados alunos pertencentes a povos indígenas cujas produções acadêmicas ou produtos educacionais haviam sido revisados, permitindo uma abordagem mais aprofundada dos saberes e fazeres discutidos nos textos.

Além disso, a seleção também levou em consideração a inserção e participação dos alunos nas atividades acadêmicas, como discussões em sala de aula e interações em momentos informais. Alguns entrevistados foram identificados a partir de sua contribuição ativa durante as aulas ou por meio de conversas espontâneas, mesmo que seus povos não estivessem diretamente vinculados às dissertações analisadas anteriormente.

As conversas foram agendadas conforme os horários mais convenientes para os mestrandos, a fim de evitar interferir em sua rotina de estudos e/ou trabalho, minimizando possíveis prejuízos.

Inicialmente, priorizamos os alunos pertencentes aos povos que haviam sido analisados na fase anterior. Vale ressaltar que, embora reconheçamos a individualidade de cada pessoa, entendemos que o conhecimento sobre o povo e sua cultura permeia todos aqueles que vivem naquele contexto social. Embora diferentes indivíduos possam dominar aspectos distintos do saber coletivo, todos compartilham de alguma forma a vivência e o entendimento cultural daquele grupo. Os entrevistados estão identificados no Quadro 04.

Quadro 4 - Professores que inspiram caminhos

| Entrevistados (as) | Povo com Dissertações | Povo sem dissertação | Nome do povo |
|---|---|---|---|
| Adriana Negarotê | - | Sim | Nhabiquara, Sub-Grupo Negarotte |
| Celio Kawina Ijavari | - | Sim | Iny-Karajá |
| Eliwelton Ikodioka dos Santos Rondon | Sim | - | Terena |
| Leidevania Hozoizokemairô | Sim | - | Haliti-Paresí |
| Tapora Gustavo Korãpã | Sim | - | Apyãwa |
| Wamen Negarotê | - | Sim | Nhabiquara, Sub-Grupo Negarotte |

**Fonte:** Autor (2024)

As entrevistas realizadas com os professores seguiram um formato não estruturado e foram gravadas em áudio. Iniciadas com uma pergunta abrangente e temática, as conversas se desenvolveram de maneira dialógica, permitindo que, ao longo das entrevistas, fossem feitas perguntas adicionais para esclarecimentos e aprofundamento dos temas abordados. Esse formato também possibilitou que os mestrandos expressassem livremente suas percepções e experiências.

Aos mestrandos participantes desta pesquisa, foi solicitado que assinassem uma autorização formal para que as entrevistas fossem gravadas, transcritas e, posteriormente, interpretadas com base nos pressupostos da História Oral (Garnica, 2006).

## TECENDO SENTIDOS: A CONSTRUÇÃO NARRATIVA NA INTERPRETAÇÃO DOS DIÁLOGOS

Com relação à metodologia de interpretação das entrevistas, adotamos os pressupostos da História Oral (HO) sob a perspectiva de Garnica (2006). Concebemos a História Oral como uma metodologia qualitativa de pesquisa, entendendo-a não apenas como um conjunto de procedimentos para a produção e análise de materiais, mas também como uma base para a organização, execução e eficácia – fundamentos que sustentaram os procedimentos e as ações dos pesquisadores.

A história oral não se limita a ser uma técnica de coleta de dados; ela é, na verdade, um processo que envolve a interpretação e a construção de significados a partir das narrativas dos sujeitos. Nesse contexto, a entrevista não deve ser vista apenas como um repositório de informações, mas como uma prática social na qual significados são negociados e memórias são construídas.

> [...] supúnhamos a história oral como metodologia de pesquisa, como modo de compreender algo. Porém, sempre entendemos metodologia não apenas como um mero conjunto de procedimentos, mas como um complexo que exige também a fundamentação desses procedimentos. Nunca se buscou apenas como fazer, mas por que fazer de determinado modo. Além disso, entendeu-se, desde o princípio, que uma metodologia não é algo estático, mas um arsenal de possibilidades sempre em construção. (Garnica, 2015, p.42)

A metodologia da História Oral (HO) aproxima-se também do estilo de comunicação dos povos com os quais este estudo foi realizado, que utilizam a oralidade como principal forma de se comunicar, expressar e ensinar.

Assim, o uso da História Oral (HO) foi coerente, pois essa metodologia possibilitou a criação de um espaço onde esses povos puderam evidenciar suas falas, posicionamentos, saberes e fazeres discutidos nesta pesquisa. A História Oral, com seus procedimentos e técnicas baseadas na memória, história e oralidade, auxiliou na decodificação de diversas realidades.

Para apresentar as interpretações dos diálogos, optamos por um estilo narrativo no qual cada transcrição foi transformada em uma narrativa que integra as falas dos participantes com reflexões teóricas e diálogos com autores como Enrique Leff, Paulo Freire, Ubiratan D’Ambrosio e Severino-Filho. Durante essa construção narrativa, trechos selecionados das

entrevistas foram inseridos para destacar a voz dos participantes em momentos-chave, especialmente aqueles que abordam os conceitos de racionalidade, saber ambiental e práticas de conservação.

Essa abordagem narrativa permitiu integrar, de forma fluida, a interpretação às fundamentações teóricas, evitando a segmentação em capítulos distintos. As reflexões teóricas surgiram de maneira orgânica ao longo das narrativas, enriquecendo o diálogo entre os saberes dos povos indígenas e os referenciais acadêmicos.

O processo incluiu a transcrição dos áudios das entrevistas, transformando-os em textos interpretados hermeneuticamente[4]. Durante a transcrição, os trechos não compreendidos foram sinalizados com reticências (...), enquanto as pausas foram marcadas com três pontos, sem parênteses. Comentários sobre ações ocorridas durante as entrevistas foram registrados no caderno de campo, assim como as dificuldades na compreensão de ideias centrais.

Os diálogos realizados resultaram em seis narrativas, que foram analisadas com foco na associação entre os saberes locais, as cosmovisões indígenas e as visões teóricas e práticas presentes nas dissertações e produtos educacionais analisados. Esse estágio foi marcado pela construção de diálogos entre os conhecimentos indígenas, os referenciais acadêmicos e as práticas relacionadas à racionalidade e ao saber ambiental.

A análise foi orientada por uma abordagem transdisciplinar, que buscou identificar convergências, contrapontos e complementaridades entre os diferentes conjuntos de saberes.

[4] Temos que na hermenêutica a interpretação é vista como um diálogo entre o texto e o leitor. O significado não é considerado fixo e absoluto, mas algo que é construído através da interação entre o leitor e o texto, onde o leitor carrega consigo seus próprios preconceitos e perspectivas para a interpretação.

*A tua lei não é a lei dos deuses; apenas o capricho ocasional de um homem. Não acredito que tua proclamação tenha tal força que possa substituir as leis não escritas dos costumes e os estatutos infalíveis dos deuses. Porque essas não são leis de hoje, nem de ontem, mas de todos os tempos: ninguém sabe quando apareceram. Não, eu não iria arriscar o castigo dos deuses para satisfazer o orgulho de um pobre rei.*

***(Antígona)***

# ENTRE ESCRITAS E FAÍSCAS:

## AS DISSERTAÇÕES COMO MATERIAL DE ESTUDOS

Os textos que ora se apresentam para estudo e que serão cuidadosamente discutidos nesta seção, estão elencados no Quadro 03. Esses documentos, frutos das dissertações dos mestrandos do PPGECII, foram selecionados com um olhar atento à profundidade e relevância de seus conteúdos, que se entrelaçam com os temas centrais desta pesquisa: a racionalidade ambiental, os saberes ancestrais dos povos indígenas e as práticas educativas interculturais.

### O POVO BALATIPONÉ-UMUTINA: CULTURA E ENSINO

O povo se identifica como Balotiponé, que significa "gente nova". A partir do contato e convivência com os Povos Paresí e Nambikwara, em 1930, passaram a ser conhecidos como ‘Umotina’, ‘Omotina’ ou ‘Umutina’ (grafia adotada desde a década de 40), termo que traduzido significa "índio branco". Originalmente, os Umutina habitavam as margens direitas do rio Paraguai, numa região entre os rios Sepotuba e Bugres, com seu território se estendendo até o rio Cuiabá. Com a chegada dos não-índios, os Umutina abandonaram a área do Sepotuba e migraram para o norte, fixando-se nas margens do rio Bugres, que eles chamam de Helatinó-pó-pare, afluente do alto Paraguai.

Atualmente, suas aldeias estão localizadas na Terra Indígena Umutina, uma área de 28.120 hectares homologada em 1989, nos municípios de Barra do Bugres e Alto Paraguai, entre os rios Paraguai e Bugres, em Mato Grosso. O território está situado em uma região de transição entre a Amazônia e o Cerrado, sendo o Cerrado a vegetação predominante no local. As informações sobre o Povo Umutina foram obtidas a partir do site Instituto Socioambiental (ISA), disponível em pib.socioambiental.org, acessado em 15 de junho de 2024.

Estivemos olhando para quatro dissertações do Povo Balatiponé Umutina, sendo elas o Texto 1, Texto 2, Texto 3 e o Texto 8.

Quadro 5 - Pesquisas desenvolvidas pelo Povo Balatiponé Umutina

| Nº | AUTOR (A) | TÍTULO | PRODUTO EDUCACIONAL | DEFESA | OBJETIVO GERAL |
|---|---|---|---|---|---|
| T1 | Roseli Manepá Ipaqueri | A confecção de artefatos da cultura tradicional Balatiponé como estratégia para o ensino da língua materna em escolas indígenas no território Balatiponé-MT | Debruça-se principalmente sobre os saberes e práticas relacionadas à fabricação de artefatos da cultura Balatiponé | 2023 | Fortalecer as práticas de revitalização da língua materna no território Balatiponé, de forma que, em atividades escolares, sejam ofertadas oportunidades de confecção de artefatos da cultura tradicional (masculinos e femininos), destacando nomes na língua materna |
| T2 | Eneida Kupodonepá | A interculturalidade presente nos conhecimentos tradicionais e conhecimentos científicos da pesca com o timbó do Povo Balatiponé Umutina | Promove um diálogo entre os conhecimentos do povo Balatiponé Umutina e o conhecimento acadêmico/escolar. | 2022 | Registrar as percepções do Povo Balatiponé Umutina sobre a Interculturalidade existente dentre os Conhecimentos Tradicionais e Científicos envolvidos na realização da pesca com o timbó organizado pela escola Jula Paré. |
| T3 | Jairton Kupodonepá | A roça tradicional do Povo Balatiponé-Umutina e a etnomatemática | Elaborado especialmente para os anos iniciais, ele oferece suporte aos professores na abordagem da temática da roça tradicional, incentivando as crianças a compreenderem os processos envolvidos no cultivo e a valorizarem essa prática ancestral. | 2023 | Mostrar a importância de se ter nossa própria roça, com produtos mais saudáveis que beneficiam a nossa saúde e, assim, não depender dos alimentos industrializados que contêm produtos tóxicos, bem como, a aprendizagem da etnomatemática. |
| T8 | Osvaldo Carezomaé Monzilar | Práticas pedagógicas com a roça tradicional do Povo Umutina | Elaborado para proporcionar a compreensão dos saberes ancestrais do povo Balatiponé-Umutina, guiando os estudantes pelo processo de construção de uma roça tradicional, desde a permissão para iniciar o plantio até a colheita dos alimentos. | 2023 | Compreender como a construção da roça tradicional Umutina contribui com o aprofundamento dos saberes indígena e os saberes milenares do Povo Balatiponé-Umutina. |

**Fonte:** Autor (2024)

**T1: A confecção de artefatos da cultura tradicional Balatiponé como estratégia para o ensino da língua materna nas escolas**

O texto foi escrito por Roseli Manepá Ipaqueri, retrata que a língua materna do povo Balatiponé desempenha um papel central como marcador de identidade cultural, funcionando como um elo entre a memória coletiva, o conhecimento ancestral e a relação com o território. Historicamente, a proibição do uso da língua Balatiponé resultou em um processo de substituição gradual pelo português, comprometendo a difusão de saberes e valores culturais. Nesse contexto, a retomada e o ensino da língua materna emergem como estratégias fundamentais de fortalecimento identitário, reafirmando a autonomia e resistência do povo Balatiponé diante das políticas de assimilação linguística.

A extinção de uma língua implica perdas irreparáveis para a identidade étnica de um povo, pois nela se encontram codificados conhecimentos tradicionais que orientam práticas socioculturais e ambientais. Assim, o registro e a revitalização da língua materna não se limitam à preservação linguística, mas constituem atos políticos de reafirmação da identidade étnica e de valorização da cosmovisão indígena. No caso do povo Balatiponé, a língua materna não apenas expressa sua cultura, mas também mantém uma relação intrínseca com o ambiente, sendo um repositório de saberes ecológicos e técnicas tradicionais de manejo dos recursos naturais.

Esse vínculo entre língua e território manifesta-se na nomenclatura de artefatos tradicionais e dos materiais naturais utilizados em sua confecção. O aprendizado de termos como *ametá boikú* (broto de tucum) e *akaberiti* (sementes de pau-brasil) na língua Balatiponé não apenas ressignifica a conexão com o ambiente, mas também fortalece a transmissão de conhecimentos sobre as propriedades, os usos e os ciclos naturais desses elementos. A escolha do momento adequado para a extração dos materiais, o conhecimento sobre sua qualidade e a técnica de manejo sustentável evidenciam um saber ambiental sofisticado, transmitido por meio da língua e essencial para a continuidade das práticas culturais do povo Balatiponé.

A visão de mundo Balatiponé concebe a natureza como *terra-mãe*, um espaço sagrado que deve ser respeitado e cuidado. Nesse sentido, a língua materna cumpre um papel essencial na perpetuação dessa concepção, pois é através dela que se nomeiam e descrevem os elementos naturais, os rituais e as práticas de manejo ambiental. Dessa forma, a manutenção da língua Balatiponé não é apenas uma questão linguística, mas uma dimensão fundamental para a preservação do saber ambiental tradicional e para a continuidade da relação de respeito e reciprocidade com a natureza.

A autora propõe a interculturalidade não só como uma ponte entre dois saberes, mas como uma via para a criação de uma educação significativa e culturalmente respeitosa.

> Assim, vejo como importante o que Paulo Freire deixou escrito, pois reflete a realidade do povo Balatiponé Umutina, quando decidiu se assumir como grupo indígena e isso só foi possível com a participação muito forte da escola [...]. Esta pesquisa trata de proposta sobre o ensino da língua indígena do povo Balatiponé, no contexto escolar e, de alguma forma, está relacionada a estratégias de revitalização da língua e da identidade do meu povo (Ipaqueri, 2023, p.17).

A documentação desses saberes por indígenas para indígenas é fundamental, uma vez que a interculturalidade se apresenta como um caminho para o fortalecimento da identidade cultural e para a promoção da sustentabilidade ambiental.

Nesse contexto, o produto educacional se debruça-se principalmente sobre os saberes e práticas relacionadas à fabricação de artefatos da cultura Balatiponé (Figura 2). Embora o objetivo principal seja o ensino da língua materna por meio da nomenclatura desses artistas e dos materiais que os compõem, essa abordagem também tangencia aspectos importantes da racionalidade e do saber ambiental dos povos indígenas.

Figura 2 - Atividade conectando saberes




**Fonte:** Ipaqueri (2023, p. 126)

O produto educacional também, trabalhou a língua com atividades de resposta discursiva, atividades como jogo da memória, conjuntos numéricos, proporções, conhecimento sobre confecção dos artefatos dentre outras, como ilustra a Figura 3, a seguir:



11- ESCREVA, EM LÍNGUA MATERNA, OS MATERIAIS NECESSÁRIOS PARA CONFECCIONAR UMA AMETÁ

Figura 3 - Entre palavras e imagens: uma jornada pela descrição do visível

**Fonte:** Ipaqueri (2023, p. 139)

A língua materna do povo Balatiponé desempenha um papel central como marcador de identidade cultural, funcionando como um elo entre a memória coletiva, o conhecimento ancestral e a relação com o território. Historicamente, a proibição do uso da língua Balatiponé resultou em um processo de substituição gradual pelo português, comprometendo a difusão de saberes e valores culturais. Nesse contexto, a retomada e o ensino da língua materna emergem como estratégias fundamentais de fortalecimento identitário, reafirmando a autonomia e resistência do povo Balatiponé diante das políticas de assimilação linguística.

A extinção de uma língua implica perdas irreparáveis para a identidade étnica de um povo, pois nela se encontram codificados conhecimentos tradicionais que orientam práticas socioculturais e ambientais. Assim, o registro e a revitalização da língua materna não se limitam à preservação linguística, mas constituem atos políticos de reafirmação da identidade étnica e de valorização da cosmovisão indígena. No caso do povo Balatiponé, a língua materna não apenas expressa sua cultura, mas também mantém uma relação intrínseca com o ambiente, sendo um repositório de saberes ecológicos e técnicas tradicionais de manejo dos recursos naturais.

Esse vínculo entre língua e território manifesta-se na nomenclatura de artefatos tradicionais e dos materiais naturais utilizados em sua confecção. O aprendizado de termos como *ametá boikú* (broto de tucum) e *akaberiti* (sementes de pau-brasil) na língua Balatiponé não apenas ressignifica a conexão com o ambiente, mas também fortalece a difusão de conhecimentos sobre as propriedades, os usos e os ciclos naturais desses elementos. A escolha do momento adequado para a extração dos materiais, o conhecimento sobre sua qualidade e a técnica de manejo sustentável evidenciam um saber ambiental sofisticado, transmitido por meio da língua e essencial para a continuidade das práticas culturais do povo Balatiponé.

A visão de mundo Balatiponé concebe a natureza como *terra-mãe*, um espaço sagrado que deve ser respeitado e cuidado. Nesse sentido, a língua materna cumpre um papel essencial na perpetuação dessa concepção, pois é através dela que se nomeiam e descrevem os elementos naturais, os rituais e as práticas de manejo ambiental.

Dessa forma, a manutenção da língua Balatiponé não é apenas uma questão linguística, mas uma dimensão fundamental para a preservação do saber ambiental tradicional e para a continuidade da relação de respeito e reciprocidade com a natureza.

**T2: Os saberes tradicionais e científicos da pesca com o timbó do Povo Balatiponé**

A dissertação de Eneida Kupodonepá, *A interculturalidade presente nos conhecimentos tradicionais e conhecimentos científicos da pesca com o timbó do Povo Balatiponé Umutina*, está estruturada em três capítulos, além da introdução e das considerações finais. O estudo investiga a relação entre os conhecimentos tradicionais e científicos na prática da pesca com timbó, enfatizando a interculturalidade no ensino escolar indígena.

A relação entre os povos indígenas e o meio ambiente envolve um conjunto de saberes e práticas que articulam aspectos culturais, cosmologias e conhecimentos científicos. No contexto do povo Balatiponé Umutina, a pesca com timbó representa não apenas um método tradicional de obtenção de alimento, mas também uma manifestação de racionalidade própria, fundamentada na relação equilibrada com a natureza.

A racionalidade indígena expressa-se na organização da pesca, na escolha do local, na seleção dos cipós e no respeito aos ciclos naturais. A prática envolve saber ambiental profundos sobre o funcionamento dos ecossistemas aquáticos e os efeitos do timbó sobre os peixes. Segundo a dissertação:

> Segundo as informações orais de alguns moradores deste lugar, existem dois tipos de timbó: o de madeira encontrado no cerrado com aproximadamente 06 quilômetros de distância da aldeia central, que não é utilizado neste tipo de

> pescaria; e o cipó que, por estar entre as matas, fica mais próxima da aldeia e, é muito conhecido e utilizado na pesca tradicional que é a pesca com o timbó do povo Balatiponé Umutina. Este cipó tem aproximadamente 20 metros de comprimento e, por ser uma planta trepadeira, cresce conforme o tamanho das árvores, pois se enrolam nos troncos das mesmas como se fossem cordas (Kupodonepá, 2022, p. 24).

A pesca com timbó também pode ser analisada sob a perspectiva da racionalidade ambiental de Enrique Leff, que defende a interconexão entre os sistemas ecológicos e culturais na produção do conhecimento. Os Balatiponé Umutina demonstram uma racionalidade ambiental ao praticar essa pesca de forma coletiva e ritualística, preservando os ecossistemas locais e garantindo a continuidade dos peixes nos corpos d'água.

> Segundo informações orais, antigamente o povo Balatiponé Umutina, realizava a pesca com o timbó na época da seca, quando saiam para caçar e as vezes não encontravam muitas caças mais encontravam baias/lagos com grandes quantidades de peixes. Voltavam pra casa contente para comunicar seu povo e para organizar a retirada do cipó/ timbó, evitavam conversar muito sobre o assunto para que nada pudesse atrapalhar a pescaria, como a chuva e o frio. É por isso que no outro dia já acontecia o ritual. [...] Nesta pesca são utilizados os cipós/timbós que são cortados em vários pedaços conforme a pessoa deseja e consiga manusear, depois são amarrados com imbiras (fibra de madeira fina e comprida de cor amarela) (Kupodonepá, 2022, p. 29).

A prática da pesca com timbó está intrinsecamente ligada à cosmologia do povo Balatiponé Umutina. A crença na presença de espíritos guardiões dos rios e peixes estrutura a relação desse povo com a natureza, conferindo à pesca um caráter sagrado.

> Para o povo Balatiponé Umutina não é diferente, eles acreditam que as matas, os rios, os peixes e os animais têm seus donos espirituais. Por isso, ao se alimentar da carne de caça e dos peixes, não pode faltar *jolorokwá* e o *jukuputú* para oferecer e agradar os seus donos, também mantém se uma relação de harmonia, respeito e preocupação com a natureza e com o meio em que se vive. Cabe enfatizar, que para realizar as práticas culturais, são necessários os elementos existentes na natureza, de modo que nela, se encontra frutas nativas, sementes, ervas medicinais, a caça, os peixes, tais elementos que complementam a existência da cultura de um povo indígena (Kupodonepá, 2022, p. 26).

A perspectiva do saber ambiental de Enrique Leff torna-se então uma referência teórica crucial para entender como o conhecimento indígena ultrapassa a simples habilidade técnica. Leff propõe uma visão que valoriza a interação holística entre cultura e natureza, onde o saber ambiental é construído na prática cotidiana e nas relações simbióticas que as comunidades mantêm com seu entorno. Esse pensamento está fortemente presente na dissertação de Eneida, especialmente quando descreve a coleta de materiais locais para a confecção dos artefatos,

respeitando os ciclos da natureza e garantindo a sustentabilidade desses recursos, como menciona a autora:

> Dessa forma, enquanto professora e membro do povo indígena, precisamos dar continuidade a esses conhecimentos, por exemplo com a pesca do timbó, um conhecimento milenar e específico, principalmente do povo Balatiponé Umutina que também é organizada desde a retirada do cipó/timbó até a sua execução. [...] os povos indígenas retiram da natureza somente o que precisa, e conforme suas necessidades, mantem uma relação de harmonia e respeito com tudo que está ao seu redor, como as matas, os rios e córregos, os animais, dentre outros, e assim, evitar que a comunidade e as novas gerações sofram consequências no futuro (Kupodonepá, 2022, p. 26).

A transdisciplinaridade emerge nesse contexto ao unir conhecimentos tradicionais, práticas pedagógicas e conceitos científicos. O trabalho pedagógico desenvolvido na escola Jula Paré insere a pesca com timbó como conteúdo escolar, promovendo o diálogo entre diferentes formas de conhecimento. Essa abordagem pode ser compreendida à luz da ecologia dos saberes, proposta por Boaventura de Sousa Santos, que destaca a necessidade de articular saberes locais e acadêmicos.

> Nossos estudantes precisam conhecer e valorizar os saberes locais e tradicionais do povo que é tão rico e significativo, para que no futuro possam ser bons pesquisadores da sua cultura, da história do seu povo, do Território, entre outros. Também foi muito importante para mim porque resultou em material pedagógico que contribuirá com atividades pedagógicas no ensino de Ciências Naturais, utilizando os conhecimentos de maneira lúdica para ensinar crianças e adolescentes, tanto em escolas indígenas quanto nas escolas não indígenas, no sentido de explorar elementos do cotidiano para compreender a relação com os conceitos científicos e para o fortalecimento da leitura científica (Kupodonepá, 2022, p. 64).

A pesca com timbó do povo Balatiponé Umutina representa um exemplo de como os conhecimentos tradicionais e científicos podem coexistir.

A educação ambiental, fundamentada em uma perspectiva crítica e transdisciplinar, tem sido um elemento central na construção de uma racionalidade ambiental comprometida com a sustentabilidade e a valorização dos saberes tradicionais. O produto educacional "A fascinante pesca com o timbó do povo Balatiponé Umutina – Um jeito diferente de aprender ciências" se insere nesse contexto, promovendo um diálogo entre os conhecimentos tradicionais do povo Balatiponé Umutina e a ciência ocidental.

O livro didático desenvolvido se estrutura em quatro partes fundamentais: 1º parte: Rio Bugres e rio Paraguai; 2ª parte: O timbó/cipó; 3ª parte: Pescaria tradicional; e 4ª parte: Atividades propostas. Essa organização favorece a compreensão da relação histórica e cultural

dos Balatiponé Umutina com a pesca e os rios, permitindo aos estudantes vivenciarem a interconexão entre cultura e ambiente.

A racionalidade ambiental emerge a partir da incorporação dos saberes ecológicos tradicionais na construção de um novo paradigma de relação entre sociedade e natureza (Figura 4). No caso do povo Balatiponé Umutina, sua relação espiritual com o meio ambiente reflete uma visão que respeita os ciclos naturais e reconhece os limites do uso dos elementos naturais. Essa perspectiva se contrapõe à lógica predatória da exploração ambiental, possibilitando uma educação que sensibilize os estudantes para a sustentabilidade.

Figura 4 - Timbó: A teia ancestral entre o saber e o rio

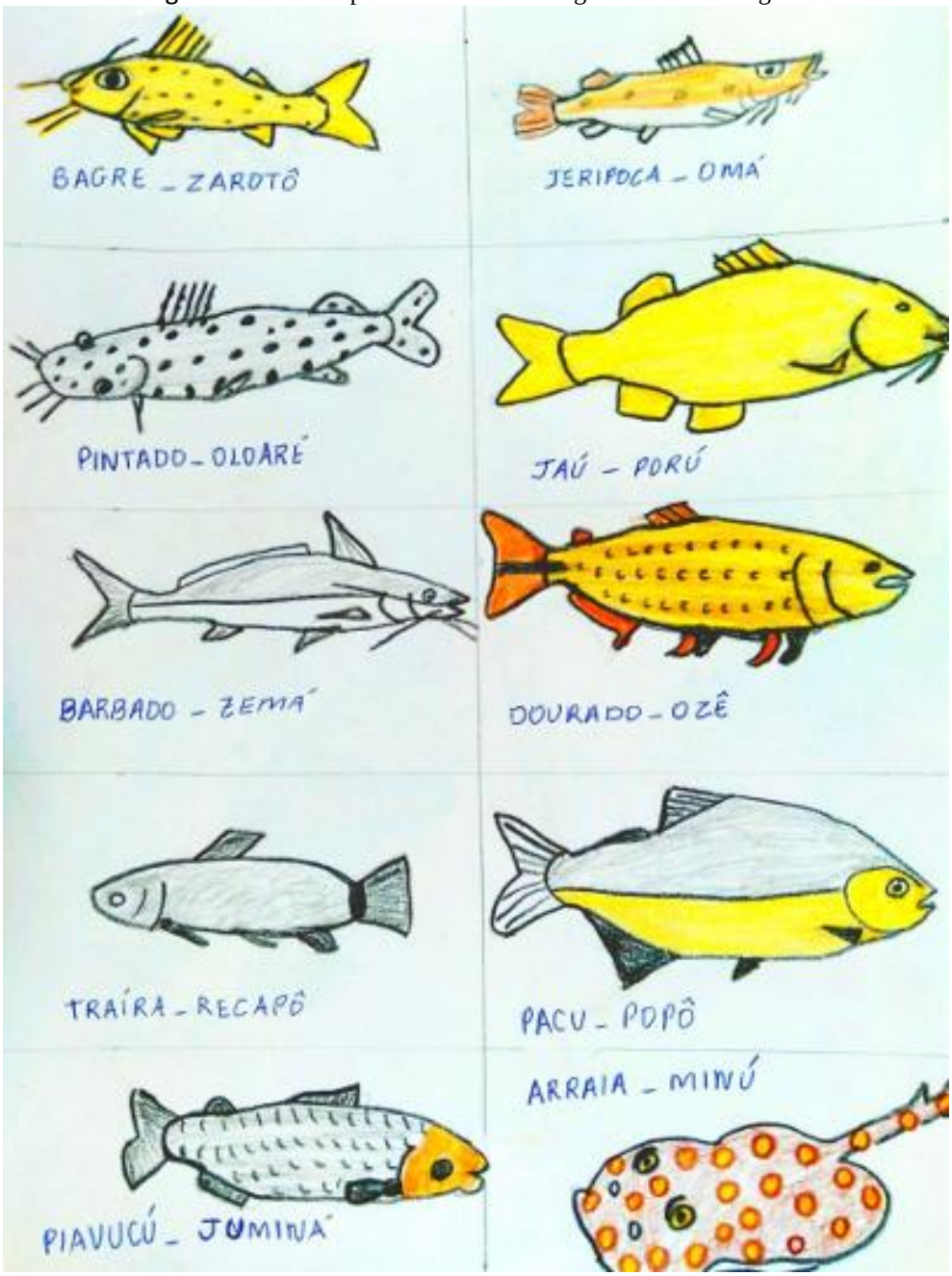



**Fonte:** Kupodonepá (2022, p.98).

A experiência direta com a pesca com timbó permite um aprendizado imersivo, no qual os estudantes compreendem na prática a interdependência entre seres humanos e natureza.

O reconhecimento e o uso de palavras na língua do povo Balatiponé Umutina no livro também reforçam a importância de preservar e valorizar a cultura local (Figura 5). Essa abordagem também estimula a reflexão crítica sobre o conhecimento científico em relação aos conhecimentos tradicionais.

Figura 5 - Peixes e palavras: O eco da língua materna nas águas




**Fonte:** Kupodonepá (2022, p.83).

Ao utilizar a pesca com timbó como eixo temático, os estudantes têm a oportunidade de aprender Ciências Naturais, História e Geografia de forma integrada, tornando o conhecimento mais significativo e conectado à realidade em que vivem. Essa abordagem permite que conceitos científicos sejam compreendidos a partir de experiências concretas, relacionando-os com o cotidiano da comunidade e com os saberes tradicionais transmitidos ao longo das gerações.

Além disso, o livro incentiva o diálogo com os anciãos, estimulando os estudantes a conversarem com os mais velhos para documentar suas experiências e conhecimentos sobre o

meio ambiente. Esse processo fortalece a identidade cultural e amplia a percepção sobre as transformações ambientais, promovendo um olhar crítico para as mudanças que afetam o território e a forma como a comunidade se relaciona com a natureza.

Nesse sentido, a percepção da degradação ambiental pelos membros da comunidade torna-se essencial para a construção de uma consciência ambiental comprometida com a sustentabilidade. A seca dos rios e a diminuição dos peixes evidenciam os impactos das ações humanas sobre o ecossistema, permitindo que os estudantes compreendam a relação entre as atividades antrópicas e as alterações na dinâmica ambiental. Assim, ao aliar o conhecimento tradicional à reflexão crítica, o ensino se torna um instrumento poderoso para a valorização da cultura local e para a formação de cidadãos mais conscientes e responsáveis.

**T3: A roça tradicional do Povo Balatiponé-Umutina e a etnomatemática**

A dissertação *A Roça Tradicional do Povo Balatiponé-Umutina e a Etnomatemática*, de Jairton Kupodonepá, aborda de forma abrangente a importância da prática da roça tradicional como um pilar para a preservação cultural, a educação e a autonomia alimentar da comunidade. Jairton inicia com uma contextualização autobiográfica e histórica sobre o Povo Balatiponé-Umutina, situada em Mato Grosso. Nesse contexto, ele explica que a roça tradicional sempre foi essencial para o sustento e a identidade cultural do povo, sendo um espaço de compartilhamento de saberes ancestrais. Com a modernização e o contato com culturas externas, contudo, Jairton observa que os jovens começam a se afastar dessa prática, o que ameaça a continuidade dos conhecimentos tradicionais e da relação sustentável com o ambiente.

Jairton insere-se nas vivências da comunidade, permitindo que o trabalho seja guiado pelas próprias narrativas dos anciãos, os guardiões do conhecimento. Esse método valoriza o papel dos mais velhos como figuras centrais na difusão dos saberes, reforçando a ligação entre gerações e fortalecendo a identidade cultural do Povo Balatiponé-Umutina.

Dentro dessa perspectiva, a análise do saber ambiental na visão de Enrique Leff ajuda a compreender como a roça tradicional vai além de um espaço de cultivo, funcionando também como uma arena de aprendizado e de conexão entre a cultura e o ambiente. Temos que o saber ambiental como uma relação que inclui práticas culturais, respeito ao equilíbrio natural e um entendimento dos marcadores de tempo. Jairton ilustra esse conceito ao descrever como os Balatiponé-Umutina observam as fases da lua e outros fenômenos naturais para definir o momento apropriado para o plantio e a colheita, demonstrando um saber ambiental profundamente alinhado à cosmovisão indígena.

O conceito de ancestralidade também é fundamental na dissertação, especialmente porque a roça tradicional se torna um meio de preservação cultural e espiritual. Jairton destaca que os anciãos ensinam aos mais jovens as técnicas tradicionais de plantio e manejo da terra, difundindo conhecimentos que envolvem práticas ancestrais, ferramentas e ritmos de trabalho. Esse processo de difusão de saberes reforça a identidade cultural e o respeito pela natureza. A continuidade desse conhecimento entre gerações é, para a comunidade, uma forma de manter viva a relação simbiótica entre o povo e o território.

> O conhecimento dos antigos e das pessoas que ainda fazem a roça de toco tem muito da etnomatemática, porque fazem observação do local onde vai ser a roça, a lua certa, e as medidas que podem ser feitas, utilizando não apenas o metro, mas outros instrumentos, como o palmo, a vara, cabo de machado, a exemplo do que o senhor Adailton Kupodonepá usa (Kupodonepá, 2022, p, 41 e 42).

Essa relação com o ambiente, conforme destaca o autor, é profundamente respeitosa e guiada pelo princípio da reciprocidade. Jairton documenta que a roça tradicional é manejada de maneira sustentável, evitando o uso de produtos químicos e preservando as espécies nativas, o que garante a renovação dos elementos naturais. A coleta de sementes e o plantio são orientados pelas instruções dos anciãos, que definem as melhores práticas para proteger o solo e cultivar alimentos saudáveis. A roça, portanto, não é apenas um meio de produção agrícola e produção/manutenção do conhecimento, mas uma expressão da relação harmoniosa do Povo Balatiponé-Umutina com o meio ambiente.

Ao fim da dissertação Jairton enfatiza que a roça tradicional é essencial para a manutenção da cultura e da segurança alimentar. Ele expressa preocupação com o distanciamento dos jovens, que buscam empregos na cidade, influenciados pela globalização. Ainda assim, a escola tem promovido atividades que estimulam os estudantes a participarem das práticas culturais, reforçando o papel da educação na valorização e continuidade dos saberes indígenas.

> A roça tradicional do povo Balatiponé-Umutina é uma cultura muito importante para a manutenção de alimentos saudáveis para o sustento das famílias, além do mais, deixando de praticar essa rica cultura, podemos enfraquecer a produção e o consumo dos alimentos importantes para prosseguir e dar continuidade às práticas culturais de um povo (Kupodonepá, 2022, p, 68).

A roça tradicional envolve um conjunto de saberes que ultrapassa o plantio, abrangendo aspectos da organização social, das relações com a terra e do respeito aos ciclos naturais. Dessa

forma, além de fortalecer a educação escolar, ela auxilia a comunidade na preservação de sua identidade cultural e na difusão de seus conhecimentos às novas gerações.

**T8: Práticas pedagógicas com a roça tradicional do Povo Umutina**

A dissertação *Práticas Pedagógicas com a Roça Tradicional do Povo Umutina*, de autoria de Osvaldo Corezomaé Monzilar, realiza uma investigação aprofundada sobre o saber ambiental indígena e a ancestralidade, destacando a relevância dessas práticas para a educação e a preservação cultural do Povo Umutina. Embora o autor seja originário do povo Halite Paresi, ele se insere no contexto da cultura Balatiponé, razão pela qual sua obra aborda a convivência e as práticas do povo Balatiponé-Umutina.

Em sua introdução, Monzilar destaca o propósito de documentar e valorizar os saberes milenares da comunidade Umutina por meio da prática tradicional da roça de toco, um sistema de cultivo que reflete a relação profunda e respeitosa entre os Umutina e o ambiente. Essa prática, difundida por gerações, é compreendida não apenas como um meio de subsistência, mas como uma expressão de cosmovisão e de saber ambiental, sendo crucial para o fortalecimento cultural e espiritual do Povo Umutina.

> Esta pesquisa trata da construção da roça tradicional Umutina com o objetivo de aprofundar sobre os saberes do povo indígena em questão e assim, compreender e registrar os conhecimentos milenares do povo Balatiponé-Umutina. [...] Os resultados são sabedorias e concepções, práticas e conhecimentos tradicionais e filosóficos próprios que vão sendo transmitidos e enriquecidos a cada nova geração de jovens estudantes bem como da comunidade Umutina (Monzilar, 2023, p. 11).

Na seção onde relata sua trajetória pessoal, Monzilar oferece uma perspectiva íntima sobre seu aprendizado inicial com a roça, onde ele construiu conhecimentos compartilhado por familiares, como o pai e os anciãos da comunidade. Ele descreve com detalhes o aprendizado de identificar as plantas adequadas para cultivo, as fases corretas de plantio e colheita, e as propriedades medicinais de diversas espécies nativas. A prática da roça, desde a escolha do solo até o manejo sustentável das plantas, reflete para ele um ciclo contínuo de conexão e respeito pela natureza.

> Aprendi a plantar todos os tipos de planta, a colher e também a identificar as frutas silvestres apropriadas para consumo conheci as plantas medicinais para cada tipo de doença. Eu estava apreendendo a espreitar animais a noite, pois tinha que conhecer as pegadas de cada animal onde é necessário muito ano para se tornar um bom caçador. Aprendi o significado do canto de cada pássaro, o rugido de cada animal. Comecei a compreender e sentir na pele as mudanças do clima, a localizar com as estrelas e os nomes de algumas delas e das constelações. Conheci as nascentes dos córregos e os limites de nosso

> território, aprendi a pescar com arco e flecha, principalmente no timbó que sempre foi momento de alegria pois tratava-se de reunião de pessoas e com isso muita aprendizagem com os mais velhos, uma aprendizagem divertida. Eu me sentia livre num ambiente alegre, podia banhar qualquer hora que sentia vontade, corria para beira do córrego e dava aquele pulo, hoje posso lembrar com tristeza pois o córrego que passa pela nossa aldeia está secando, corre apenas um filete de água (Monzilar, 2023, p. 14).

Monzilar descreve o ambiente não como um recurso a ser explorado, mas como um ser vivo e espiritual, com o qual o Povo Umutina compartilha uma relação de reciprocidade. Para ele, a roça não é apenas um lugar de trabalho, mas um espaço onde se cultivam também as memórias e tradições que estruturam a identidade coletiva do Povo Umutina.

> Neste sentido o trabalho de roça de toco tradicional se fortaleceu, pois, vários alunos já tinham conhecimentos adquiridos na escola, através da roça escolar. Conhecimento esse ensinado por Boff (2016), os índios têm uma ligação muito forte espiritualmente com a natureza, embora com os impactos de pensamentos, estavam adormecendo entre os Umutinas Balatiponé (Monzilar, 2023, p. 26).

O capítulo sobre o território indígena Umutina expande essa visão, detalhando a configuração das aldeias e os diferentes ambientes que sustentam a vida na Terra Indígena Umutina. A descrição do território evidencia a relação sagrada dos Umutina com o solo, os rios e as florestas ao redor.

Monzilar enfatiza que o ambiente é visto como um ser espiritual, e o ato de plantar e colher é parte de um ritual que conecta o presente às práticas dos antepassados, uma forma de manter viva a ancestralidade. Essa ancestralidade se manifesta nas práticas de manejo, que seguem tradições seculares, como as fases da Lua para plantar e colher e o uso de "braças" como medida de extensão da roça, baseadas no tamanho do corpo humano. Esses elementos representam tanto a preservação dos conhecimentos herdados quanto a resistência cultural contra práticas alheias que ameaçam a harmonia do ambiente, como menciona no trecho:

> Bem como, “braças, alqueires”. Certa vez, fez uma comparação sobre o tamanho da roça. Segundo ele 250 braças equivalem ou aproximam de 2 alqueires ou 3 alqueires. Pois, a medida das braças depende de cada pessoa, umas tem o braço mais longo outras mais curto. Disse ainda que, as famílias faziam as roças baseados no número das pessoas que iriam trabalhar na construção da mesma. Falou ainda sobre os meses para cada trabalho na construção da roça (Monzilar, 2023, p. 36).

E fala sobre ritual realizando em:

> Na sequência preparamos para as danças tradicionais para pedir permissão aos espíritos da natureza para derrubar a mata onde será construída a roça escolar. Momento de aprendizagem: dos passos das danças, as músicas, os adornos para danças, masculino e feminino, as comidas típicas (Monzilar, 2023, p. 74).

A educação escolar indígena, no contexto da Escola Estadual Indígena Julá Paré, apresenta-se como um espaço de articulação entre o ensino formal e os saberes tradicionais. Essa instituição escolar, situada na aldeia, é compreendida como uma extensão da roça, permitindo que os jovens aprendam com os mais velhos sobre o cultivo e o preparo de alimentos essenciais, como a mandioca, o milho e a batata-doce. Esses alimentos, além de comporem a base da dieta Umutina, possuem um significado cultural profundo, reforçando a conexão ancestral com a terra.

A roça escolar desempenha um papel central na preservação dos saberes tradicionais ao possibilitar que os jovens retomem práticas como a seleção de sementes, a observação das fases lunares e o preparo do solo. Esses conhecimentos são transmitidos em associação às narrativas e crenças dos antepassados, estabelecendo um elo entre a prática agrícola e a memória coletiva do povo Umutina.

No capítulo que aborda as narrativas dos anciãos, destacam-se histórias que explicam a origem dos alimentos e os rituais que acompanham o plantio. Cada alimento é compreendido como um elemento sagrado, cultivado com base em orientações espirituais e rituais específicos. O milho, por exemplo, é precedido por cantos e danças que buscam garantir fartura e proteção à roça, enquanto a mandioca é plantada conforme as fases lunares, o que, segundo os anciãos, assegura uma colheita abundante e saudável. Esses rituais e narrativas fortalecem o sentimento de pertencimento e a valorização dos conhecimentos ancestrais.

No desenvolvimento da pesquisa, observa-se que o autor se posiciona como parte do processo de difusão do conhecimento, atuando simultaneamente como aprendiz e educador. A escola, nesse contexto, é compreendida como um reflexo da cultura Umutina, promovendo um equilíbrio entre o ser humano e a natureza.

A dissertação constitui-se, assim, como um instrumento de documentação e preservação dessas práticas, defendendo a ideia de que a educação escolar indígena deve servir como um ponto de encontro entre os saberes científicos e os saberes indígenas. A roça, nesse sentido, configura-se como uma metáfora dessa integração, possibilitando que os jovens fortaleçam sua identidade cultural ao mesmo tempo em que estabelecem diálogos com outras formas de conhecimento.

Dessa forma, a roça tradicional transcende a concepção de uma mera atividade agrícola, representando um conjunto de saberes ancestrais que integra dimensões espirituais, ambientais e sociais. A continuidade dessa prática revela-se essencial para a manutenção da cultura Umutina e para a preservação da relação equilibrada que esse povo mantém com seu ambiente.

## O POVO IKPENG: MUDANÇAS AMBIENTAIS E SEUS IMPACTOS

Os Ikpeng chegaram à região dos formadores do Xingu no início do século XX, quando estavam em conflito com seus vizinhos alto-xinguanos. O contato com a sociedade não indígena ocorreu apenas na década de 1960 e trouxe graves consequências: sua população foi reduzida a menos da metade, afetada por doenças e pela violência armada. Nessa época, foram transferidos para o Parque Indígena do Xingu, onde passaram por um processo de "pacificação". Atualmente, mantêm relações de aliança com outras aldeias do Parque, embora possuam uma cultura singular. A guerra, embora já não seja praticada, permanece central em sua visão de mundo, sendo vista não apenas como causa de morte, mas também como um processo de renovação social, onde os inimigos se tornam parte do grupo, promovendo a continuidade da vida comunitária.

A aldeia atual dos Ikpeng está situada no Médio Xingu, logo abaixo da aldeia Terra Preta dos Trumai. Seu formato é caracterizado por uma praça ritual elíptica chamada “lua”, com dois fogos centrais, e um espaço coberto, o mungnie, que possui um telhado de duas águas e é aberto nas laterais. Diferente das aldeias alto-xinguanas, onde há uma casa exclusiva para homens, no mungnie também é permitida a entrada de mulheres.

Este local serve múltiplos propósitos: funciona como ateliê de artesanato, oferecendo melhor iluminação do que as habitações escuras; é um espaço de ensaios cerimoniais e um ponto de convivência onde amigos podem se reunir para comer e beber fora dos grupos familiares. Além disso, é o “arsenal” da aldeia, onde, sob rigorosos tabus, alguns homens fabricam o otxilat, principal adorno de guerra e símbolo do guerreiro Ikpeng. As informações sobre o Povo Ikpeng foram obtidas a partir do site Instituto Socioambiental (ISA), disponível em pib.socioambiental.org, acessado em 15 de junho de 2024.

Estivemos olhando para uma dissertação do Povo Ikpeng, sendo ela o Texto 4.

Quadro 6 - Dissertação do Povo Ikpeng

| Nº | AUTOR | TÍTULO | PRODUTO EDUCACIONAL | ANO DE DEFESA | OBJETIVO GERAL |
|---|---|---|---|---|---|
| T4 | Kavisgo Txicão | Habitar e Ser Habitado na Terra Indígena do Xingu: As alterações ambientais e suas interferências nas práticas culturais do Povo Ikpeng. | Tem um cunho orientativo, procurando demonstrar os cuidados com o meio ambiente por meio de orientações focadas na preservação ambiental. Ele aborda temas como queimadas, desmatamentos, descarte irregular de lixos e a queima de combustíveis fósseis. | 2022 | Identificar e registrar como as alterações no clima mudaram as práticas culturais e observações nos marcadores de tempo do Povo Ikpeng |

**Fonte:** Autor (2024).

**T4: Habitar e ser Habitado na Terra Indígena do Xingu: As Alterações Ambientais e Suas Interferências nas Práticas Culturais do Povo Ikpeng**

A dissertação *Habitar e ser Habitado na Terra Indígena do Xingu: As Alterações Ambientais e Suas Interferências nas Práticas Culturais do Povo Ikpeng*, escrita por Kavisgo Txicão, explora as adaptações do Povo Ikpeng às mudanças climáticas e ambientais que vêm afetando seus rituais e práticas culturais, centrando-se nas transformações dos marcadores naturais de tempo que orientam suas atividades. Em um contexto em que a crise ambiental ameaça culturas ancestrais, a dissertação de Txicão torna-se um registro essencial para a compreensão da interdependência entre os povos indígenas e seu ambiente.

Com essa perspectiva, Txicão introduz o conceito de saber ambiental indígena, uma visão que reconhece a natureza como uma rede de interdependência, na qual seres humanos, animais, plantas e elementos naturais estão profundamente conectados, como aponta Txicão (2022):

> No momento que abordamos o termo desenvolvimento sustentável, não tem como falar deste sem pensar nas sociedades indígenas que vem a milhares de anos lhe dando com isso de uma forma natural, de um jeito que permite extrai da natureza apenas o necessário para manter a sua sociedade e sua cultura viva. O povo Ikpeng como todos os povos sempre teve uma ligação respeitosa e harmoniosa com a natureza, conforme relata Horta (2019) "para os Ikpeng, todo tem o seu espírito dono", todas atividades comunitárias estão relacionadas com a mãe natureza, o equilíbrio ambiental ou a sustentabilidade ela ocorre no momento que há um respeito pela natureza, respeitar a natureza e cuidar dela, não agredir os seres vivos nela existente de uma maneira que ela possa se revoltar contra o homem. Esta ligação com a natureza pode ser representada durante rituais de tatuagem, na qual os dançarinos incorporam os espíritos para mostrar o respeito que tem com ela (Txicão, 2022, p. 30).

É preciso entender que os bens da natureza não podem ser individualizados como bens dos indivíduos, elas são bens de todos os seres vivos que habitam o planeta terra, pois todos dependem dela para manter a suas existências a sua cultura viva.

Diferente das abordagens ocidentais que frequentemente separam o homem da natureza, os Ikpeng entendem o ambiente como parte da própria existência e cultura. A compreensão dessa relação holística é essencial para que a sociedade envolvente possa valorizar e preservar não apenas os territórios indígenas, mas também os conhecimentos que garantem a sustentabilidade dessas áreas.

Para investigar essa relação, o autor estabelece alguns objetivos: registrar as mudanças nas práticas culturais causadas pelas alterações climáticas e ambientais e compreender como os Ikpeng estão adaptando seus marcadores de tempo para preservar essas práticas. Para isso, Txicão adota uma metodologia etnográfica que inclui observação participante e entrevistas com

anciãos da comunidade. Ao focar na história oral e no registro dos saberes que vem sendo atualizado e difundido entre as gerações, o autor consegue captar a profundidade do conhecimento Ikpeng sobre o tempo e o espaço.

Na estrutura de seu conteúdo, a dissertação é dividida em capítulos que conduzem o leitor pela história e os desafios dos Ikpeng. Após uma introdução autobiográfica que contextualiza o autor e sua relação com o tema, Txicão examina os impactos ambientais e o conceito de desenvolvimento sustentável segundo a visão indígena. Nos capítulos subsequentes, o autor descreve como os Ikpeng utilizam marcadores naturais – como a floração do ypê e o comportamento de certos animais – para orientar atividades comunitárias e rituais, explicando como as mudanças climáticas têm desorientado esses sinais essenciais. A dissertação revela que, com a alteração desses fenômenos naturais, os Ikpeng se veem forçados a "reaprender a ler o tempo" e a buscar formas de adaptar suas tradições.

Esse contexto cultural está fortemente associado à cosmovisão do poco, em que cada elemento da natureza possui um espírito protetor, como o *orongo* (dono das águas) e o *momtïng* (dono da terra). Txicão mostra que esses seres espirituais não são vistos apenas como protetores da natureza, mas também como guias e figuras de respeito, que exigem práticas cuidadosas e sustentáveis. Além disso, a dissertação reflete sobre as dificuldades de manter essa relação diante da pressão de políticas ambientais que muitas vezes ignoram ou conflitam com a visão indígena.

A dissertação de Txicão faz uma contribuição significativa ao campo do saber ambiental indígena, desafiando a compreensão tradicional de "sustentabilidade" e sugerindo que ela deve ser reavaliada a partir das visões indígenas, que consideram o ambiente de forma ética e interdependente. Para os Ikpeng, a sustentabilidade não é apenas uma prática de uso racional dos elementos naturais, mas uma forma de respeito e reciprocidade com o território e com os espíritos que habitam e protegem cada elemento, segundo Txicão (2022).

> Pode se perceber que a uma teia de ligação ampla com relação com a natureza e seus recursos naturais, por este motivo os Ikpeng acreditam que tudo que está ocorrendo atualmente, são fenômenos provocadas pelos entes da natureza. E preciso manter este olhar índio para valorizar as biodiversidade e recursos naturais vivas, vivas porque dependemos dela para viver. O homem branco com seus conhecimentos tecnológicos, que se consideram desenvolvidos precisa conhecer a profundo os conhecimentos empíricos indígenas para de fato entender como de fato pode se trabalhar a sustentabilidade de uma sociedade (Txicão, 2022, p. 30).

Na perspectiva Ikpeng, a sustentabilidade envolve uma relação de cuidado e equilíbrio com a terra, onde cada ação humana deve considerar o impacto sobre os seres espirituais, como

o *orongo* e o *momtïng*, que protegem e garantem a saúde dos elementos naturais. Essa concepção se baseia na ideia de que o território é um espaço sagrado, e os elementos naturais — rios, florestas, animais — são vistos como parentes e guias espirituais, exigindo respeito e práticas harmônicas.

> Nas visões espirituais dos pajés Ikpeng, cada ecossistema tem o seu dono conforme nos relata Melobo Ikpeng, líder espiritual, "O dono dos rios e lagos e denominado de (*orongo*). e quando o se faz mal uso dos recursos naturais do local como peixes e outros seres vivos, pode provocar tempestades ou fazer mal a pessoas, o dono da terra e denominado de (*momtïng*), a fartura de produtos da roça depende da boa vontade dele, já o dono da floresta e (*oyoreta*), ela protege toda a natureza e seres vivos nela presente, por este motivo os Ikpeng tem muito cuidado na utilização dos recursos naturais, pois existem arvores animais que são sagradas e devem ser respeitadas, antes de retirar qualquer coisa da floresta deve se pede licença aos donos" (Txicão, 2022, p. 33).

As ações do povo são orientadas por marcadores de tempo e rituais que guiam as atividades econômicas e sociais da comunidade. A pesca, por exemplo, é realizada em períodos específicos do ano, respeitando os ciclos de reprodução dos peixes e garantindo que a natureza se regenere. De forma similar, o plantio segue as fases da lua e outras indicações naturais, como a floração de certas árvores, para garantir que a terra seja fértil e respeite os ritmos naturais.

Os Ikpeng também evitam práticas que esgotem os elementos da natureza, como o uso excessivo de áreas de cultivo ou o desmatamento intensivo. Eles utilizam técnicas de roça rotativa, permitindo que a terra descanse entre colheitas, preservando o solo e evitando a degradação. Em vez de utilizarem produtos químicos, eles confiam nos conhecimentos produzidos e difundidos pelos anciãos sobre plantas medicinais e técnicas de manejo que preservam a saúde do solo e a biodiversidade.

A visão indígena de sustentabilidade contrasta com o modelo ocidental de "desenvolvimento sustentável", que, apesar de considerar a preservação dos recursos, ainda os vê como uma base para a exploração econômica. Os Ikpeng, ao contrário, praticam uma sustentabilidade onde o lucro e o consumo não são objetivos centrais. O uso da terra e dos elementos é feito de maneira controlada e consciente, em um sistema de subsistência que garante o equilíbrio entre as necessidades humanas e a saúde do ambiente.

> Pode se perceber que a uma teia de ligação ampla com relação com a natureza e seus recursos naturais, por este motivo os Ikpeng acreditam que tudo que está ocorrendo atualmente, são fenômenos provocadas pelos entes da natureza. E preciso manter este olhar índio para valorizar as biodiversidade e recursos naturais vivas, vivas porque dependemos dela para viver. O homem branco com seus conhecimentos tecnológicos, que se consideram desenvolvidos precisa conhecer a profundo os conhecimentos

> empíricos indígenas para de fato entender como de fato pode se trabalhar a sustentabilidade de uma sociedade (Txicão, 2022, p. 33).

Podemos perceber que existe um movimento cíclico da natureza, onde os seres humanos são parte de uma rede de reciprocidade com o ambiente. Txicão evidencia como a prática de atividades como a pesca e o plantio de acordo com os ciclos naturais assegura não só a subsistência, mas também a espiritualidade e a coesão cultural dos Ikpeng.

A conexão espiritual com a natureza reflete-se em práticas que contrastam fortemente com o uso comercial dos recursos, mostrando um modelo de sustentabilidade fundamentado em respeito e responsabilidade. O texto mostra também a complexidade de capturar todos os aspectos das práticas espirituais dos Ikpeng, especialmente diante das pressões externas que podem desestabilizar esses sistemas culturais.

Diante disso, o produto educacional “Viver no Xingu: Cuidar para habitar e habitar para cuidar (Xingu Ro Itowo: Awïtxing Ugwetxit Awïtketpot)” foi elaborado no Português, e na Língua Materna do povo Ikpeng como um material orientativo e educativo (Figura 6). Seu principal objetivo é destacar a importância dos cuidados com o meio ambiente para a população indígena, promovendo a conscientização sobre práticas sustentáveis e incentivando a preservação ambiental. Produzido em colaboração com os alunos do Ensino Médio da Escola Estadual Indígena Central Ikpeng, o material reflete a realidade e as preocupações da comunidade, garantindo que os saberes tradicionais sejam valorizados e transmitidos às novas gerações.

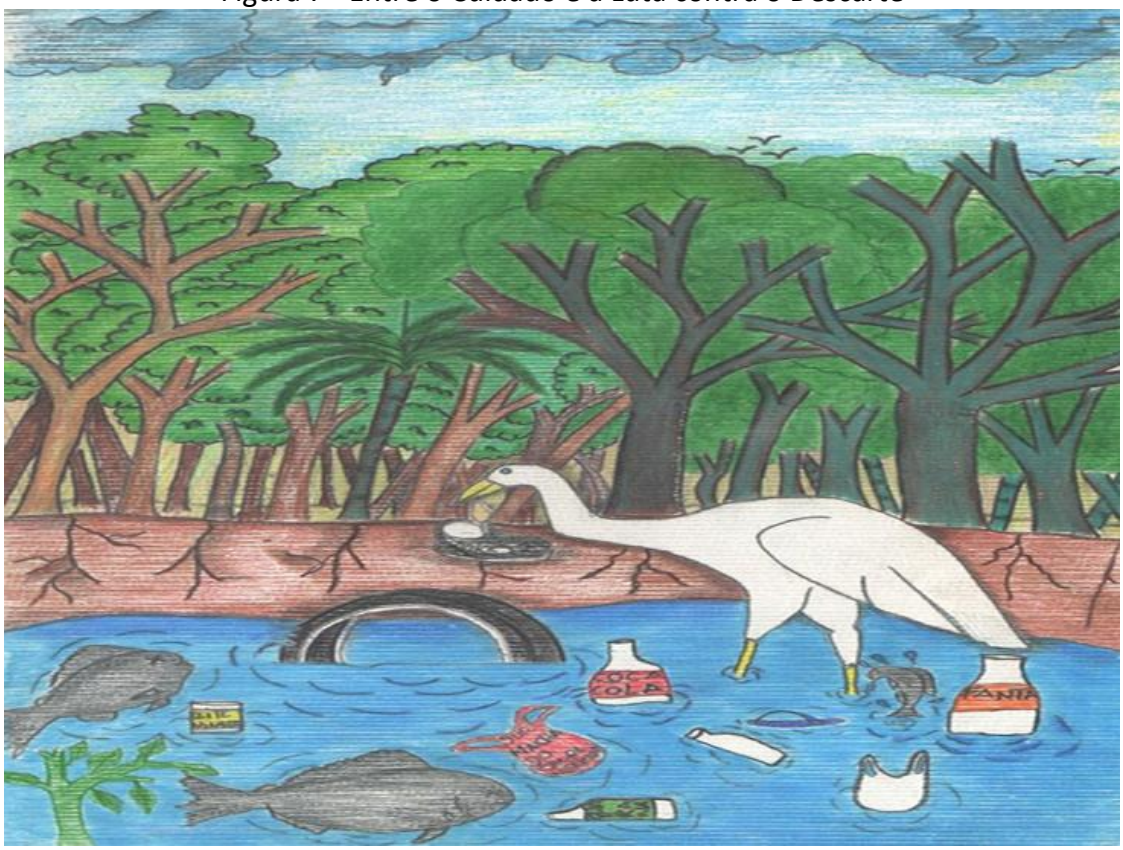
Figura 6 - Viver no Xingu: Cuidar para Habitar, Habitar para Cuidar




**Fonte:** Txicão (2022, p.99).

O conteúdo do material aborda questões ambientais urgentes, como queimadas, desmatamento, descarte inadequado de resíduos e os impactos da poluição causada por combustíveis fósseis (Figura 7). Além de apresentar os problemas, o produto educacional propõe soluções baseadas nos conhecimentos indígenas, incentivando práticas sustentáveis e alinhadas com o modo de vida Ikpeng. Dessa forma, busca não apenas minimizar os impactos ambientais, mas também fortalecer o vínculo entre a comunidade e a natureza, compreendida como parte essencial da existência e identidade do povo.

Figura 7 - Entre o Cuidado e a Luta contra o Descarte




**Fonte:** Txicão (2022, p.12).

Uma característica central do material é sua abordagem pedagógica, voltada para professores e estudantes. O produto inclui sugestões de atividades para diferentes níveis do Ensino Fundamental e Médio, permitindo que os educadores integrem temas ambientais em suas práticas didáticas, como mostra a Figura 8. A metodologia adotada valoriza o aprendizado por meio da oralidade, da observação e da experimentação, incentivando entrevistas com os mais velhos e pesquisas sobre a relação dos Ikpeng com a floresta, os rios e os lagos. Além disso, o material utiliza textos e ilustrações produzidos pelos próprios alunos, tornando o processo educativo mais significativo e conectado à realidade da comunidade.

Figura 8 - Educando para o Futuro

**SUGESTÕES DE AULAS 6 a 9 ano do Ensino Fundamental**

Com as turmas mais avançadas é preciso realizar tempestades de ideias para poder observar o que os alunos já sabem sobre os impactos ambientais. Dessa forma, começar a dialogar com o tema com educandos, depois se for possível mostrar vídeos e imagens que abordam o tema.

Como atividade, pedi para os alunos elaborarem textos falando dos impactos ambientais para depois elaborarem cartazes com imagens que mostrem os impactos sobre a fauna e flora, e tambem sobre os recursos naturais usados nas atividades culturais da comunidade.

No segundo momento, elaborar textos orientativos por meio de cartazes para apresentar para outras turmas e para comunidade, para poder conscientizar sobre os cuidados com o fogo.

**SUGESTÕES DE AULAS 1 a 5 ano do Ensino Fundamental**

**POLUIÇÃO AMBIENTAL**

Para início das aulas o professor deve levar à sala de aula amostras de lixo, para depois perguntar que tipo de objeto são aqueles, se faz bem descartar ela na natureza ou não?

Em vídeos, mostrar aos educandos o que o lixo, como plásticos, frascos de óleo, podem causar danos ambientais ao meio ambiente e à saúde. No segundo momento, levar os alunos

**Fonte:** Txicão (2022, p.63).

O conceito de racionalidade ambiental permeia todo o produto pedagógico, promovendo uma forma de pensar e agir baseada no respeito à natureza e na sustentabilidade. Essa racionalidade se manifesta de diversas formas: ao demonstrar a interdependência entre os seres humanos e o meio ambiente, ao valorizar os saberes tradicionais sobre a floresta e seus recursos, ao criticar práticas não sustentáveis e ao propor ações concretas para minimizar os impactos ambientais.

Além de sua função educativa dentro da comunidade Ikpeng, o produto também tem um papel na difusão dos saberes indígenas para outras culturas, promovendo o reconhecimento e o respeito à forma como os povos indígenas se relacionam com o ambiente.

## A ARQUITETURA HALITI-PARESÍ: TRADIÇÃO COMO ALICERCE

O Povo Paresí habitava o planalto conhecido como Parecis, abrangendo desde o rio Arinos e as cabeceiras do rio Paraguai até as nascentes dos rios Guaporé e Juruena. Na época

em que ocupavam essa área, os *Kazíniti* se espalhavam pelo vale do rio Sumidouro, afluente do Arinos, e pelas cabeceiras dos rios Sepotuba e Sacuriu-ina.

Em 1983, apenas 13 grupos locais ainda ocupavam a área demarcada em 1968 como "Território Pareci". Além dessa reserva, foram delimitadas três aldeias em 1982: Formoso (*Hóhako*), Estivadinho (*Kyárose*) e Figueira (*Oihoko*), ao sul do limite da reserva. No limite norte do território estavam quatro grupos locais: *Bacaval, Sacre, Seringal* e *Walahaliwinã*. A oeste, fora dos limites, encontravam-se três outros grupos, situados ao longo da BR-364: Capitão Marco, Acampamento da Serraria e *Iyatayazá*.

O território indígena do Povo Paresí é composto majoritariamente por campos de cerrado e matas de galeria, habitat de várias espécies caçadas, como veado, ema, seriema, perdiz e cotia, entre outros. As informações sobre o Povo Haliti-Paresí foram obtidas a partir do site Instituto Socioambiental (ISA), disponível em pib.socioambiental.org, acessado em 15 de junho de 2024.

Estivemos olhando para uma dissertação do Povo Haliti-Paresí, sendo ela o Texto 5.

Quadro 7 - Dissertação do Povo Haliti-Paresí

| Nº | AUTOR | TÍTULO | PRODUTO EDUCACIONAL | ANO DE DEFESA | OBJETIVO GERAL |
|---|---|---|---|---|---|
| T5 | Pedro Nazokemai | ARQUITETURA HATI DOS HALITI: Atividades lúdicas na comunidade como forma de valorização da cultura | Desenvolvido com o propósito de contribuir para a conceituação e sistematização da produção de materiais pedagógicos voltados para o ensino e valorização dos saberes tradicionais na escola, proporcionando suporte didático aos professores. Especificamente, o material se propôs a ensinar e demonstrar, por meio de uma abordagem prática, a construção da maquete da arquitetura tradicional Haliti Paresi, visando à compreensão das técnicas, etapas e significados culturais envolvidos nesse processo. | 2022 | Apresentar as tecnologias Haliti Paresí na edificação da casa tradicional – Hati –, como saberes escolarizáveis, que podem contribuir substancialmente para as discussões sobre a educação escolar indígena, e ampliar as alternativas construtivas contemporâneas. |

**Fonte:** Autor (2024).

**T5: ARQUITETURA HATI DOS HALITI: Atividades lúdicas na comunidade como forma de valorização da cultura.**

Pedro Nazokemai apresenta seu trabalho com um foco na arquitetura tradicional Haliti Paresí, mais especificamente a *Hati* — a casa tradicional do Povo Haliti. Este estudo insere-se no campo da educação escolar indígena, abordando a inclusão dos saberes tradicionais no currículo como forma de preservar e valorizar a cultura Haliti. Pedro explica que a construção

da *Hati* é muito mais do que um processo físico: ela envolve conhecimentos ancestrais, práticas comunitárias e valores espirituais que moldam a identidade Haliti. A dissertação propõe oficinas pedagógicas e a criação de um e-book com materiais visuais que documentem essas práticas para fortalecer o aprendizado entre os jovens.

Os principais objetivos de Pedro incluem a sistematização do conhecimento tradicional sobre a construção da *Hati* para fins educacionais. A pesquisa busca compreender as técnicas e os valores implicados na edificação dessa casa e a apresenta como um recurso pedagógico que pode enriquecer o currículo escolar indígena. Pedro adota uma metodologia etnográfica e participativa, incorporando a história oral dos anciãos e a observação de práticas tradicionais. Ele documenta o processo de construção da *Hati*, integrando aspectos culturais, sociais e espirituais da arquitetura, oferecendo uma abordagem transcultural que respeita e valoriza as tradições indígenas, como menciona Nazokemai (2022):

> O aspecto físico e tecnológico de uma Hati do povo Haliti Paresi é regido por normas e regras e principalmente pelo contexto cosmológico, condições vindas desde a ancestralidade. Por isso que a Hati é construída no lugar escolhido e no tempo certo, as matérias primas utilizadas na construção da Hati são retiradas de certos lugares e pontos da mata fechada, são certos lugares e pontos onde são encontrados os tipos de madeira usados na construção da Hati. As palhas usadas na cobertura, como a guariroba, são encontradas no cerrado, mas assim como a madeira, também existem certos lugares e pontos. O buriti se encontra nas nascentes dos rios, na beira dos rios ao longo do percurso e na beira de matas fechadas, mas existem lugares e pontos onde é encontrado o pé de buritis em abundância (Nazokemai, 2022, p. 19).

No primeiro capítulo, Pedro descreve o significado cultural e espiritual da *Hati*, contextualizando-a no cotidiano dos Haliti Paresí. Esta casa representa um espaço sagrado onde ocorrem rituais, festas e momentos de luto, refletindo a cosmovisão do Povo Haliti. Representa, também, um espaço de aprendizado e manutenção das tradições, onde ocorrem atividades que promovem o fortalecimento da identidade do povo. Dentro dela, realiza-se a pedagogia indígena, por meio da qual anciãos difunde conhecimentos e valores culturais, e os pajés conduzem rituais de cura, utilizando ervas sagradas e cânticos que conectam a comunidade ao mundo espiritual.

> A Hati foi projetada para abrigar, servir como moradia e também para se fazer as práticas de rituais, cerimônias, assim como vivenciar momentos de alegria nas festas e momentos de tristeza, como no momento de luto. O grande líder ancestral Wazare mentalizou, planejou o surgimento da Hati e deixou de legado para o seu povo para que jamais deixassem de praticar a cultura e não deixarem a cultura adormecer, porque a Hati é um dos pilares da essência e identidade do povo Haliti Paresi (Nazokemai, 2022, p. 18).

A estrutura da *Hati* também segue princípios cosmológicos e espirituais específicos. Segundo Pedro, ela deve ter duas portas: uma voltada para o leste (onde nasce o sol) e outra para o oeste (onde o sol se põe). Essa disposição representa o ciclo da vida e da morte, conectando a existência dos indivíduos ao curso da natureza. Além disso, o local onde é feita a fogueira e instalado o *Matyae* (Girau) deve seguir uma ordem determinada, respeitando regras de ocupação do espaço que reforçam o respeito às tradições e à organização espiritual dos Haliti.

Outro aspecto essencial da *Hati* é seu uso para o ritual de sepultamento, onde o corpo do falecido é enterrado em seu interior, com a cabeça voltada para o oeste, em direção ao pôr do sol. Esse ritual ajuda a guiar o espírito da pessoa falecida para a "Aldeia Celestial" (*Ako Akitiya*), garantindo que o espírito seja acolhido pelos ancestrais. Esse ato mostra a Hati como um elo com o mundo espiritual, fortalecendo a crença Haliti na continuidade da vida para além da morte e promovendo uma integração profunda entre o espaço físico e o universo sagrado do povo.

No segundo capítulo, ele apresenta registros históricos da arquitetura *Hati*, incluindo relatos de exploradores e missionários, que descreveram a organização social e os costumes Haliti. No terceiro capítulo, Pedro explora a possibilidade de integrar o conhecimento sobre a *Hati* ao currículo escolar, demonstrando como essa prática tradicional pode enriquecer o ensino da cultura e identidade Haliti nas escolas indígenas. Sua construção, por exemplo, envolve a escolha cuidadosa de madeiras e palhas específicas, retiradas em períodos sazonais para garantir a renovação dos recursos.

> Este capítulo intenciona apresentar antecedentes históricos acerca da origem do povo Haliti Paresi; os primeiros registros sobre a Hati, e ainda os modos de construção com base nos registros de Antônio Pires de Campos, do pesquisador Portocarrero e no Plano de Gestão Haliti Paresi, e ainda, de acordo com as minhas vivências próprias como integrante do contexto Haliti Paresi (Nazokemai, 2022, p. 18).

O Povo Haliti Paresí enxerga o ambiente natural como um sistema complexo e interdependente, no qual cada elemento possui um papel e um propósito intrínseco. Segundo sua cosmologia, cada parte da natureza é uma casa específica para os seres que a habitam: rios e lagos são moradas dos peixes e das sucuris; árvores de grande porte abrigam onças e aves; montanhas e florestas são domínios de diversos espíritos e animais. Para eles, o ambiente não é simplesmente um cenário estático, mas um conjunto de lares, cada qual com um significado espiritual e cultural profundo, ligado à ancestralidade e aos rituais sagrados.

Essa visão de mundo torna a natureza uma presença essencial para a continuidade cultural e principalmente espiritual do povo. Mais que uma fonte de sobrevivência, a natureza

é vista como uma entidade que merece cuidados e cuja preservação é vital para a sobrevivência da cultura e das tradições Haliti. Nesse sentido, as práticas de coleta e manejo de recursos, como a madeira e a palha para construção, são feitas de forma sustentável e conforme os ciclos naturais de regeneração. Pedro Nazokemai destaca que os Haliti seguem essas práticas não apenas para assegurar os materiais necessários, mas para respeitar os tempos de renovação da própria natureza, evitando o esgotamento dos materiais e contribuindo para o equilíbrio ambiental.

## CORES, SIGNIFICADOS E COSMOLOGIA DO POVO APYÃWA TAPIRAPÉ

Os Apyãwa, são um povo de origem Tupi-Guarani, habitam a região da Serra do Urubu Branco, no estado do Mato Grosso. Desde meados do século XX, com o avanço de frentes de expansão em seu território, sofreram uma intensa redução populacional, o que os levou a estreitar laços com os Karajá, até então seus antigos inimigos. Após a ocupação de suas terras tradicionais por fazendas agropecuárias, na década de 1990 conseguiram o reconhecimento oficial de duas Terras Indígenas, uma das quais é compartilhada com os Karajá. Na TI Urubu Branco, contudo, ainda enfrentam conflitos fundiários devido à presença de invasores, como fazendeiros e garimpeiros.

Os Apyãwa Tapirapé vivem em uma área de floresta tropical, com flora e fauna típicas da Amazônia, em meio a campos abertos e áreas de cerrado. Tradicionalmente agricultores, suas aldeias estão localizadas em terrenos elevados e não-inundáveis, próximos a florestas densas, onde mantêm suas roças. A aldeia *Tapi'itawa*, a mais conhecida entre eles, exemplifica o local ideal para uma aldeia: situa-se em um terreno alto, não sujeito a inundações, próximo a florestas propícias para a agricultura, campos abertos marginais aos afluentes do Araguaia e com acesso a um córrego que permanece com água durante a estação seca. Os Apyãwa exploram esse ambiente de forma alternada, conforme as estações e as atividades, dedicando-se à agricultura, caça, coleta e pesca. As informações sobre o Povo Apyãwa foram obtidas a partir do site Instituto Socioambiental (ISA), disponível em pib.socioambiental.org, acessado em 15 de junho de 2024.

Estivemos olhando para duas dissertações do Povo Apyãwa, sendo elas, o Texto 6 e o Texto 9.

Quadro 8 - Dissertação do Povo Apyãwa

| Nº | AUTOR (A) | TÍTULO | PRODUTO EDUCACIONAL | ANO DE DEFESA | OBJETIVO GERAL |
|---|---|---|---|---|---|
| T6 | Makato Tapirapé (Koxamare'i Apyãwa) | As pinturas corporais na cosmologia do Povo Apyãwa / Tapirapé | Consiste em dois materiais pedagógicos voltados para a valorização e o ensino das pinturas corporais do povo. | 2023 | Investigar o uso das pinturas corporais do Povo Apyãwa/Tapirapé, articulado às explicações cosmológicas referentes às origens e à classificação por faixa etária e pelo gênero das pessoas. |
| T9 | Nivaldo Korira'i Tapirapé | TAKÃRA: Casa da Sapiência Apyãwa | O Produto Educacional é proposto através de "Historinhas em Quadrinho" que trazem reflexões sobre a importância da sabedoria da ancestralidade que ensina a vida do povo Apyãwa. Essas histórias são escritas primeiramente na língua materna e, em seguida, em português. Adicionalmente, é apresentado um "caderno de atividade" com sugestões para os professores trabalharem em sala de aula | 2022 | Investigar a importância da Takãra como espaço central para vitalização, manutenção e fortalecimento da epistemologia sociocultural do Povo Apyãwa. |

**Fonte:** Autor (2024).

**T6: As pinturas corporais na cosmologia do Povo Apyãwa/Tapirapé.**

A dissertação *As Pinturas Corporais na Cosmologia e na Cultura do Povo Apyãwa/Tapirapé*, escrita por Makato Tapirapé, é uma investigação detalhada sobre as tradições culturais e cosmológicas do Povo Apyãwa, com um foco especial na importância das pinturas corporais.

A autora traz um olhar sensível sobre o significado das pinturas, apresentando-as não só como um elemento estético, mas como uma expressão cultural e espiritual rica e multifacetada, que reflete a relação do Povo Apyãwa com seu ambiente e sua identidade coletiva, como menciona o entrevistado Renato Paxawari'i Tapirapé (2022) para a autora:

> No meu conhecimento próprio sobre o surgimento das pinturas corporais, elas ocorreram através de um espírito que somente os pajés podem ver no sonho, da maneira que ele observou cada espécie diferente, devido a que eles tinham, diretamente ou indiretamente, contato com diferentes habitats, como: há

> pinturas que surgiram da água, que é a pintura dos peixes. Isso, na minha visão, se define claramente porque no tempo da piracema todos os peixes estão pintados, é o tempo em que vão participar das suas festas próprias, onde, nessa época, ocorrerá a demonstração de cada pintura corporal de cada peixe. E também as pinturas corporais surgiram das aves que foram trazidas pelos pajés para o nosso povo, devido ao conhecimento que eles tinham. Ele próprio pintava no corpo do seu filho, neto, neta, ou até mesmo, pintava em si mesmo. Ou então indicava uma pessoa de confiança e especialista e deixava ele mesmo pintar da forma orientada por ele, passo a passo, para não errar a pintura. Assim, sucessivamente cada pintura foi revelada para o nosso povo Apyãwa/Tapirapé. Dessa forma, surgiu cada pintura que está presente até hoje. A pintura que surgiu do peixe era Orowi Ximype, mesmo que a figura não é igual o seu motivo de origem (pintura de peixe pintado), nós consideramos a mesma como pintura de peixe pintado. Além dessa pintura, surgiu outra pintura do peixe pintado que chamamos de Kwaxiãra, outra surgiu da Unha de Jacaré, é a pintura de Jacaré, outra pintura surgiu através da arara amarela que é uma pintura Kwaxiãra especificamente para as mulheres (Tapirapé, 2023, p. 41).

No contexto dos Apyãwa, a ancestralidade é uma fonte vital de conhecimento e orientação. Para eles, as pinturas corporais são uma herança ancestral que conecta o indivíduo às gerações passadas e a uma tradição cultural de séculos. As formas e padrões das pinturas, que representam figuras de animais, plantas e fenômenos naturais, são inspiradas nas visões dos ancestrais aos pajés através dos sonhos.

Assim, cada indígena que recebe a pintura corporal se vê como parte de uma longa linha de parentes que viveram e preservaram esses saberes. Esse processo de aplicação das pinturas representa um rito de passagem, marcando etapas importantes da vida, como o nascimento, a puberdade e até o luto, onde as pinturas são temporariamente suspensas, indicando o respeito e a conexão profunda com os espíritos ancestrais.

Dessa forma, a ancestralidade para os Apyãwa é intrínseca à identidade individual, pois cada pintura aplica no corpo do indivíduo a história, a proteção e a sabedoria dos ancestrais. A prática de pintura corporal, por exemplo, não é uma atividade isolada, mas parte de uma rede de saberes que conecta o cuidado com o meio ambiente ao respeito pela herança cultural e espiritual.

Cada pintura possui também valor simbólico em diferentes fases da vida. As pinturas não são apenas decorativas, mas sinalizam marcos etários, como o nascimento, a primeira menstruação e a entrada na vida adulta. Por exemplo, alguns desenhos específicos são utilizados em rituais de proteção para bebês e em momentos de transição, como a primeira menstruação das meninas. Essas práticas também diferenciam gênero e idade, destacando a função das pinturas como um mecanismo pedagógico, pois as crianças aprendem desde cedo sobre sua

posição e seus papéis dentro da estrutura social Apyãwa, como relata a autora sobre a primeira pintura recebida pela criança ao nascer:

> A primeira pintura recebida pela menina recém-nascida acontece através de um ritual de bênçãos com a pintura de urucum vermelho para renovar e receber uma nova pele e proteger de malefícios. *Oroko* significa urucum, *piryga* significa vermelho e a palavra *xemoonãwa* significa pintura corporal. Geralmente, a avó de um bebê prepara o urucum, depois a avó passa o urucum na sua mão misturado com banha de tartaruga e daí, ela massageia com a sua própria mão, pintando a sua neta ou neto no corpo inteiro após o nascimento e, com isso, uma criança já recebe uma proteção do corpo, ou seja, recebe uma renovação de uma nova pele. Por isso mesmo, nesse dia, é o momento mais especial do bebê Apyãwa/Tapirapé e também para a família de uma criança (Tapirapé, 2023, p. 54).

O ambiente natural não é apenas o cenário onde vivem, mas um sistema vivo e sagrado. Segundo Makato, os Apyãwa veem o ambiente como uma extensão da própria comunidade, onde cada ser e elemento possui um espírito e um propósito. Árvores, animais, rios e montanhas têm importância espiritual, funcionando como fontes de proteção, inspiração e alimento espiritual para a comunidade.

A fauna e a flora não são apenas elementos naturais; elas são parte da identidade do povo, e seus usos são guiados por normas e práticas culturais que garantem o respeito e a integridade desses elementos. Em particular, plantas como o jenipapo e o urucum, que fornecem as tintas para as pinturas, são vistas como presentes da natureza, exigindo um manejo cuidadoso e respeitoso para que sua renovação seja assegurada.

O saber ambiental dos Apyãwa é um conjunto de conhecimentos que vem sendo atualizado e difundido entre as gerações, abrangendo práticas e valores que permitem uma relação harmoniosa com o ambiente. Esse saber é amplamente baseado na observação da natureza e no respeito aos seus ciclos, o que permite que a comunidade realize atividades como a coleta de tintas naturais e o manejo de plantas medicinais sem esgotá-las. Esse conhecimento é difundido principalmente pelos anciãos, que ensinam aos mais jovens não apenas o valor utilitário das plantas e animais, mas também as implicações espirituais e sociais de seu uso.

Na visão Apyãwa, a natureza oferece bens naturais que permitem a sobrevivência e a continuidade da cultura, mas, em troca, exige respeito, cuidado e práticas que preservem sua vitalidade. A coleta de jenipapo e urucum, essenciais para as tintas, segue ritmos sazonais, e o manejo dessas plantas é realizado de forma a garantir que a natureza se regenere.

Essa relação se reflete também na escolha de locais para moradia e plantio, onde o povo evita intervenções que possam degradar o solo ou as fontes de água. A sustentabilidade, para os Apyãwa, é uma prática espiritual e cultural em que o uso dos elementos naturais deve garantir

a continuidade da vida para as futuras gerações e preservar a integridade dos seres espirituais que habitam a natureza.

O produto educacional desenvolvido por Makato Tapirapé tem como objetivo central fornecer um material didático adequado à realidade do povo Apyãwa/Tapirapé, promovendo o ensino e a preservação das pinturas corporais tradicionais. Foram elaborados dois materiais pedagógicos que auxiliam professores e estudantes no aprendizado sobre a simbologia, os significados e a aplicação das pinturas corporais dentro do contexto da educação tradicional.

O primeiro material é um livro em língua materna, intitulado *"XEMOONÃWA PARAGETÃ AXEMA'EMA'EAGỸ WE", 'As Narrativas sobre as Pinturas Corporais para os nossos estudantes'"*. O autor propõe que este livro seja utilizado como material de apoio pedagógico na Escola Indígena Estadual Tapi'itãwa, com o propósito de registrar e difundir os conhecimentos ancestrais sobre as pinturas corporais, suas origens e explicações cosmológicas. Além de preservar essa tradição, a obra possibilita que os estudantes aprendam sobre a arte da pintura corporal por meio de narrativas tradicionais, contribuindo para o fortalecimento da identidade étnica e cultural do povo Apyãwa/Tapirapé.

O segundo material é um caderno de atividades, chamado *"IYPYWIWE APYÃWA XEMOONÃWA MAGYÃWA PARAGETÃ"*. Esse caderno tem um caráter prático, permitindo que os alunos pratiquem a reprodução dos grafismos tradicionais do povo Apyãwa. Além disso, o material traz atividades específicas sobre as pinturas faciais, demonstrando sua classificação de acordo com idade e gênero. Ao ser aplicado em sala de aula, esse caderno contribui para a vivência e experimentação direta das práticas culturais.

A origem das pinturas corporais Apyãwa está profundamente conectada à natureza. Segundo os depoimentos dos especialistas entrevistados, cada padrão de pintura deriva da observação dos elementos naturais e dos animais, como peixes, aves, tamanduá-bandeira e cobras, além de aspectos do meio ambiente, como água e espinho de peixe. Os pajés, em seus sonhos, veem os padrões utilizados por esses seres da natureza e os transmitem ao povo Apyãwa, garantindo assim a continuidade desse conhecimento ancestral.

Apesar da descrição detalhada do produto educacional na pesquisa, o material não está anexado à dissertação, e não há fotos disponíveis. No entanto, o impacto de sua implementação nas escolas indígenas demonstra a relevância desse tipo de iniciativa para a educação escolar indígenas, assegurando que seus conhecimentos, tradições e relação com a natureza sejam preservados e difundido para as futuras gerações.

**T9: TAKÃRA: Casa da Sapiência Apyãwa**

A dissertação *TAKÃRA: Casa da Sapiência Apyãwa*, escrita por Nivaldo Korira'i Tapirapé, tem como objetivo central documentar e entender como a *Takãra* contribui para a preservação dos saberes tradicionais, a difusão de valores culturais e a formação de uma identidade forte para os jovens Apyãwa. A *Takãra*, portanto, se posiciona como um espaço onde os conhecimentos sobre o ambiente, a medicina natural e a organização social se encontram e são perpetuados.

A pesquisa adota uma abordagem qualitativa, centrada em métodos participativos que incluem observação direta, entrevistas com membros da comunidade e registros etnográficos. A metodologia é fundamentada no conceito de pesquisa-ação, que permite ao autor não apenas observar, mas também participar e contribuir ativamente para a *Takãra*.

A opção pela pesquisa participativa é estratégica, pois permite que a comunidade tenha voz ativa na documentação de seus próprios saberes. A metodologia também é sensível aos aspectos éticos, considerando a importância de respeitar o contexto cultural e de garantir que a comunidade se beneficie dos resultados da pesquisa. Ao utilizar essa abordagem, o autor almeja capturar uma visão autêntica e integral do papel da *Takãra* na vida dos Apyãwa. Segundo o Autor:

> Sendo assim esta pesquisa foi pensada a partir da vivência na comunidade, participando diretamente ou indiretamente de todas as atividades culturais, uma vez que, proporciona a sua reflexividade conforme a sua maneira de ver o mundo. O método da autoetnografia dá oportunidade para que pode se empoderar as várias maneiras de ver o mundo e também possibilita aos pesquisadores indígenas de contar a sua própria história com mais profundidade (Korira'i-Tapirapé, 2022, p. 38).

Nos capítulos iniciais, o autor contextualiza a *Takãra* como um espaço sagrado e multifuncional para os Apyãwa. Esse ambiente representa uma conexão direta com a ancestralidade e atua como um símbolo de resistência cultural. O espaço da *Takãra* é apresentado como fundamental para a difusão dos conhecimentos sobre o uso das plantas medicinais, técnicas de caça e pesca, e o respeito ao ambiente, valores que sustentam a estrutura social dos Apyãwa:

> A Takãra é uma casa indispensável, essencial, para vitalização das práticas culturais, dos rituais, de saberes tradicionais e religiosas do povo Apyãwa. A Takãra é importante para a realização da festa, e para *Xepaanogãwaque* é uma atividade essencial para os Apyãwa, ou seja, espaço de grande importância para renovação e formação intelectual de lideranças cerimoniais. Na visão de muitos líderes, a Takãra é importante obviamente para combater a interferência de conhecimento externa na aldeia que vem ocupando espaços

> dos conhecimentos Apyãwa transmitidas de geração em geração (Korira'i-Tapirapé, 2022, p. 15).

A dissertação explora a importância da *Takãra* na preservação da identidade indígena, destacando como ela se diferencia dos modelos de educação formal ocidentais. Essa instituição indígena é uma resposta à necessidade de uma educação que respeite as tradições e promova uma visão holística, em que o ambiente, o social e o espiritual são inseparáveis. Assim, a *Takãra* se torna um ponto de encontro entre o conhecimento ancestral e a resistência às influências externas que desafiam a continuidade dos valores culturais.

A estrutura da *Takãra* é vista como um microcosmo da sociedade Apyãwa, onde todos os elementos – desde o social ao espiritual – se entrelaçam. Os saberes difundidos na *Takãra* vão muito além de uma simples instrução prática; eles incorporam as histórias dos ancestrais, os rituais de cultivo e a reverência à natureza. Os Apyãwa veem o ambiente como um ser com o qual se relacionam profundamente, e é dentro da *Takãra* que essa relação é nutrida e celebrada.

O autor detalha as práticas pedagógicas dentro da *Takãra*, que incluem atividades como o ensino sobre plantas medicinais, técnicas de caça e manejo com a terra. Essas práticas não são apenas educativas, mas também rituais que reforçam o vínculo dos jovens com a natureza e com seus ancestrais. A *Takãra* desempenha o papel de manter vivos os saberes que são essenciais para a sobrevivência cultural e ambiental dos Apyãwa, como menciona o autor neste trecho:

> Sem a Takãra não acontecerá mais a transmissão ou difusão dos próprios saberes dos Apyãwa para as futuras gerações, uma vez que, são uns dois mais importantes espaços que se aprendem conhecimentos tradicionais próprias dos Apyãwa. Existem alguns rituais que dependem da Takãra, como por exemplo, o ritual da passagem das fases de criança para homem adulto. A iniciação da primeira fase do menino acontece na Takãra seguindo todas as fases até chegar à última fase que se chama *Xeakygetaxiãwa* 'ritual de rapaz'. Nesta fase acontece a grande festa do rapaz, quando usa *Akygetãra'o* grande cocar' e vários adornos especiais para este momento final. Sem a Takãra não acontecerá mais o ciclo de formação dos homens Apyãwa (Korira'i-Tapirapé, 2022, p. 41).

O conhecimento sobre as plantas é passado de geração em geração com um profundo respeito pelos ciclos naturais e pelo papel das plantas na vida do povo. Esse conhecimento não é apenas funcional, mas simbólico, reforçando a identidade, a continuidade cultural e a cosmologia dos Apyãwa. A dissertação destaca como a *Takãra* preserva esses saberes de maneira holística, onde o ensino é feito por meio de histórias, práticas rituais e observação direta do ambiente.

A *Takãra* também se revela como um guardião da cultura diante das influências externas e das pressões para adotar modelos ocidentais de educação. O autor descreve que, ao contrário das escolas convencionais, a *Takãra* valoriza a cosmovisão Apyãwa, onde o conhecimento é construído de forma colaborativa e interdependente. A resistência cultural é uma das funções centrais da *Takãra*, que ensina os jovens a valorizar suas raízes e a resistir às imposições culturais externas que podem ameaçar a continuidade de seus valores e práticas.

A dissertação mostra que a *Takãra* atua como um espaço de identidade e continuidade, onde os jovens aprendem não apenas técnicas de subsistência, como caça e coleta, mas também os significados espirituais e sociais que envolvem essas práticas. Esses ensinamentos são fundamentais para que os jovens compreendam seu papel na comunidade e a interdependência que existe entre eles, a natureza e seus ancestrais.

> Takãra é lugar para a realização de festa. Antigamente a Takãra era sagrado e proibido. As crianças não entravam. Nesta casa ninguém pensava de levar seus filhos para participar de comer na Takãra. Criança não entrava na Takãra. Só o rapazinho participava, ou seja, aquele que passava no ritual de iniciação. É por isso que dizem que nossos antigos mataram filhos de seu irmão. É por isso que antigamente não deixávamos que as crianças entrem na Takãra. Quando alguém matava caça, durante a construção da Takãra, caititu, porcão, jabuti, era obrigatoriamente comer na Takãra. Imaginemos que caçava quando buscava folha de piaçava, a caça era trazida diretamente para a Takãra. Nunca levava a caça para sua casa (Xakareo'i, 2021 *apud* Korira'i-Tapirapé, 2022, p. 130).

Cada atividade na Takãra é executada com um respeito profundo pela ancestralidade e pelos elementos sagrados da cultura Apyãwa. Ao celebrar a natureza e os ciclos de vida, os membros da comunidade reforçam o respeito à terra e às tradições praticadas por gerações. Os ensinamentos são passados de forma oral e prática, garantindo que o saber ancestral permaneça acessível e vivo.

Espiritualmente, a *Takãra* é o local onde os Apyãwa realizam rituais para se comunicarem com os *Axỹga*, espíritos ancestrais que protegem a comunidade e garantem a abundância e a proteção, ou seja, esse espaço, muito mais do que um ambiente físico, é uma manifestação concreta dos vínculos entre o mundo humano e o mundo espiritual.

> *Xepanogãwa* é importante para dá alegria para os espíritos de festas que moram na Takãra no período da festa ou então mesmo quando moram na sua moradia quando não tem festa. Realizando atividade de comer de *wyrã*, simbolicamente estão dando de comer para estes espirtos – *Agỹga* 'espíritos dos rituais' ou *Xane'yga* 'espíritos ancestrais, como dizem os mais velhos. Com isso os Axỹga ficam alegres, e em contrapartida oferecem alimentos como animais, pássaros, peixes e ambulâncias de alimentos para *wyrã* 'grupo social'. Oferecem também proteção espiritual aos *wyrã* de modo geral. Praticando essa atividade também alimenta "*xere'yga*" – espíritos de nossos

> antepassados “*Xerexowiãwa*” ‘nossa origem’ (Korira'i-Tapirapé, 2022, p. 40-41).

Do ponto de vista cosmológico, a *Takãra* é vista como um ponto de intersecção entre o mundo visível e o invisível. Durante o *Xepaanogãwa*, um dos rituais descritos por Nivaldo, os Apyãwa alimentam simbolicamente os espíritos com oferendas, reconhecendo o papel dos *Axỹga* em assegurar a saúde, a caça e a fertilidade do ambiente ao redor. Esse ato representa uma troca de cuidados: enquanto os Apyãwa nutrem espiritualmente os *Axỹga*, estes, por sua vez, provêm abundância e proteção. Essa relação de reciprocidade é fundamental na cosmologia do povo, onde a sobrevivência e o bem-estar da comunidade dependem do respeito e da comunicação contínua com o mundo espiritual.

A própria estrutura da *Takãra* e seu ciclo de reconstrução a cada três ou quatro anos também carrega um significado cosmológico. Esse processo de renovação simboliza a continuidade e a vitalidade da cultura Apyãwa, reforçando o compromisso da comunidade com a preservação dos saberes e valores ancestrais. A periodicidade da reconstrução da Takãra, portanto, não é apenas uma necessidade estrutural, mas um ritual de reafirmação cultural, onde a comunidade fortalece suas raízes e sua identidade coletiva.

Na dissertação, o autor explora a visão dos Apyãwa sobre os animais como seres de igual importância aos humanos, refletindo uma cosmovisão na qual todos os seres vivos compartilham uma vida interdependente. Para eles, os animais não são vistos como recursos naturais ou figuras distantes no meio ambiente; eles são percebidos como entes com estrutura social, valores e uma organização de vida semelhante à das aldeias humanas. Esse entendimento faz parte de uma relação simbiótica e de respeito profundo que transcende a simples coexistência e molda o comportamento, os rituais e as práticas diárias da comunidade, segundo o autor:

> Na cosmologia Apyãwa, entende-se que os animais são seres igual nós, vivem em aldeias igual nós. Ato simbólica nas quais conectamos com os animais e peixe que tem sua vivência como a gente. Entende-se que só dessa forma fazemos contato com os animais. Assim os animais ficam alegre, em troca oferece suas coisas para *wyrã*. Segundo *Xakareo'i*, os Apyãwa entendem que para ter apoio da natureza precisamos ter ritual, assim a natureza oferece alimentos com abundância para o ritual sem precisar de adquirir. Por isso a vida Apyãwa é inteiramente ligado com sobrenaturais onde fazemos bem para ele, e como recompensa oferece sua produção (Korira'i-Tapirapé, 2022, p. 112-113).

Na cosmovisão indígena Apyãwa, animais como pássaros, mamíferos e insetos são reconhecidos como possuidores de espíritos e qualidades que refletem as características e a sabedoria dos ancestrais. Esse respeito pelo mundo animal é ensinado nas práticas pedagógicas

da *Takãra*, onde as crianças aprendem que os animais desempenham papéis fundamentais no equilíbrio do ambiente e que suas ações podem afetar tanto a floresta quanto a própria aldeia. Por exemplo, ao observar o comportamento dos animais, os mesmos compreendem os sinais e os ciclos naturais, como mudanças climáticas, sazonalidades e mesmo eventos espirituais que influenciam a comunidade.

Além disso, essa relação se expressa em práticas cotidianas e rituais, onde o caçar e o pescar são realizados com respeito. O ato de caçar, por exemplo, é acompanhado por rituais que agradecem aos espíritos dos animais, reconhecendo o sacrifício deles para a subsistência humana. Para os Apyãwa, os animais são dotados de uma agência[5] e dignidade próprias[6], e seu bem-estar está diretamente ligado ao bem-estar da aldeia. Em vez de uma relação hierárquica, existe uma visão de reciprocidade e de convivência harmoniosa, onde eles se veem como cuidadores do ambiente natural e dos animais que compartilham seu território.

A *Takãra*, então, simboliza a própria casa da sabedoria onde o aprendizado e a espiritualidade convergem, perpetuando a essência da identidade Apyãwa em harmonia com a terra e o sagrado.

## CONEXÕES DO POVO MANOKI: APRENDIZADOS ENTRE O CÉU E A TERRA

Os indígenas que se autodenominam Manoki são mais amplamente conhecidos como Irantxe, cuja língua é única e não tem relação próxima com outras famílias linguísticas. O Povo Manoki, que inclui os grupos Irantxe e Myky, vive em duas Terras Indígenas situadas no oeste do Mato Grosso, ambas no município de Brasnorte. A TI Irantxe está localizada na região do rio Cravari e abriga seis aldeias: Paredão, Recanto do Alípio, Perdiz, Asa Branca, Treze de Maio (ou Aldeia do Maurício) e Cravari, que é a maior (informações de 2003). A TI Myky, por sua vez, encontra-se às margens do rio Papagaio. As informações sobre o Povo Manoki foram obtidas a partir do site Instituto Socioambiental (ISA), disponível em pib.socioambiental.org, acessado em 15 de junho de 2024.

Estivemos olhando para uma dissertação do Povo Irantxe Manoki, sendo ela o Texto 7.

[5] Referimos a capacidade dos animais de agir de acordo com suas próprias "decisões" ou "motivações," como se fossem agentes que influenciam e interagem ativamente com o ambiente e com os humanos.
[6] São partes de uma comunidade e merecem ser tratados com consideração.

Quadro 9 - Dissertação do Povo Irantxe Manoki.

| Nº | AUTOR | TÍTULO | PRODUTO EDUCACIONAL | ANO DE DEFESA | OBJETIVO GERAL |
|---|---|---|---|---|---|
| T7 | Edivaldo Lourival Mampuche | O céu do Povo Manoki e seus ensinamentos sobre a terra. | Consiste em histórias em quadrinhos, ele transforma narrativas da cosmologia Manoki em um formato visual e acessível, buscando fortalecer os saberes e fazeres ancestrais entre os mais jovens da comunidade. 1ª história: Josi, o tatu que escondia o dia, e a 2ª história: O Menino Manhoso que descobriu o sol. | 2023 | Investigar os marcadores de tempo Manoki e registra as histórias, aprendizados, observações, rituais e festas culturais para a compreensão do universo Manoki e sua localização no tempo e no espaço. |

**Fonte:** Autor (2024).

**T7: O céu do Povo Manoki e seus ensinamentos sobre a terra**

A dissertação O Céu do Povo Manoki e Seus Ensinamentos Sobre a Terra, escrita por Edivaldo Lourival Mampuche, investiga a cosmologia, os marcadores de tempo e o conhecimento ambiental do Povo Manoki, abordando como as observações celestes orientam suas práticas e a difusão de saberes. Edivaldo investiga como a leitura do céu — estrelas, lua e o sol — orienta a organização social e econômica dos Manoki, marcando momentos adequados para caça, pesca, plantio e rituais. A dissertação destaca a importância da observação do céu como um conhecimento que vem sendo atualizado e difundido entre as gerações, que perpetua significados espirituais e práticas sustentáveis para as novas gerações.

A observação do céu não se limita a uma função prática de orientação; ela é também um vínculo espiritual com o mundo ancestral e os seres sobrenaturais que guiam a vida dos Manoki. Essas leituras celestes são utilizadas para planejar atividades de sobrevivência e para compreender acontecimentos espirituais, como o surgimento de estrelas que anunciam períodos específicos do ano, como comenta Mampuche (2022):

> Esta relação de respeito com a natureza e os cuidados são resultados de aprendizagem ao longo do tempo, seja na observação da mudança de comportamento de animais, na florada, no nascimento de aves, na posição de uma estrela ou na observação da lua e do sol. Os seres sobrenaturais são importantíssimos para os Manoki porque indicam caminhos, ensina respeito, marcam tempo de fazer as oferendas e manter o equilíbrio entre meio ambiente e os Manoki (Mampuche, 2022, p. 59).

Os Manoki utilizam diversos elementos celestes como indicadores de tempo e acontecimentos importantes. A *Pijãpa jewja ma'i*, a estrela da manhã, anuncia o amanhecer e marca o início das atividades diárias. Já o sol (*Irehi*) não é apenas um indicador de luz; ele orienta atividades e comportamentos específicos ao longo do dia. Durante o pôr do sol, por

exemplo, as crianças devem retornar à aldeia, pois acreditam que os "bichos" ou seres espirituais podem capturar a alma dos mais vulneráveis durante esse período, como menciona o autor:

> O sol é um marcador de tempo diário, os Manoki usam para saber se é bem cedo ou se já está esquentando o tempo, se é meio-dia ou final da tarde. No final da tarde as crianças não devem ficar andando em volta da aldeia, devem já tomar banho e ficar em casa, nesse período os bichos estão em torno da aldeia para pegar a alma de pessoas, principalmente das crianças que são mais vulneráveis (Mampuche, 2022, p. 48-49).

Outro marcador é a lua (*Werapu*), que é usada para planejar eventos sociais, como o jogo de cabeçabol (*Ãjali pypi*) entre aldeias, coordenado para ocorrer nas luas cheias seguintes. A lua também auxilia na caça: os caçadores evitam sair durante a lua cheia, que ilumina a noite e dificulta a aproximação dos animais.

Estrela Vermelha (*Pijãpa jewja*) é um marcador também, ela tem um significado especial, pois se acredita que ela se transforma em um pássaro conhecido como macuco ao descer à Terra. Esse pássaro só aparece na estação seca, e sua chegada é um indicador de que é o momento adequado para a caça.

O arco-íris ao redor do sol ou da lua (*Tapokuli ou Tapokujohu*) é visto como um mau presságio. Se o arco-íris não formar um círculo completo, é um sinal de que há uma possibilidade de solução para um problema ou conflito iminente. Se ele forma um círculo completo, é um sinal de que não haverá solução, indicando o potencial de doenças ou morte na comunidade.

Outro marcador citado pelo autor é o sol, quando ele assume um tom amarelo específico ao final da tarde, os Manoki interpretam isso como um sinal de luto. O sol amarelado reflete o espírito de uma pessoa que foi enterrada com a cabeça voltada para o lado oposto ao sol, um ato que simboliza tristeza e indica uma desconexão com o ciclo natural da vida

Para o Povo Manoki, a natureza e o cosmos formam uma teia viva e interdependente onde cada ser — das aves e plantas até os astros — possui um papel e um significado únicos. Esse entendimento é a base para um sistema de práticas de manejo que alia a caça, a pesca e a agricultura a um respeito profundo pelos ciclos naturais, segundo Mampuche (2022):

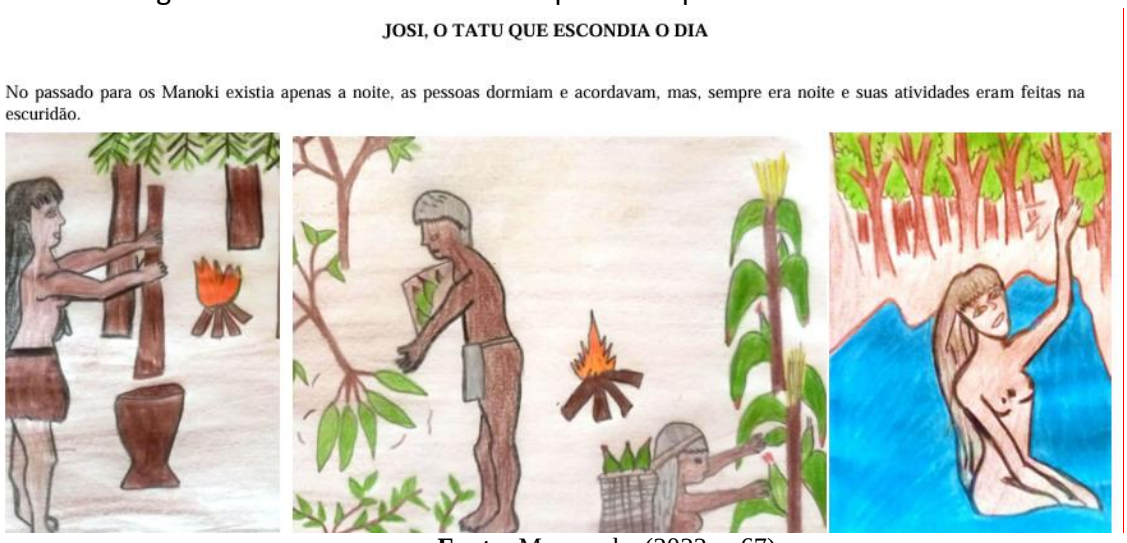
> Os Manoki no passado observavam o tempo, as flores, o comportamento dos peixes, nascimento de filhotes, o rio, a enchente, o tempo da chuva e seca, crescimento de plantas, olhavam durante a noite o céu, as estrelas, a lua, o cruzeiro do sul, tudo para buscar seu o aprendizado e descobrir a melhor forma de se viver na terra. (Mampuche, 2022, p. 52)

O povo observa cuidadosamente os ritmos das estações, as fases da lua e as posições das estrelas, que guiam suas atividades e preservam os recursos essenciais para a comunidade. Cada prática é conduzida com a consciência de que a terra, as águas e os seres que nela habitam são parte de um equilíbrio sagrado, cuja integridade precisa ser respeitada para garantir que as gerações futuras possam usufruir do mesmo ambiente próspero e harmonioso.

O Produto Educacional apresentado na dissertação de Edivaldo Lourival Mampuche consiste em histórias em quadrinhos, ele transforma narrativas da cosmologia Manoki em um formato visual e acessível, buscando fortalecer os saberes e fazeres ancestrais entre os mais jovens da comunidade.

Josi, o tatu que escondia o dia: Esta narrativa explica, sob a ótica Manoki, a origem do ciclo do dia e da noite, com base na interação entre os tatus *Josi*, *Pimjãsi* e *Pypy*.

Figura 9 - Início do caminho: despertando para o cuidado e a conexão




**Fonte:** Mampuche (2022, p.67)

As histórias como "Josi, o tatu que escondia o dia" e "O Menino Manhoso que descobriu o sol" oferecem explicações sobre fenômenos fundamentais como o ciclo do dia e da noite e o surgimento do sol, não através de uma perspectiva científica ocidental, mas pela lógica e entendimento próprios do povo Manoki. Essa forma de explicar o mundo é uma manifestação da racionalidade e do saber ambiental indígena, onde os eventos naturais são frequentemente compreendidos através da interação entre seres vivos e elementos da natureza com agência e intenção.

**O Menino Manhoso que descobriu o sol**: Dando sequência à história do tatu, esta narrativa descreve a origem do sol, sendo revelado por um menino que chorava durante a noite.

Figura 10 - O Início da História do Sol.

**O MENINO MANHOSO QUE DESCOBRIU O SOL**

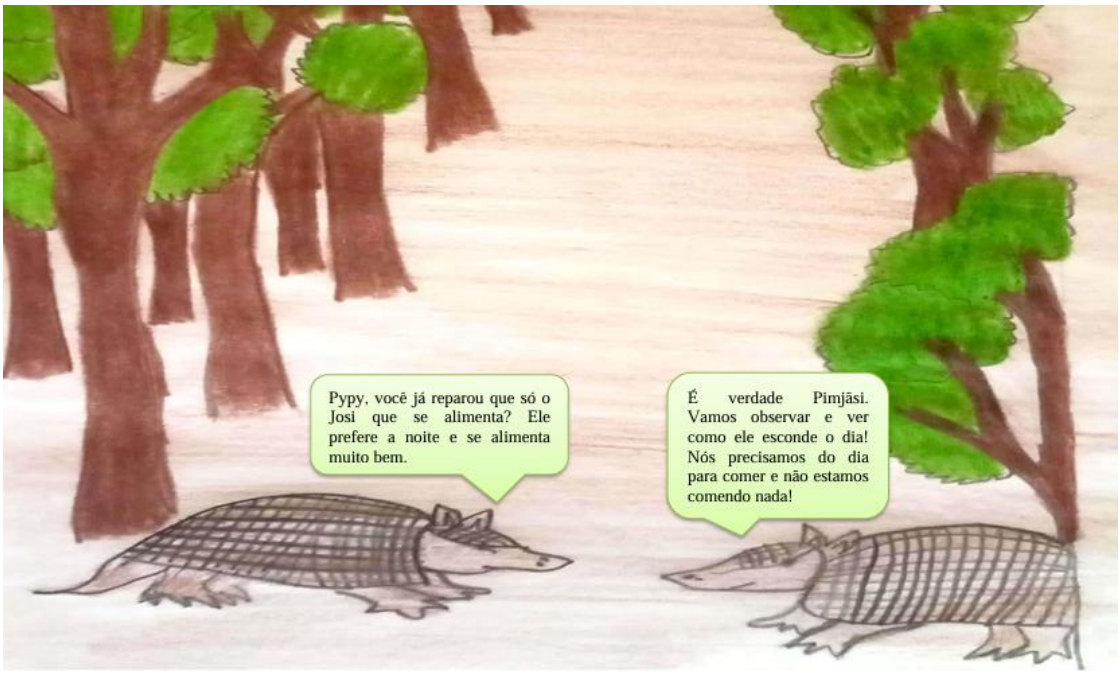
Enquanto isso na Aldeia Manoki as atividades eram feitas com fogo, os trabalhos na roça, na casa, a caça e pesca tinha sempre a presença do fogo para clarear, as pessoas dormiam um pouco e acordavam, mas sempre era escuro. Em uma casa havia um menino que sempre chorava no momento que todos iam dormir, não deixava ninguém dormir e sua mãe passou a colocá-lo fora da casa.




**Fonte:** Mampuche (2022, p.77).

A cosmovisão Manoki, expressa nas narrativas do Produto Pedagógico, revela uma profunda integração entre os seres humanos e a natureza, evidenciada na personificação de animais como os tatus e elementos naturais como o sol (Figura 11). Nessa perspectiva, os animais e os elementos naturais não são apenas parte do cenário ambiental, mas agentes ativos que desempenham papéis centrais nas histórias, com comportamentos e influências próprios. A atribuição de agência a esses elementos naturais reforça a ideia de que o mundo não é apenas um conjunto de objetos passivos, mas uma rede dinâmica e interdependente onde cada ser, humano ou não, tem um papel fundamental na manutenção do equilíbrio e na interpretação dos fenômenos naturais.

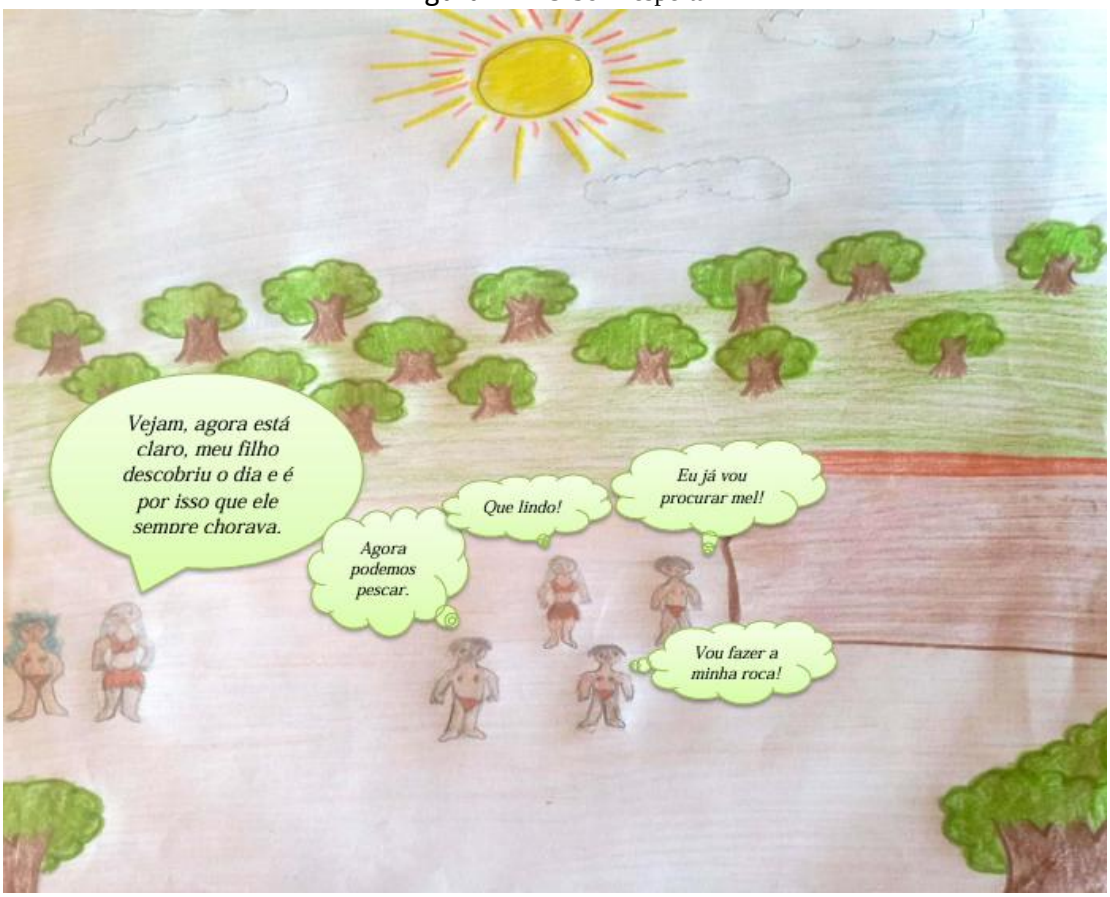
Figura 11 - O tatu e o mistério da terra




**Fonte:** Maty'y (2022), apud Mampuche (2022, p.68).

As narrativas Manoki, ao enfatizarem a interconexão entre todos os seres vivos e o ambiente, sublinham um princípio fundamental da racionalidade indígena: a inexistência de uma separação entre o ser humano e a natureza. Essa visão de mundo sugere uma coabitação mútua e uma interdependência que vai além da simples coexistência, refletindo uma relação de respeito e harmonia. O Produto Pedagógico, ao focar em duas histórias específicas, ilustra essa visão, mas também faz referência à crença nos "donos" dos animais e da floresta, demonstrando que o controle e a proteção da natureza são vistos como responsabilidades sagradas, cuja manutenção depende do respeito aos espíritos e às práticas rituais, como as oferendas (Figura 12).

Figura 12 - O Sol Desperta




**Fonte:** Mampuche (2022).

Embora tais crenças não sejam abordadas de forma explícita nas narrativas, elas permeiam as histórias, e esse aspecto subjacente destaca um valor central na cosmovisão Manoki: a ética de respeito à natureza e a necessidade de manter a harmonia entre os seres humanos e o ambiente. As narrativas, como veículos de transmissão de saberes, não só perpetuam as explicações sobre a origem do mundo e os fenômenos naturais, mas também transmitem práticas culturais essenciais, como o uso responsável dos elementos naturais e o cultivo de uma relação respeitosa com o ambiente.

O propósito do produto educacional foi de utilizar as narrativas da tradição oral Manoki como ferramenta de ensino e aprendizagem, abordando temáticas como a observação do céu e os marcadores de tempo de forma lúdica, ao mesmo tempo em que preserva e valoriza o contexto cultural. Seu objetivo é consolidar o conhecimento ancestral entre as crianças e os jovens Manoki, contribuindo para a manutenção e o fortalecimento dos modos de existência desse povo.

Além de seu papel pedagógico, as histórias revelam a profunda conexão espiritual do Povo Manoki com os fenômenos naturais e celestes. Estes são impregnados de um significado

simbólico que une a comunidade aos seus ancestrais e aos espíritos guardiões da natureza — os donos das florestas, dos rios e dos animais. Esses seres espirituais não apenas protegem, mas também regulamentam a vida natural, sendo fundamentais para o equilíbrio da comunidade. Qualquer desrespeito a essas forças pode resultar em desequilíbrios e consequências para a harmonia da vida cotidiana. Assim, o céu e os elementos naturais não são vistos de forma isolada, mas como partes integrantes de um sistema que interage constantemente com o mundo visível e o invisível, permeando o dia a dia do Povo Manoki.

*Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio. Ao contrário: ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece.*
*Quando a gente confluência, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente.*
*(Nego Bispo)*

# ECOS DA TERRA

## VOZES INDÍGENAS E SABERES COMPARTILHADOS

A perspectiva da discussão sobre os conhecimentos ambientais apresentada neste trabalho é construída a partir do ponto de vista de um grupo muito específico de pessoas: alunos participantes de diversas etnias, vindos de diferentes regiões do Estado de Mato Grosso. Trata-se do olhar de cada informante sobre aspectos de sua própria cultura, a partir das narrativas que formularam ao descrever como seu povo se relaciona com o meio.

As entrevistas foram realizadas de 27/07/2024 a 14/01/2025 na Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT), Campus III - FAINDI, situada em Barra do Bugres (MT), com professores indígenas que ingressaram no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ensino em Contexto Indígena Intercultural (PPGECII).

Os professores indígenas, alunos do PPGECII, vivem em dois mundos distintos e precisam transitar entre eles cotidianamente, na tarefa de se inserir no universo do conhecimento acadêmico, da ciência ocidental, do acesso às tecnologias e ao modo de vida que elas nos propiciam e, de certa forma, nos impõem.

### Adriana Negarotê: Reflexões de um Povo Nambikwara

Adriana Negarotê pertence ao subgrupo Negarotê, dentro da etnia Nambikwara. Atualmente, trabalha como professora na Escola Indígena Formoso Malamalali, situada na Terra Indígena Rio Formoso. Formada em Educação Básica Intercultural pela Universidade Federal de Rondônia. Casada com Jurandir Zezokiware, ela é mãe de quatro filhos e dedica-se à formação de jovens e crianças indígenas, preservando os saberes e as tradições culturais de seu povo.

Apesar de não ter encontrado trabalhos do povo Nambikwara nas dissertações que li inicialmente, os conhecimentos e o discurso da professora Adriana Negarotê chamaram profundamente minha atenção quando nos conhecemos nas aulas do PPGECII. A profundidade de suas reflexões e a forma como articulava os saberes de seu povo me inspiraram a convidá-la para participar da pesquisa, pois percebi que sua contribuição seria fundamental para

fortalecer as perspectivas e ampliar a construção compartilhada dos saberes indígenas que busco dialogar.

Os Negarotês possuem vários rituais que são praticados pelo povo, entretanto o que mais se realiza na atualidade é a "Festa Menina Moça". Que está intimamente relacionado à fase da puberdade, especialmente à primeira menstruação. Na cultura Negarotê, a primeira menstruação é cercada por muitos cuidados, porque acredita-se que a menina, nesse momento, carrega uma energia especial, que pode ser perigosa tanto para ela quanto para seus parentes próximos.

Por ser sangue humano, o povo acredita que espíritos maus podem ser atraídos para perto dela, especialmente se ela não seguir as regras tradicionais. Quando a menina menstrua pela primeira vez, ela precisa contar rapidamente para alguém de confiança, seja sua mãe, avó, irmã ou outra pessoa próxima. Ao relatar sua primeira menstruação, ela é imediatamente "tampada", ou seja, sua cabeça é coberta, e ela não pode mais ser vista nem pelo sol, nem pelos homens.

Uma *wakúní* [7]é construída especialmente para ela, um lugar escuro onde ela permanecerá reclusa por um período. Antigamente, esse tempo de reclusão podia durar de um ano a um ano e meio. Durante esse período, a menina passa por uma preparação rigorosa para se tornar mulher, adquirindo as habilidades necessárias para o casamento e para suas futuras responsabilidades. Na época em que Adriana passou pelo ritual, já era comum que a criança, desde o nascimento, tivesse um pretendente designado, e assim que ela completava o ritual, ia direto para a casa de seu marido ou para sua própria casa.

Adriana relata também que durante o tempo em que ela está reclusa, a menina aprende várias habilidades, como fazer artesanatos e preparar alimentos, como o biju. Ela também aprende como tratar o marido, como receber ele ao voltar da caça e várias outras tradições que fazem parte de seu papel como mulher na comunidade. Ela deve seguir uma série de cuidados, como não fazer barulho ao tomar banho ou ao realizar suas tarefas, pois acreditamos que o barulho pode atrair espíritos ou energias indesejadas.

Durante esse período, apenas mulheres podem entrar na *wakúní* e cuidar dela, trazendo água e ajudando com suas necessidades. Há todo um cuidado com o silêncio e o respeito nesse processo. Essa reclusão termina quando a menina já está preparada para sua vida adulta e pode então retomar seu convívio normal, inclusive com os homens, mas sempre com respeito às tradições vividas durante essa fase.

[7] No povo Nambikwara, *wakúní* é o termo utilizado para designar "casa".

> [...] Não pode rir, não pode conversar, ela pode fazer tudo, mas não pode ter um som do lado de fora, alguém ouvindo ela. Porque eles, o meu pai conta que quando ela está nesse processo, ela é flauta sagrada, que o homem não pode ver, não pode tocar, né? E é a mesma coisa a que eu contei antes para você quando surgiu os alimentos, né? Ele foi tão rejeitado que ele pediu que as mulheres não vissem ele, hipótese nenhuma. Então, é a mesma coisa da parte da mulher, quando ela está na primeira fase da puberdade. A diferença é que quando ela sai da reclusão, ela pode ter contato com os homens, pode viver a vida dela normal, só que ela tem que respeitar aquele período, aquela fase. (Adriana Negarotê, 2024).

Além disso, Adriana menciona as transformações que ocorreram nas práticas tradicionais da comunidade, especialmente com relação ao acesso aos elementos naturais e aos impactos das fazendas e da infraestrutura moderna, como hidrelétricas, que têm alterado o ecossistema local. Essas mudanças afetam não só os rituais, mas também a alimentação, a caça e o uso de remédios naturais, que antes eram facilmente obtidos. O desmatamento e a degradação ambiental dificultam a continuidade de certas práticas e ameaçam a sobrevivência de costumes antigos, como a coleta de alimentos e remédios da floresta. Segundo Leff:

> As práticas econômicas modernas têm origem em uma racionalidade instrumental que vê a natureza como recurso a ser explorado, sem considerar os limites ecológicos ou a interdependência das espécies. Em contraste, a racionalidade ambiental indígena se funda em uma lógica de equilíbrio e respeito à natureza, em que cada elemento do ecossistema tem um valor sagrado e funcional para a comunidade. (Leff, 2010b, p. 103)

O desmatamento e a implantação de infraestruturas modernas desorganizam esse equilíbrio, comprometendo o acesso aos bens naturais necessários para os rituais e práticas de subsistência da comunidade, o que, conforme Leff (2010b), representa uma forma de "destruição simbólica" dos saberes tradicionais, uma vez que o acesso ao ecossistema é fundamental para a manutenção da identidade e dos saberes culturais indígenas.

Durante a conversa Adriana refletiu sobre as diferenças entre o passado e o presente, e como sua própria experiência de reclusão foi mais curta por causa de seus estudos. Embora algumas práticas tenham sido mantidas, muitas tradições, como a alimentação e os rituais associados à caça, estão em declínio. A mesma relata também sobre o impacto contraditório da construção de barragens na comunidade indígena. Ela reconhece que, de um lado, a barragem trouxe benefícios, como o acesso à energia elétrica e às tecnologias, facilitando a comunicação e o atendimento à saúde. Esses avanços tecnológicos permitiram que situações que antes demoravam muito para serem resolvidas pudessem ser tratadas rapidamente, como acidentes e emergências médicas.

No entanto, Adriana destaca os aspectos negativos, principalmente no que diz respeito ao impacto ambiental. As barragens bloqueiam o curso natural dos rios, impedindo que os

peixes subam para desovar, o que resulta na diminuição da população de peixes. Espécies que eram abundantes agora estão desaparecendo, e a pesca, que antes sustentava a comunidade, tornou-se escassa. Ela menciona que o ciclo de reprodução dos peixes, especialmente durante a piracema, foi profundamente afetado, causando a degradação da fauna aquática local. Além disso, a pesca que antes era feita apenas para subsistência agora é, em parte, destinada à comercialização, o que também contribui para a escassez dos alimentos tradicionais.

Durante nossa conversa começamos a discutir a crise ambiental causada pela ação humana, especialmente em relação à vida aquática e à caça nas terras indígenas. Adriana observa que, enquanto os indígenas pescam e caçam para subsistência, os não indígenas o fazem para comércio, agravando o impacto sobre o ecossistema. Ela relata a drástica diminuição dos recursos naturais, com os peixes e animais de caça, como a anta e o porco, cada vez mais escassos.

As tecnologias desenvolvidas nos diversos campos de conhecimento estão enraizadas em uma matriz epistemológica que, historicamente, opera sob um paradigma de dominação e controle sobre a terra. Esse paradigma, fortemente associado à racionalidade instrumental e à lógica capitalista, trata a terra não como um ente vivo, mas como um recurso a ser explorado e manipulado conforme interesses econômicos e produtivos.

Esse modo de pensar, teorizado por autores como Martin Heidegger, revela a terra como objeto da Gestell[8] – o enquadramento instrumental que subordina a natureza aos propósitos da técnica e do capital. Assim, ao olharmos para o impacto dessas tecnologias e práticas, a terra se apresenta como um espelho que expõe o legado das nossas ações, refletindo não apenas o resultado concreto da exploração, mas também as camadas simbólicas e éticas das escolhas que definem nossa relação com o mundo natural. Heidegger oferece alguns exemplos que, por contraste, deixam claro como a técnica artesanal, antiga e pré-moderna, opera dentro de um horizonte profundamente distinto do da técnica moderna:

> Uma região se desenvolve na exploração de fornecer carvão e minérios. O subsolo assa a se desencobrir, como reservatório de carvão, o chão, como jazidas de minério. Era diferente o campo que o camponês outrora lavrava, quando lavrar ainda significava cuidar e tratar. O trabalho camponês não provoca e desafia o solo agrícola. (Heidegger, 2002, p. 19).

[8] Assim como Heidegger, vemos Gestell como a forma em que a técnica moderna organiza e controla a relação do ser humano com o mundo. Ou seja, a realidade passa a ser vista como uma "reserva de energia" ou “fundo disponível” pronta para ser mobilizada, mensurada e utilizada segundo interesses técnicos e econômicos.

Reconhecer essa dinâmica exige, portanto, uma reavaliação crítica da própria matriz que orienta o desenvolvimento de conhecimento e tecnologia, para que possamos transcender a lógica de dominação e abrir espaço para uma relação de reciprocidade e respeito com a terra.

Durante nossas conversas, comento sobre a disciplina que fiz em Cáceres-MT de Epistemologia Ambiental, e as diversas falas dos colegas sobre a falta de chuvas e o baixo nível dos rios que impedem os peixes de se reproduzirem adequadamente, e que algumas espécies de peixes correm risco de extinção devido à impossibilidade de atravessar os rios durante a época de reprodução. Ambos apontamos para o desequilíbrio ambiental, agravado pelas práticas das fazendas ao redor, que poluem os rios com areia e produtos agrícolas, comprometendo a qualidade do solo, da água e a saúde dos peixes.

> E mesmo que chove, ela não atinge aquela profundidade que atingiu alguns anos atrás, ela não consegue, e quando chove muito você sabe que a chuva das fazendas, ela leva tudo para dentro do rio, ou seja, como é a maior parte areia, faz só areia, aí quando desce o rio, está totalmente só arenoso, de cara você percebe isso, e os peixes não é mais saudável como era, porque eles também já estão comendo rações que, eles fazem a ceba, com soja, com milho, e deixa ali, aí eles pescam a rede, e não dá o tempo para eles, para criar, novas descendências deles, então, dificultou muito, porque eu falei como eu disse, nós ficamos no meio, e os fazendeiros em volta da gente, em torno de si, e os peixes estão acabando, as caças estão acabando, as caças que, que nós comíamos muito, consumíamos, às vezes acontece uma ou duas vezes por ano, porque, justamente porque não consegue, nós não, caçar, caça, mas não tem, o que tem de espécie ainda, e muito, é anta, é porco, é queixado, e os demais espécies que nós consumíamos juntos, todos, estão sendo extintos, mas é isso [...]. (Adriana Negarotê, 2024).

Seguindo nossa conversa, pergunto se há outro ritual que ela gostaria de comentar, Adriana relata então um ritual tradicional dos Nambikwara, a perfuração nasal dos meninos quando atingiam a puberdade, que ocorria em uma cachoeira específica na aldeia *Mamaindê*. Esse ritual, que simbolizava uma passagem cultural importante, deixou de ser realizado após a destruição da cachoeira, causada pela derrubada das árvores ao seu redor. Com o reflorestamento, a cachoeira voltou a ter fluxo de água, mas o ritual (até o momento dessa entrevista) não foi mais retomado.

> Tem um ritual, dos meninos, que a gente não pratica mais, que é a perfuração nasal, os Nambikwara, era em geral, quando passavam as crianças, de 9 a 10 anos, eles iam, de aldeia a aldeia, selecionar essas crianças, atingiam essa idade, juntavam tudo, levavam na cachoeira, e o central, para acontecer esse ritual, é a aldeia mamainde, que é conhecida como Capitão Pedro, também fica no município de Comodoro, é um subgrupo dos Nambikwara, lá eles fazem a perfuração, dói, mas eles passam, tipo anestésico, aí eles, coisa com espinho mesmo, de tucum, perfurava aqui, aqui e aqui por dentro, a juventude de hoje Negarotê, você não vê mais, não vê mais, não tem até mais tradicionais, e era acontecido na cachoeira, no rio corrente, ele ficava lá e furava, mas eu não sei te dizer, mas a princípio que eu posso te dizer, que era feito só naquela cachoeira, mas como eu te disse, eles não tinham esse conhecimento ainda, e derrubaram bem em cima dos nascentes da cachoeira, e a cachoeira secou, aonde começou a não ter mais os rituais, aí, não sei quantas décadas passadas, eu só sei que era muito criança, eu não lembro de ter chegado a presenciar, mas eu já vi em vídeos [...]. (Adriana Negarotê, 2024).

Dialogando ainda sobre a cachoeira, o relato de Adriana sobre o espírito guardião revela uma profunda conexão entre o ambiente natural e a espiritualidade indígena, na qual os elementos da paisagem não apenas têm uma função ecológica, mas também um valor sagrado e simbólico. Segundo Viveiros de Castro (1996), a cosmologia indígena sustenta que há uma interconexão essencial entre seres humanos, natureza e seres espirituais, uma teia de reciprocidade que é perturbada pela devastação ambiental. Assim, a saída do espírito com a degradação do ambiente pode ser interpretada como uma ruptura desse equilíbrio espiritual e ecológico.

O possível retorno do espírito, indicado pelo renascimento da vegetação, representa para a comunidade não apenas um sinal de restauração ecológica, mas uma reafirmação do vínculo entre eles e o espírito guardião. Então a sacralidade da terra indígena se constrói na medida em que se torna um lugar de partilha e mutualidade, onde o valor não é mercadológico, mas existencial e espiritual, sustentando a continuidade de seus costumes, identidades e saberes, como interpreta Brandão:

> Ela é sagrada para os indígenas porque é o lugar da dádiva, do que é gratuito e dado a todos, sob condição de não ser possuído individualmente e utilitariamente por ninguém. Por isso mesmo, tudo é relativamente igual. Tem o mesmo valor, pois é um momento de um mesmo todo de reciprocidades: o ar de que se vive, mas também um grão de areia na praia, um pinheiral e uma gota de orvalho. [...] Ela é também um tempo. A terra inscreve o tempo e é a sua memória. Ali estão não os sinais do trabalho produtivo dos homens, como pensa o homem para quem a terra vale como bem de posse, estão inscritos os sinais da troca, da reciprocidade, pois a terra se dá em tudo o que tem e os homens que vivem dela, e se tornam humanos por causa disso, devolvem à terra o reconhecimento de sua partilha neste grande acontecimento. (Brandão, 1994, p. 25).

A presença e o retorno do espírito descrevem a racionalidade ambiental indígena como uma percepção do ambiente que integra a dimensão espiritual e cultural ao material, compreendendo o espaço não apenas como recurso, mas como parte constituinte da identidade e dos saberes tradicionais do povo. A devastação ambiental, portanto, não representa apenas perda de elementos do ambiente, mas uma destruição da cultura e do sagrado, afetando os rituais e a própria relação da comunidade com o território/ambiente e com o que ele representa.

> (...) que já se foram falavam que ali se mora o espírito que cuida das almas, e também cuida das pessoas ali, por isso que era muito respeitado aquele lugar. E outros que eu também ouvi, que chegou um momento que eu acho que não fizeram mais, não quiseram fazer mais, e ele foi embora, e em si ele levou isso com ele, só que eu acho que ele voltou a sua casa, porque começou a florestar, eles foram embora justamente porque derrubaram as árvores, que era a casa dele, tipo assim, se eles tivessem mandado ele embora, mas como está reflorestando, está tudo, voltou (...) [...]. (Adriana Negarotê, 2024).

Encaminhando para o final da conversa perguntei a ela sobre o processo de derrubada na roça, ao que ela respondeu que não poderia descrever tudo com detalhes, pois se tratava de um processo mais ligado aos homens. Embora as mulheres também participem, as tarefas de derrubada, roçada e queima são predominantemente realizadas por eles. Ao perguntar acerca da plantação Adriana relata que as plantas são organizadas de maneira a garantir que cada uma cresça da melhor forma. Nesse processo, não se utilizam adubos químicos; a fertilidade do solo é mantida através de métodos naturais, como o uso de restos da queima como adubo.

**Celio Iny-Karajá: A Origem e as Histórias de um povo**

O Povo Karajá, conhecido por si próprio como Iny — que significa "nós" na língua materna — é um grupo indígena com raízes profundas nas margens do rio Araguaia, abrangendo áreas dos estados de Goiás, Tocantins e Mato Grosso. Embora o termo "Karajá" não seja sua autodenominação original, sendo um nome tupi que remete a "macaco grande", ele já era mencionado em registros dos séculos XVI e XVII como "Caraiaúnas" ou "Carajaúna". Em 1888, o pesquisador Ehrenreich propôs a grafia "Carajahí", e, em 1908, Krause efetiva a forma atual, "Karajá". [Informações do ISA, 2024]

O rio Araguaia é o eixo central de sua vida social e mitológica. O território dos Karajá se estende pelo vale desse rio, incluindo a ilha do Bananal, a maior ilha fluvial do mundo, com cerca de dois milhões de hectares. Suas aldeias se situam próximas a lagos e afluentes do Araguaia e do Javaés, além de se distribuírem pelo interior da ilha do Bananal. Cada aldeia

define espaços específicos para pesca, caça e rituais, estabelecendo um território culturalmente importante para o grupo.

Entre os Karajá, a liderança comunitária desempenha um papel essencial na preservação dos saberes tradicionais, na defesa dos direitos territoriais e na organização dos rituais e práticas coletivas. Celio, um membro destacado da comunidade Iny-Karajá, atua como líder em conselhos de educação, saúde e em associações locais, assumindo a responsabilidade de proteger os interesses da comunidade e de manter viva a tradição. Esse compromisso reflete a força da resistência Karajá e sua capacidade de adaptação, ao mesmo tempo que preserva os valores culturais e a coesão social do grupo.

A história do Povo Karajá é marcada pela resistência e pela continuidade de práticas culturais, como a língua nativa, o artesanato em cerâmica (notavelmente as bonecas Karajá), a pesca em família, e rituais tradicionais, como a Festa de *Aruanã* e a Casa Grande (*Hetohoky*). Reconhecidos por seus enfeites plumários, pinturas corporais (com os círculos característicos no rosto) e artesanatos, os Karajá mantêm suas tradições, enquanto realizam períodos temporários em cidades para reivindicar direitos territoriais e buscar acesso a serviços como saúde e educação bilíngue.

A mobilidade é uma característica marcante dos Karajá, que buscam alimentos do Araguaia. Em busca de melhores pontos de pesca, montam acampamentos temporários com suas famílias, especialmente durante a estiagem, quando estabelecem aldeias provisórias para as festas. Com o início das chuvas, retornam às aldeias construídas em barrancos altos, fora do alcance das enchentes, onde cultivam roças familiares e coletivas, e onde se situam suas moradias e cemitérios, preservando um modo de vida enraizado no território e na cultura ancestral.

Celio relata que, desde jovem, foi continuamente escolhido para liderar diferentes conselhos e associações na comunidade, passando a atuar como cacique, coordenador e chefe de posto. Ele menciona que a comunidade sempre o escolheu para “fazer na frente”, assumindo posições que demandam responsabilidade e visão coletiva. O papel de liderança, para ele, representa um desafio diário, mas também uma honra que fortalece o vínculo entre ele e seu povo. Segundo Krenak (2015), o líder indígena não se limita a ser um representante político, mas assume a função de preservar e fortalecer a identidade cultural de seu grupo, conectando as gerações passadas às futuras.

> [...] Eu fazia parte da liderança mesmo. Comecei até... Eu peguei, assim, cacique, coordenador, chefe de posto, de minha associação, conselho, conselho de educação, conselho… Saúde... O pessoal sempre me colocando como liderança, assim, para fazer na frente. Mas aí é um desafio, mas a gente [...] Luta, é. (Celio, 2024)

A liderança de Celio reflete essa visão, ele atua como um guardião dos saberes e das tradições Iny-Karajá, mediando as necessidades de sua comunidade com o mundo exterior. Ailton Krenak descreve o papel do líder indígena não apenas como uma figura política, mas como alguém que sustenta a identidade e a coesão cultural do grupo. O termo "cacique" ganha um sentido mais profundo: não é apenas aquele que toma decisões, mas aquele que “guarda” a sabedoria coletiva, assegurando que ela seja difundida e aplicada de maneira que fortaleça o grupo, não que o fragmente. Assim, Celio emerge como uma figura de conexão, reforçando os valores ancestrais ao mesmo tempo em que busca soluções para os desafios modernos que afetam os Iny-Karajá.

Além de seu papel de liderança, Celio compartilha a história do fogo, o *Woni*. Ele explica que, para o Povo Karajá, o mito é uma história passada de geração em geração, ensinada a ele por seu avô e tio. No contexto Karajá, a história do *Woni* não é uma narrativa abstrata, mas um ensinamento que permeia o cotidiano e reforça o valor dos elementos da natureza como sagrados. Como relata no diálogo:

> [...] O mito, assim, que eu sei o que é mito, para nós é uma história, né? Uma história que o pessoal conta, conta meu avô, meu tio, eles contavam para mim sobre acontecimentos, né? Eu acho interessante, eu vou contar daquela, eu sei muito interessante da história daquela que ele contou, o fogo. O fogo, ele tem, ele tem um, eles chamam, nós chamamos, é o Woni. (Celio, 2024)

A narração de Celio sobre o fogo pode ser interpretada, como uma forma de territorialidade sagrada, onde o território não se limita ao espaço físico, mas abrange as histórias e os significados atribuídos a cada elemento natural. Ao explicar o conceito de *Woni*, o fogo, ele também faz referência ao fenômeno do vulcão, explicando como o mito se entrelaça com o conhecimento natural difundido pelos mais velhos.

> [...]É. Agora, para a teoria, assim, para a teoria é fulcão. Todos chamam, né? fulcão. E ele falava para nós assim, olha, quando o pessoal vai para caçar e eles encontram aquele buraco, um fulcão, né? E aí lá, quando o pessoal, assim, acha aquele fulcão e é blocado, o pessoal morreu, porque ele explodiu, né? Mas aí o compadre falou, não, mas isso aí você tem que cortar, você tem que cortar um, um negócio, um negócio, eu não sei como que é, mas é um tipo de taboca, uma taboca, fininha, que é um capim grande. E aí você joga e diz que para. Assim, quando, assim, eu percebi a fala do meu avô, da tia, da minha tia, de quando a gente fala mito, assim, na natureza, o Pajé tem, ele tem relacionamento com a natureza, ele tem conhecimento do que vai, o que vai ser bom, o que vai ser ruim, ele sabe o que vai acontecer. [...] (Celio, 2024)

O que é importante perceber aqui é que, para Celio, o mito não é uma mera narrativa do passado, mas um saber prático, um guia para entender o mundo e seus perigos. Ele se lembra de seu avô e de sua tia ensinando-lhe sobre como lidar com a natureza e seus desafios, como no caso do vulcão. Para eles, o vulcão representa a força destrutiva da terra, mas também o conhecimento que deve ser respeitado.

Isso se conecta diretamente à ideia de que os mitos têm uma função pedagógica e de preservação dos saberes naturais, algo que Lévi-Strauss (1986) descreve como a função dos mitos em organizar o pensamento humano e a interação com o mundo natural. O relato de Celio sobre o vulcão, descrito como um "buraco" na terra, se torna uma representação da força incontrolável da natureza, um evento que é marcado pelo conhecimento prático e, ao mesmo tempo, pela necessidade de se buscar formas de interação respeitosa com o ambiente.

A relação de Celio com o Pajé também traz à tona o papel do líder espiritual e do conhecedor da natureza. O Pajé, para Celio, não é apenas um intermediário entre os homens e os espíritos, mas alguém que compreende profundamente os ciclos da natureza, sabe quando e onde a caça será boa, e entende os sinais que os elementos naturais oferecem, ou seja, o Pajé é uma figura chave na mediação entre o mundo espiritual e o físico, pois seu conhecimento da natureza vai além do conhecimento empírico, tornando-se um saber de ordem simbólica e prática que orienta a comunidade.

> [...] Segundo o Pajé, que fala, né? Qualquer Pajé, você vai perguntar, ele fala assim, olha, você não respeitou aquele lugar. Então, você, por isso, às vezes até a pessoa machuca, a pessoa acontece alguma coisa, porque ele não respeitou aquele lugar. Então, é tudo assim, é quando você vai para algum lugar, tem que fazer como se fosse oração [...]. (Celio, 2024)

Segundo Brandão (2004), "o pajé ou xamã indígena tem uma leitura do mundo natural que se dá por meio de uma racionalidade simbólica, uma interpretação sensível dos sinais da natureza, onde cada elemento natural guarda uma ligação espiritual". Essa racionalidade posiciona o pajé não só como conhecedor do ambiente, mas como alguém que age em

consonância com os espíritos e com o ecossistema. Ao encontro, Leff complementa ao afirmar que "o saber ambiental indígena se constitui como uma síntese entre a experiência sensorial e a significação cultural que se atribui a cada elemento do território" (Leff, 2010b).

> [...] Por exemplo, esse aqui é um café, né? hãkienyhe biwaijemy, aí a gente fala, .... não pode acontecer nada, aí o pessoal vai, pode ser qualquer comidinha. Aí o pessoal vai pescar, tirar madeira lá na roça. Então, é tudo assim, pede proteção por qualquer natureza, assim, o ar, o rio, o cerrado. Então, é assim, segundo o Pajé, fala. Mas, assim, a gente acredita, por isso o pessoal faz, não é pelo espírito, é o acredito, é assim, existe mesmo [...]. (Celio, 2024)

Além disso, Celio menciona a importância da prática de pedir permissão à terra antes de realizar a roça, um ritual que garante o sucesso da colheita. Segundo ele, a terra precisa dar permissão, para que a plantação nasça boa, um aspecto fundamental da visão de mundo Iny-Karajá. Como ele diz na conversa:

> [...] Aí, por isso, assim, os velhos falam assim, olha, sabe por que as coisas de vocês, a plantação de vocês não tem ruim? Porque vocês não estão respeitando a natureza, vocês não estão respeitando nossa cultura. Assim, é assim que os mais velhos falam. Então, é isso que é a questão do mito. (Celio, 2024)

Esse ritual, que envolve a oferenda de sementes, é um exemplo claro de como o Povo Karajá integra a espiritualidade e a ecologia em suas práticas cotidianas, mantendo um equilíbrio entre as necessidades materiais e os valores espirituais. A relação indígena com a terra não é de exploração, mas de reciprocidade, onde o homem e o ambiente estão em uma constante troca de cuidado e respeito.

No decorrer do diálogo Celio conta sobre a origem do povo, uma conexão que ele transmitia quase como se o tempo e o espaço fossem elos diretos com seus ancestrais. Ele descreveu que, na antiga morada, o povo vivia no fundo da água, um lugar onde não existiam doenças ou mortes como hoje. A vida subterrânea era harmoniosa, todos eram saudáveis, e a morte era um conceito distante:

> [..] E aí, uma vez, o rapaz andou, quando ficou na ponta da praia, ele viu, ele viu um buraco, aí ele entrou, ele entrou no buraco e saiu no outro lado, no outro mundo. Eu acho que no tempo do mês de julho que ele encontrou, assim, mangaba, era fruta. Ele levou, pegou mel, e ele misturou com fruta. Aí ele ficou um dia, aí o pessoal, essa família dele, preocupado, pensou que ele morreu. E aí apareceu no outro dia [...]. (Celio, 2024)

A história do surgimento do povo do "fundo da água" não é apenas uma narrativa sobre a origem, é uma expressão da racionalidade indígena, que vê o surgimento da comunidade como um processo natural, uma consequência da própria natureza. A racionalidade indígena não se

separa do meio ambiente, mas entende que o ser humano é parte intrínseca dele, nascendo dele e sendo regido pelas mesmas leis naturais.

Celio conta sobre o momento de transição, quando um dos homens, Humberto, se aventurou até a superfície. Ao atravessar um buraco, ele encontrou um mundo novo, repleto de frutas, mel e uma diversidade de alimentos. Essa passagem marca uma descoberta de novos recursos, mas também uma mudança no modo de vida do povo. Quando Humberto voltou à sua comunidade subterrânea, ele levou os alimentos consigo e apresentou essas novas possibilidades ao seu povo. A comunidade, então, realizou uma cerimônia para migrar para essa terra nova, pintando-se e adornando-se para a grande passagem:

> [...] No outro dia ele apareceu e foi lá. Pô, pessoal, aí o que que aconteceu? Chegou, trouxe esse aqui, esse aqui é mel, esse aqui é como que fala? fruta. Aí todo mundo foi lá. Parece que Humberto nome dele, o Humberto achou uma terra nova, ele trouxe comida, ele trouxe mel, fruta. E aí amanhã, aí ele falou com o chefe dele pra sair de lá. Aí fizeram aquela cerimônia. Todo mundo se pintou, pintou, colocou enfeite [...]. (Celio, 2024)

Porém, o chefe da comunidade, o *koboi* que Celio menciona, percebeu uma característica preocupante nesse novo mundo: a vulnerabilidade ao tempo e à mortalidade. O vento que mexia as folhas do *pé de saram* era um sinal claro de que, ali, as folhas caíam e se renovavam, mas, diferentemente das folhas, as pessoas que viessem para a superfície não seriam capazes de se renovar da mesma forma. Ele observou que o mundo da superfície oferecia

> [...] E aí o koboi saiu. Ele é muito barrigudo, né? A barriga dele não coube, não pode sair. E aí ele só olhou. E aí ele viu um pau, um pau de saram caindo no chão. Ele olhou pra lá, olhou pra cá. Ia mexer o vento. Aí ele falou, pro filho dele, meus filhos, nós não podemos estar ali, porque o lugar é bom, mas o lugar é ruim. A pessoa morre, a pessoa fica doente. Tá vendo o pé de saram caindo, tá vendo? A folha caindo. É tudo assim. Quando folhas caem, diz que é sinal de doença. É... diz que parece que as folhas estão doentes. Estão caindo pra eles se renovar [...]. (Celio, 2024).

oportunidades e desafios: era fértil e acolhedor, mas trazia também a realidade da mortalidade.

Quando o povo emerge para o outro mundo, Celio aponta que, junto com os elementos do novo ambiente, também trazem consigo o conhecimento dos ciclos naturais, com uma consciência sobre a transitoriedade da vida que se manifesta nas observações do chefe. O chefe compreende que o ciclo de vida e morte das folhas reflete o ciclo da existência humana no novo mundo.

Esse entendimento é um símbolo da racionalidade indígena, onde ancestralidade, natureza e vida estão conectadas de forma interdependente. Como sugere Viveiros de Castro, o conhecimento indígena é um diálogo contínuo com o meio ambiente, e a racionalidade surge

desse vínculo ancestral com a natureza, que é também um entendimento do equilíbrio, da renovação e da mortalidade.

Depois que a comunidade se estabeleceu na superfície, eles se adaptaram ao novo ambiente, alimentando-se com os elementos naturais que encontraram – frutas, mel e raízes, como o "cará" que Celio mencionou. Naquele tempo, a comunidade ainda não conhecia a agricultura como a vemos hoje; viviam em harmonia com os alimentos que a terra oferecia naturalmente.

Entendo que a racionalidade não está desvinculada do sentimento de pertencimento à terra, mas é parte integral da compreensão da vida e da existência. Esse sentimento de ser "parte da natureza", configura a racionalidade indígena: é uma percepção de que as leis que regem a vida humana são as mesmas que regem a renovação das folhas, o crescimento das raízes, e os ciclos das estações.

Celio continuou a contar-me sobre outra história com o mesmo cuidado e atenção aos detalhes, introduzindo a figura de *Tainahaky*, uma entidade estrelar que trouxe ao Povo Iny elementos fundamentais para a vida e a cultura.

A história começa com duas jovens admirando uma estrela brilhante no céu, desejando que ela se tornasse um brinquedo. Essa estrela, *Tainahaky*, atende ao chamado e se manifesta em suas vidas, trazendo mais do que as meninas imaginavam. Ele aparece como uma figura anciã, carregando presentes que se tornariam elementos centrais da cultura Iny: o remo, a flecha, a canoa, a lança e as sementes de plantio:

> [...] Ela viu a estrela bem brilhada. Aí falou. Nossa, que linda! A estrela está brilhada. Eu quero… Eu quero que ele se meu brinquedo. Como se falou. A outra menina falou também. Nossa, que linda! Eu quero que ela venha e deixe para mim. Para… para meu brinquedo. [...] Aí aquele que pedia não aceitou. E aí ela ficou. Ele fez uma canoa de Tainahaky. Tainahaky. O que é que ele fez? Ele trouxe para o Povo Iny remo, flecha, canoa, lança, a lança que nós chamamos. Plantas. Ele trouxe tudo para o Povo Iny [...]. (Celio, 2024)

Celio compartilha que, antes da chegada de *Tainahaky*, o Povo Iny vivia de maneira mais limitada, conhecendo apenas o *hanarurã* (uma espécie de raiz) e as frutas nativas do cerrado. A partir do contato com *Tainahaky*, porém, o conhecimento agrícola foi introduzido, e uma grande plantação surgiu, com alimentos como mandioca, batata e milho. Esse milho, descrito por Celio como de cor avermelhada, simboliza a ligação ancestral com o território, um símbolo de herança cultural que, apesar de raro, ainda é cultivado pelos Xavantes, outro povo indígena:

> [...] E aí, aquele tempo, o pessoal antigamente, o pessoal diz que não tinha conhecimento. E aí, o pessoal tinha conhecimento assim da aquela hanarurã que eu falei. Plantava no cerrado onde tem o ninho. Agora ele fez uma roça bem grande, bem grande mesmo. E aí ele plantou mandioca, uma batata, um milho. Aquele acabou. Hoje não existe, não. Aquele vermelho. nós chamamos milho verdade. Não sei como que é o nome, mas aquela é milho verdade. Só que eu nunca vi assim. Não sei se vai lembrar para quem. Mas na Xavante tem. Uma vez eu vi lá. Na Xavante. Pessoa da Xavante. E tem um amarelo, verde. Então, o primeiro milho é aquele ali. Aquele o Tainahaky que trouxe [...]. (Celio, 2024)

A racionalidade indígena é uma expressão do saber ambiental, em que o ambiente e o conhecimento dos ancestrais se entrelaçam, criando um entendimento específico sobre a existência e a relação com a terra. Celio menciona como o primeiro milho e outros alimentos foram ofertados por *Tainahaky*, o que demonstra uma compreensão da racionalidade indígena como uma continuidade entre os dons da natureza e a sabedoria difundida de geração em geração. Para o Povo Iny, a racionalidade inclui o respeito e o cuidado com esses dons, que não são apenas meios de sobrevivência, mas também símbolos da história e da força espiritual da comunidade.

Celio segue explicando que o Povo Iny, naquela época, tinha cabelos longos e trançados. Para eles, o cabelo era um símbolo de força e identidade; especialmente entre os guerreiros, mantê-lo longo representava coragem e habilidade, quase como um marcador de poder e honra. Ele observa que, para as mulheres, o cabelo também é muito importante, visto como uma fonte de beleza e força. Mesmo que o tempo tenha modificado alguns aspectos desse costume, o significado permanece vivo.

> [...], mas aí naquele tempo também, o Iny era cabelo bem grande. Era trançado. Não sei o que era aquela barbática. Todos os homens faziam isso. Hoje, não. Ninguém faz isso. Agora fica nesse. Todo mundo, principalmente os homens guerreiros, quem corre mais, quem é lutador, eles crescem cabelo. Aí ele marca dele. Então, para o Povo Iny, cabelo é assim, [...] então, hoje isso não tem. E até a mulher, né? A mulher, quando tem cabelo grande, ela já está a pessoa conhece como, como, não sei como que eu vou falar para você, eu devia falar assim, mesmo que a pessoa ficar feio, o cabelo dela ficar beleza nela, né? Só o cabelo. Então, por isso, a mulher cuida o cabelo. Passa aquele tucum [...]. (Celio, 2024)

A ideia do cabelo como símbolo de força entre os Iny conecta-se com a visão de Severino-Filho, na ideia de Terranos, onde o corpo e a terra têm uma relação indissolúvel, como se o corpo carregasse elementos do território em sua essência. Para os Iny, o cabelo longo é um reflexo do poder que eles compartilham com a natureza. Assim, a racionalidade indígena inclui também o entendimento de que a estética e os rituais corporais refletem não só o respeito pela ancestralidade, mas também uma conexão direta com o ambiente e os elementos naturais que os rodeiam.

Caminhando para o desfecho dessa narrativa, *Tainahaky* mais uma vez se transforma, assumindo a aparência de um jovem rapaz. No entanto, ao final, revela sua verdadeira essência como espírito e pajé, alguém que pode transitar entre diferentes formas ao longo da história. A menina, por sua vez, em sua última metamorfose, transforma-se em um pássaro – o urutau – e parte, desaparecendo na imensidão.

> [...] Aí, de repente, de repente, eu até acho que o Painá, ele é um espírito, ele é um espírito, ele é um pajé, não sei, ele transformou com uma um... um pássaro. Aquela mulher, a menina voou, se transformou como um pássaro. Ele que é tem o nome do pássaro. Ele que ele fica assim, reto, assim, não sei como que chama, tu sabe, ele se senta na paz. De repente, igual, igual, você vai observar, você nem vê, o urutau, o pássaro[...]. (Celio, 2024)

Celio continua o diálogo com essa transformação de *Tainahaky*, apontando que, para o Povo Iny, o conhecimento não é apenas o que se pode ver ou tocar. A racionalidade indígena, nesse contexto, se estende ao invisível, ao espiritual. Essa concepção de racionalidade entende que o mundo material e o espiritual coexistem e que o conhecimento é tanto um dom quanto um dever, uma herança que se manifesta não apenas nas ferramentas, alimentos e rituais, mas também na relação que cada um mantém com os ancestrais e com o território.

Falando ainda sobre ações de *Tainahaky*, Celio aprofunda os detalhes de como ele trouxe mudanças fundamentais ao ritmo do dia e à preparação dos alimentos para o Povo Iny. Ele menciona que, antigamente, o sol era mais rápido e parecia não dar tempo suficiente para realizar as atividades diárias, como o preparo da farinha de mandioca. A sogra de *Tainahaky*, ao processar a mandioca, sofria com a rapidez do sol, que secava a farinha antes que ela estivesse devidamente pronta, causando uma frustração constante.

> [...] Então, é assim, mas depois, naquele tempo, o sol não demorava e vai rapidinho. Aí ele, a sogra, a sogra dele, ele ralava aquela mandioca, fazer farinha. Ele ensinou como que vai fazer a farinha. E ele ralava e colocava um montinho assim, pra secar, depois ele fazia a farinha. E aí, não secava e reclamou, nossa, mas como é que o sol, ele foi embora rápido, meu jeito é quem sabe dormir, não resolve, toda hora reclamava. Aí ele disse que resolveu, resolveu e foi [...]. (Celio, 2024)

Para resolver esse problema, *Tainahaky* finge estar morto, atraindo a atenção do urubu-rei, uma figura que, segundo Celio, possui um poder especial. A interação entre *Tainahaky* e o urubu-rei torna-se uma cena mítica em que *Tainahaky* pede ajuda ao urubu-rei para desacelerar o sol, a fim de dar aos Iny o tempo necessário para suas atividades. Ele instrui o urubu sobre o que fazer, explicando que deve golpear o joelho do sol, desacelerando-o:

> [...] Aí ele fala pra ele assim, olha, não fica com medo, eu peguei por você pra me ajudar. Pra tu ir lá no céu, pra tu bater no meu cocar. Primeiro, vem, não bate. Segundo, também não bate. Terceiro, você não vai lá fora. Quarto, vem e você vai bater com esse pio, ele tem a pedra. Ele diz que vai bater no joelho dele pra ele andar devagar no sol. Porque o sol era mais rápido. E aí ele bateu no joelho dele. É por isso que diz que ele anda rápido, anda devagar. E aí ele falou, tá bom, aí ele foi. Primeiro vem a estrela. E quarto, vem, depois o sol vem [...]. (Celio, 2024)

A ideia de que o sol passa a "entrar devagar" no mundo reforça como Tainahaky, além de fornecer conhecimentos e objetos tangíveis, também moldou as condições naturais para beneficiar o modo de vida do Povo Iny.

A descrição da sequência de estrelas e do sol, cria uma cosmologia onde cada elemento celeste cumpre um papel importante. Celio menciona a Estrela D'Alva como a primeira a surgir, seguida por outras estrelas, até que, finalmente, o sol vem brilhar intensamente sobre o mundo. Essa ordem celeste, tal como organizada por Tainahaky, assegura que o ciclo do tempo esteja em harmonia com a vida dos Iny:

> [...] A estrela, aquela estrela dalva, né? Primeiro tem que, porque tem uma estrela que vem, é que ali eles brilham um pouquinho. Depois o outro vem, também brilha um pouco. Aí o outro depois, é o último. O último que, a última, ele vem, o sol. Ele vem aqui, tá brilhando muito. Aí ele bateu. E lá ele bateu, né? Diz que bateu no joelho. E aí, por isso diz que o sol tá assim, né? Hoje, assim. Entrando devagar. Ele que arrumou o mundo, Tainahaky arrumou o mundo com cultura a terra. A chuva. Então assim, trouxe pra cá [...]. (Celio, 2024)

Essa organização que *Tainahaky* promoveu, garantindo um mundo onde a natureza, o tempo e a cultura se entrelaçam, corrobora com o que Celio já havia mencionado sobre a sabedoria e os conhecimentos ancestrais. Essa intervenção divina é, portanto, uma manifestação do conceito de racionalidade indígena, onde o conhecimento cosmológico se une à vida prática, permitindo um convívio harmonioso com o ambiente e com as necessidades cotidianas.

Onde a racionalidade indígena transcende o material e o visível, integrando o espiritual e o ancestral em uma compreensão holística do universo, onde humano, natureza e sagrado coexistem em harmonia. Esse saber ancestral valoriza o equilíbrio entre o tangível e o intangível, vendo cada elemento natural como portador de sabedoria e memória coletiva. Mais que um instrumento prático, é um vínculo vivo com o invisível e com os antepassados.

A história de *Tainahaky* ficou em mim como um convite à reflexão sobre o que significa ser humano em harmonia com o mundo. Ela nos mostra como os povos indígenas entendem que a racionalidade vai além da lógica e do pragmatismo, sendo uma sabedoria que se nutre do invisível-espiritual e da memória ancestral.

**Eliwelton Rondon: A voz Terena e os desafios do presente**

Eliwelton, jovem Terena da região de Peixoto de Azevedo, compartilha memórias de seu povo que atravessam fronteiras e tempos. Ele conta à rica história de migração dos Terena, uma jornada que começa no *Chaco*, uma vasta região de áreas alagadas que hoje compõe partes do Paraguai. Antes da delimitação entre Brasil e Paraguai, o território era um lar ancestral para os Terena, cuja cultura e modo de vida estavam intimamente ligados ao ambiente de pântanos e cerrados.

> O meu povo tem origem do Paraguai. Chaco-Paraguai. Na verdade, nós falamos chaco, né? Mas antigamente não existia Brasil e Paraguai. A gente vivia nessa região de pântano, de área alagada. Mas meu povo foi expulso dessa área e foram corridos, né? Foram expulsos para o Brasil [...]. (Eliwelton, 2024)

A chegada dos colonizadores e o avanço das frentes econômicas trouxeram deslocamentos forçados. Eliwelton descreve como os Terena foram expulsos de suas terras no *Chaco*, sendo empurrados para o território brasileiro, mais precisamente para o atual Mato Grosso do Sul. Essa região se tornou um reduto importante para os Terena, que estabeleceram suas aldeias em várias porções do estado, incluindo a Terra Indígena Buriti, de onde vem a família de Eliwelton.

> O Mato Grosso do Sul inteiro é habitado por povo Terena. Em todos, praticamente em muitos, muitos lugares ali. Porções de terras que hoje são Povo Terena. Mas a minha família mesmo, ela vem da terra indígena buriti. (Eliwelton, 2024)

Apesar das adversidades da migração e da perda de territórios tradicionais, Eliwelton ressalta a força de sua cultura. Ele narra como, ao se adaptarem a novos ambientes como o Distrito União do Norte, em plena Amazônia, os Terena reinterpretaram suas práticas rituais e seus materiais. A palha de buriti, encontrada nas florestas amazônicas, substituiu as penas de ema, que outrora faziam parte dos trajes cerimoniais no cerrado. Essa adaptação não apenas demonstra a resiliência cultural dos Terena, mas também a capacidade de integrar novos

> O material que a gente busca hoje foi alterado, né? Hoje nós pegamos o buriti. Mas lá, quando nós vivíamos no mato grosso do Sul ainda, o material era a pena da ema. Igual eu falei para você. Nós lá utilizamos ainda. Alguns outros utilizam, mas não tem lá esse material. Não tem a ema lá, porque é floresta Amazônica, né? E a ema é do bioma cerrado. (Eliwelton, 2024)

elementos ao mesmo tempo em que preservam a essência de sua identidade.

Assim, a migração do Povo Terena não é apenas um deslocamento geográfico, mas um testemunho de resistência e recriação cultural. Para Eliwelton, essa história reflete a profunda

ligação de seu povo com o território e a continuidade de seus saberes e tradições, mesmo frente às mudanças impostas pela história.

No decorrer da nossa conversa Eliwelton, compartilha uma história fascinante que resgata a origem de seu povo, conectando a história ao imaginário ancestral. Ele narra que, segundo os mais velhos, o Povo Terena habitava originalmente a região do *Chaco Paraguaio*, ou *Exiva* na língua Terena, uma terra de pântanos férteis onde praticavam agricultura e conviviam em harmonia com a natureza. Essa história se entrelaça com a figura mítica de *Oreka Yukai*, um ser poderoso que habitava a superfície enquanto os humanos e outros povos viviam escondidos sob a terra:

> Diz que... Meu povo… Vivia dentro da terra. Da terra. Aqui. Dessa terra, né? Quando nós estamos localizados. Ficava lá dentro. Habitando lá. E aí, quem... Quem nos encontrou… foi um... É... Não sei como posso dizer. Se é um... É um ser... Que tem superpoder, entendeu? O nome dele era Oreka Yukai. (Eliwelton, 2024)

Na história, os Terena, assim como outros povos – e até mesmo os não indígenas –, viviam escondidos debaixo da terra. Na superfície, habitava *Oreka Yukai*, descrito como um ser poderoso e único, que cuidava do mundo externo e mantinha uma grande roça para sua subsistência. Porém, ele percebe que alimentos de sua plantação estavam desaparecendo. Para descobrir o responsável, convoca uma série de animais para vigiar a roça:

> [...] O único que não tomava conta aqui da... Do nosso planeta... Era esse ser. Oreka Yukai. Digamos que é um ser... Que tem superpoder, entendeu? Ele fazia roça... Grande roça também, assim... Pra ele. Aí começou a sumir as coisas dele. Da roça dele. E aí ele… Ele falou, mas por que que tá sumindo as minhas coisas? Eu vou tentar descobrir por que que tá sumindo as minhas coisas [...]. (Eliwelton, 2024)

Entre os animais chamados, nenhum conseguia resolver o mistério, até que *Oreka Yukai* escolhe o sapo vermelho, chamado *Kalalaké* na língua Terena, para essa tarefa. Enquanto outros, como o bem-te-vi, tentaram comunicar o que sabiam, suas vozes eram incompreensíveis para *Oreka Yukai*, que permanecia frustrado e sem respostas. Foi então que o sapo, observador e astuto, adotou uma abordagem diferente: levantou-se em duas patas, imitando o caminhar de um ser humano. O sapo revela o esconderijo ao imitar o comportamento humano e, com isso, *Oreka Yukai* descobre o buraco onde viviam:

> [...] Aí ele convocou os animais. Pra... Tentar descobrir. Ele chamou vários animais. Só que ninguém conseguia... Falar pra ele quem que era. Ele convidou o Lobinho. Não deu certo. Ele convidou... O Bem-te-vi também. Não deu certo. Aí, por último... Aí ele convidou um… pra ser o vigia. Pra ele vigiar lá. Pra tomar conta. Pra ver quem que tava... Porque vinha à noite, entendeu? Pra pegar… pra pegar as coisas da roça. Vinha à noite, sabe? Até que ele achou um… na nossa língua, chama-se... Kalalaké. Kalalaké é um sapo vermelho. Sapinho vermelho. Na nossa língua, Kalalaké. É um sapinho vermelho. Aí, esse sapinho... Ele viu... Meu povo, né? Não, o povo que tava lá na terra. Que era o Povo Terena. Eles que estavam pegando as coisas da roça dele [...]. (Eliwelton, 2024)

Ao encontrar o Povo Terena, *Oreka Yukai* percebe que eles enfrentavam frio, fome e dificuldades em sua vida subterrânea. Movido por essa descoberta, ele decide trazê-los à superfície. A história narra que *Oreka Yukai* não apenas liberta os Terena, mas também escolhe esse povo para ensinar os saberes essenciais para viver na terra: como cultivar a roça, construir casas e falar a língua materna. Ele designa o Povo Terena como os guardiões de um conhecimento especial, enquanto distribui outros povos pelo mundo, enviando-os para diferentes regiões e tarefas.

Eliwelton continua conversando e me conta uma nova história, agora sobre sua vivência fazendo roça, uma prática que marcou sua juventude na aldeia *Turipoku*, onde vivia com sua família. Ele explica que, embora a roça tivesse um aspecto comercial, devido ao tamanho da produção, o modo de fazer seguia padrões herdados da ancestralidade:

> Então lá, quando eu era bem jovem, eu ainda estudava... Eu estudava no Médio. Eu estudava bastante com os meus tios, fazer roça. Mas não era uma roça tradicional. Fazia a roça, mas ao mesmo tempo… Era uma forma também de comercializar também. Porque era grande roça. Só que era tudo manual. Não tinha ainda... Tratores, maquinário, né? [...]. (Eliwelton, 2024)

O trabalho começava no mês de maio e se estendia até junho, período em que o mato pequeno era roçado manualmente, sem o uso de máquinas. Já em julho, derrubavam-se árvores maiores, caindo sobre o mato previamente cortado. Essa preparação criava as condições ideais para o próximo passo: a secagem natural, que ocorria ao longo de julho e agosto. Durante esses meses, a observação da natureza tornava-se essencial, e Eliwelton destaca os marcadores de tempo que guiavam sua comunidade:

> [...] É tudo pelo… tudo olhando pelo tempo mesmo, né? Porque... Passa… A gente observa pelo tempo lá. No mesmo lado. Lá. E mais ou menos em setembro... Você já pode ficar aguardando a chuva. Pra lá. No mês de setembro você já pode ficar meio atento. Porque a chuva já vai vir.... Mas o céu muda o... Muda bastante. O céu muda bastante. Começa a esquentar. Começa a ventar. Começa a... A nuvem ficar bem carregada mesmo [...]. (Eliwelton, 2024)

Era o céu que anunciava as mudanças. O calor se intensificava, os ventos aumentavam, e as nuvens pesadas começavam a se formar, prenunciando a chegada das primeiras chuvas em setembro. Esses sinais eram lidos com atenção e difundidos de geração em geração, reafirmando o elo espiritual e prático entre o povo e seu território. Quando as condições eram ideais, antes das primeiras chuvas, ateava-se fogo na vegetação seca. Este ato, além de limpar a área, devolvia nutrientes ao solo, preparando-o para o plantio.

Na escolha dos alimentos a serem cultivados, a banana ocupava um lugar de destaque. Era plantada tanto para o consumo comunitário quanto para a comercialização, uma estratégia que gerava renda e fortalecia a autonomia econômica da aldeia. Apesar de a prática ter se adaptado ao contexto moderno, a essência da roça permanecia enraizada nos saberes ancestrais, conectando o Povo Terena à terra e aos ciclos vitais.

> [...] Aí é hora de meter fogo no mato, na roça. ai depois de fazer isso A gente escolhe o alimento que quer plantar. Na época nós plantamos banana. Tanto pra consumo mesmo… E também tanto pra comercialização. Fora da comunidade. Tem uma forma de renda, né? Da comunidade. (Eliwelton, 2024)

Eliwelton então descreveu suas vivências na aldeia *Turipuku*, onde morava quando era mais jovem, uma aldeia pequena, composta basicamente pela sua própria família, e explicou que a aldeia, além de ser um espaço de convivência, também servia para garantir a ocupação e fiscalização dos limites do território. Mencionou também que não mora mais lá, e sim na aldeia *Kopenoti*, que ele descreveu como “fechada”:

> Olha… na época mais ou menos vivíamos umas 30 pessoas, no máximo. Umas 30 pessoas porque é só de família né. E assim, quando… (...) … a família pega reúne e vai pra outro lugar. E tem também uma forma de... Ocupar também a nossa área, né? Uma forma de fiscalizar também... Os limites da terra. Aí eu tava morando na aldeia Turipuku. Em Matupá. A terra terena. Hoje eu não moro lá mais, né. (Eliwelton, 2024)

Eliwelton falou da memória dos “antigos”, quando esses rituais aconteciam, mas explicou que, com o tempo, muitas dessas práticas mudaram devido à influência da religião ocidental. Ele mencionou o ritual chamado *Oheokoti*, que era realizado para invocar os espíritos dos ancestrais e pedir sua participação nas celebrações sagradas.

> Era... O nome da festa chamava-se... Chamava-se, né? Tanto... Pelo meu povo antigo... E tanto também por… Os escritores, né? Os escritores que ajudaram o meu povo. Chamava-se… Oheokoti …. Significa a invocação dos... Dos espíritos mortos. E essa festa aí... Assim... Da forma do passado não faz mais. Mas adaptou e faz hoje? Hoje faz, por exemplo. Hoje faz… De forma da igreja, né? A igreja... Mudou essas práticas para… Cultos evangélicos. (Eliwelton, 2024)

Era uma festa importante, na qual os alimentos também tinham um papel fundamental. No entanto, ele lamentou que essas práticas tradicionais foram substituídas por cultos evangélicos, adaptados ao contexto contemporâneo.

A narrativa de Eliwelton trouxe à tona os impactos transformadores da invasão dos não indígenas, marcada pela violência cultural e linguística. Ele recordou como o Povo Terena foi forçado a abandonar sua língua materna e a adotar práticas impostas pela catequização e pela colonização. Essa história de imposição e apagamento cultural é uma ferida aberta, mas também um lembrete da resiliência de seu povo:

> Olha... Os rituais... Tinha um ritual… No passado. Igual falei pra você... Hoje… não se faz hoje. Mudou... Hoje mudou bastante coisa. De forma... Digamos assim... Oci… Ocidentalizada hoje em dia. Tem muitas... É… Agradecimento... Religioso, né? Hoje já mais… Ocidental. Mas antigamente... Tinha, né? [...] Não faz mais hoje. Ficou no passado. Essas… Essas práticas do passado... De hoje. (Eliwelton, 2024)

A ação do Ocidente, ao longo dos processos de colonização e de dominação cultural e econômica, tem promovido a imposição de um modelo de desenvolvimento que, segundo Milton Santos, representa uma forma de "pensamento único". Esse modelo não leva em consideração a diversidade de saberes, de cosmovisões e de formas de organização que os povos indígenas, como os Terena, desenvolveram ao longo de milênios. A imposição de práticas ocidentais, como a catequização forçada, a proibição de línguas maternas e a marginalização das tradições espirituais, reflete um movimento de homogeneização cultural, uma tentativa de apagar a diversidade que poderia existir em um mundo onde a globalização fosse mais inclusiva.

> Este mundo globalizado, visto como fábula, erige como verdade um certo número de fantasias, cuja repetição, entretanto, acaba por se tornar uma base aparentemente sólida de sua interpretação. A máquina ideológica que sustenta as ações preponderantes da atualidade é feita de peças que se alimentam mutuamente e põem em movimento os elementos essenciais à continuidade do sistema. (Santos, 2006, p. 9)

O processo de colonização e a tentativa de destruir as tradições indígenas não ocorreram de forma isolada, mas como parte de um movimento maior de imposição das normas ocidentais, influenciado pela lógica do mercado e pela expansão do sistema capitalista.

> Mas antigamente... Tinha, né? Eu tenho conhecimento... Dos rituais. Que era fazer… fazer... Esses alimentos... numa festa sagrada mesmo. Onde tinha... Eu estava vendo lá... Em Cuiabá… Aquela máscara... Do povo de lá. Antigamente meu povo também… fazia ritual... Para... Eles invocavam espíritos, né? Dos mortos... Para também participar da... Da festa. Não faz mais hoje. Ficou no passado. Essas… Essas práticas do passado... De hoje. (Eliwelton, 2024)

A imposição dessas mudanças culturais não é apenas uma consequência de um simples processo de "civilização", mas de um processo complexo que está atrelado à lógica da globalização e ao avanço do sistema capitalista. A invasão das terras indígenas, o desrespeito aos limites territoriais e a destruição dos saberes ancestrais não são apenas episódios pontuais, mas parte de uma dinâmica global que visa subordinar a diversidade cultural em favor de um único modelo de vida, uniformizado e globalizado, que exclui, marginaliza e desconsidera as comunidades indígenas.

Eliwelton continua contando sobre o passado, que ele teve conhecimento pelos livros de historiadores e por narrativas de sua sogra, sobre a violência histórica e a diáspora que forçou o Povo Terena a deixarem suas terras no Paraguai. Ele trouxe à tona relatos marcados pela dor e resiliência, compartilhado por sua sogra e pelos registros de historiadores. Eliwelton descreveu com detalhes o impacto da colonização, enfatizando como os Terena foram expulsos de suas terras e espalhados em pequenos fragmentos territoriais, uma memória viva entre os anciãos:

> E aí... Meu povo foi expulso... Não pelos brasileiros… pelos portugueses... Mas... Foi pelos espanhóis… Paraguaios... Porque a colonização Vem de lá... Pra cá… Do Paraguai... De lá pra cá… Por isso que meu povo... Veio para o Brasil... Correndo… Nós vivíamos na beira do Paraguai... Dos aldeamentos... Havia enormes... Muitos mesmo... Ela fala que… Assim... Ela lembra... Que os avós contando… Ela lembra assim... Que... Os paraguaios… Espanhóis... Paraguaios... Espanhóis… na nossa língua... Se fala assim... Kaxiono...[...] que significa Paraguai... Na nossa língua [...]. (Eliwelton, 2024)

Os relatos, marcados pela violência extrema, descreveram como os invasores usavam espadas para massacrar crianças, mulheres e homens. Somente aqueles que conseguiam escapar refugiavam-se nas montanhas ou nas florestas, dispersando-se em regiões que hoje compõem o Mato Grosso do Sul. Esse trauma coletivo persiste na memória dos descendentes, influenciando práticas cotidianas e formas de educar as crianças:

> Os pais falavam pros filhos: 'Não fica saindo de noite, ou sozinho. Anda em grupo. Porque senão o paraguaio vai pegar você'. Era uma forma de dar medo... Uma pedagogia, né? Mas são esses traumas, né? (Eliwelton, 2024).

A narrativa de Eliwelton revelou como a pedagogia do medo, embora baseada em um contexto traumático, foi utilizada como uma estratégia de proteção e reforço dos laços comunitários. Essa memória viva e dolorosa, transmitida de geração em geração, reflete o impacto duradouro das violências coloniais.

A ação colonizadora, especialmente nos territórios indígenas, é parte de um "pensamento único", que impõe um modelo de desenvolvimento ocidental que nega a diversidade cultural e os saberes locais. Essa lógica, alinhada à expansão capitalista, marginaliza tradições, línguas e práticas espirituais, promovendo a homogeneização cultural em prol do mercado global (Santos, 1996).

Eliwelton também destacou como, apesar dessas adversidades, os Terena adaptaram suas tradições. Ele explicou que, embora muitos rituais tenham se transformado ou desaparecido, eventos como a Semana Intercultural emergiram como formas contemporâneas de resistência e celebração cultural.

> [...] Hoje nós fazemos uma forma também de resistência, né? Competições como Arco e flecha, Cabo de Guerra, mas também tem mais hoje alguns outros jogos, jogos ocidentais, né? Por exemplo, futebol, entendeu? São jogos. Então são essas misturas. Mas são a forma também de reforçar essas práticas culturais, de estimular os jovens, apesar que teve bastante mudança. Nós utilizamos bastante esse evento trazendo-os, né? Colocando esses jogos intercalados para fortalecer a nossa cultura, para as práticas culturais [...] (Eliwelton, 2024)

Essa disputa saudável, antes representada por clãs como *Xumono* e *Sukirikiono*, transformou-se, mas mantém vivo o espírito de união e celebração entre os Terena. Esses elementos, misturando tradições e influências modernas, demonstram a resiliência de um povo que, mesmo diante da imposição de um sistema opressor, continua a preservar e adaptar seus saberes.

A conversa seguiu para um aspecto fascinante da organização social e cultural, onde Eliwelton introduziu o papel da T*akãra*, a casa dos homens, e as disputas saudáveis realizadas entre os grupos. Ele destacou como essas práticas são formas de educar as crianças, integrando-as desde cedo na dinâmica comunitária:

> Eu também sou Tapirapé, né? Eles fazem também, essas disputas, saudáveis. de grupo. um faz na Takãra casa dos homens. A sua parte, você faz sua parte. Depois vai lá ah esse aqui ficou mais bonito, isso e aquilo, mas, enfim, são todas formas de ensinar as crianças, estimular também essas práticas. (Eliwelton, 2024)

Essas disputas, segundo ele, vão além da competição, servindo como um espaço de aprendizado e fortalecimento de laços culturais. Ele também mencionou como no passado os

clãs tinham características distintas e regras rígidas sobre casamentos, que não podiam ocorrer entre clãs diferentes. Essa dinâmica, entretanto, mudou:

> Dizem que um, o meu povo é assim, um é bem bravo, o outro já é mais tranquilo. E o mais bravo, ele sempre vai sobrepor o outro, querendo fazer graças, para o outro ficar bravo. Só que o outro não pode ficar bravo, ele tem que ficar na forma dele, porque não se podia casar um casamento desse com o outro com esse. Hoje não, hoje já estão todos misturados, né? Os dois clãs. No passado não podia se casar, mas hoje não, hoje já mudou bastante [...]. (Eliwelton, 2024)

Eliwelton refletiu sobre a transformação em sua própria postura com o passar do tempo, desde a juventude até a maturidade. Quando questiono sobre sua afiliação a um dos clãs, ele

> Lá quando eu era bem jovem eu era mais bravo. Hoje não, hoje sou mais tranquilo. Lá, quando eu era jovem, a gente era o mais bravo. Hoje a gente… vai ficando mais com idade vai ficando mais [...]. (Eliwelton, 2024)

respondeu com bom humor:

A conversa também abordou a liderança comunitária e suas transformações ao longo do tempo. Eliwelton explicou que, antigamente, os cargos de cacique eram hereditários, mas isso

> Antigamente era hereditária. Família de cacique, só a família [...] hoje depende muito da sua desenvoltura [...] O cara tem que ter interesse na história, principalmente, do povo. Conhecer a cultura, a história. Tá envolvido politicamente. Tá sempre disposto. (Eliwelton, 2024)

mudou com a migração para o Mato Grosso. Hoje, a liderança depende da dedicação, conhecimento cultural, histórico e envolvimento político:

Esse processo começa cedo, com os jovens sendo integrados às atividades comunitárias a partir dos 12 anos. Desde pequenos, eles participam das tarefas e começam a ser observados pelos mais velhos, como uma forma de avaliar suas habilidades e preparar futuros líderes:

> Na comunidade, né? Nem que leva um tererezinho lá no trabalho, já está valendo [...] eu mesmo, quando comecei, eu levava água [...] os mais velhos não vão colocar você pra fazer uma coisa que você não vai conseguir fazer. Eles já têm esse olhar, né? [...], mas é uma forma de colocar ele no contexto da comunidade. (Eliwelton, 2024)

Essa inserção não apenas garante o funcionamento da comunidade, mas também promove o senso de pertencimento e responsabilidade desde cedo. Essa prática remete à noção de uma formação gradual e contextualizada, na qual cada integrante da comunidade é inserido em um processo de aprendizado compatível com sua maturidade física, cognitiva e emocional.

Além disso, essa abordagem reflete uma ética de cuidado, como discutido por Paulo Freire em suas obras sobre educação humanizadora. Ao respeitar os limites do aprendiz, os

mais velhos exercem uma liderança dialógica, que acolhe a singularidade de cada jovem e fomenta sua autoconfiança ao longo do tempo. Essa prática não visa apenas a execução das tarefas, mas também a construção de sujeitos conscientes de seu papel social e preparados para assumir responsabilidades maiores no futuro.

Ao cuidar para que as tarefas sejam proporcionais às capacidades do jovem, os mais velhos garantem não apenas o aprendizado individual, mas também a preservação dos valores culturais e das práticas tradicionais, fundamentais para a continuidade do grupo.

## Wamen Negarotê: Língua, cultura e crença - os desafios da preservação entre os Negarotê

Conheci Wamen no mês de junho do ano de 2024, durante uma disciplina do programa de pós-graduação em contexto intercultural indígena PPGECII. Desde o primeiro momento, sua presença me tocou profundamente. Ela não era apenas uma professora, mas uma mulher indígena cujos discursos reverberavam com uma força silenciosa e ao mesmo tempo visceral.

Foi essa postura de ativista e de mulher que se posiciona diante do mundo com coragem e conhecimento que me levou a convidá-la a fazer parte desta pesquisa. Ao analisar suas ações e os ecos de suas falas, percebi que sua contribuição seria não apenas relevante, mas essencial para a profundidade e riqueza que eu almejava para este estudo.

O saber de Wamen, nutrido por suas vivências e sua luta, trouxe uma nova perspectiva à minha pesquisa, revelando uma beleza que transcende a palavra e se faz presente no gesto de quem carrega a terra e a tradição de seu povo.

Ao sentar-me com Wamen, da etnia Negarotê, senti imediatamente o peso de estar diante de uma voz ancestral, carregada de histórias que não apenas explicam, mas sustentam a cosmovisão de seu povo. Sua fala, entrecortada pelo ritmo natural de quem respira e pensa com a terra, parecia carregar o eco de gerações que viveram em equilíbrio com o ambiente.

Ao ouvir Wamen, o que se revela não é apenas a preocupação com a preservação cultural, mas um panorama da transformação de relações de gerações dentro do povo Negarotê. Ele aponta para uma mudança estrutural que afeta a proximidade entre crianças e os mais velhos, algo que historicamente sustentou a transmissão de saberes e tradições. Na concepção de Ubiratan D'Ambrosio (2002), os saberes são construídos dentro de um contexto social e histórico, sendo transmitidos por meio das interações culturais. Segundo ele:

> Indivíduos e povos têm, ao longo de suas existências e ao longo da história, criado e desenvolvido instrumentos de reflexão, de observação, instrumentos materiais e intelectuais [que chamo ticas] para explicar, entender, conhecer,

> aprender para saber e fazer [que chamo matema] como resposta a necessidades de sobrevivência e de transcendência em ambientes naturais, sociais e culturais" (D'Ambrosio, 2002, p. 60).

[...] os mais velhos estão indo embora, eu acredito eu vejo assim, mas só eu e ela, tem mais nos povos, mas que tem mais proximidade com os mais idosos, porque eu acho que por nossa criação ter crescido com vó, eu cresci com vó, porque a maior importância é que a gente cresce no seio familiar, principalmente com a avó, você aprende, conhece, escuta as histórias, e você valoriza mais essa situação. (Wamen, 2024)

"Eu cresci com vó," Wamen enfatiza, e essa frase carrega uma camada profunda de significado. A avó não é apenas uma figura familiar; ela é o eixo em torno do qual gravitam histórias, valores e ensinamentos que configuram a identidade coletiva. Sua fala sobre o "seio familiar" como o espaço essencial de aprendizado e respeito reforça a ideia de que, para os Negarotê, a educação não começa na escola, mas na convivência próxima e constante com os

Hoje em dia, as crianças não estão mais, porque antigamente casava e vivia tudo na mesma casa, hoje em dia cada pessoa tem sua casa ali, às vezes não vai, e são várias aldeias, porque antes era uma aldeia só né. agora a gente tem várias aldeias, então eu acho que a gente interpreta nessa parte, porque não tem como deixar as crianças, eles deixam as crianças com os avós para sair, quando é pequeno, mas quando fica naquela fase de aprender mesmo, acaba que fica em casa sozinho na aldeia. e aí não tem muito proximidade. daí na escola, que deveria ter a proximidade da questão da língua materna, então os professores não indígenas, eu não sou contra os professores não indígena, a questão é os materiais. e qual é a primeira língua a ser alfabetizado? é língua portuguesa, desde a educação infantil, até ensino médio. (Wamen, 2024)

mais velhos.

Essa ruptura na convivência entre gerações, impulsionada pela fragmentação em várias aldeias e a adoção de modelos urbanos de vida, é um reflexo direto da racionalidade colonial que se impôs sobre as comunidades indígenas. Como observou Boaventura de Sousa Santos (2007), a modernidade foi construída sobre uma epistemologia que subalterniza os saberes locais em favor de modelos hegemônicos. Para Wamen, essa ruptura é visível tanto no afastamento físico quanto na imposição de calendários e currículos escolares que não dialogam com a realidade indígena, segundo Boaventura de Sousa Santos:

> Sendo certo que a validade universal da verdade científica é, reconhecidamente, sempre muito relativa, dado o facto de poder ser estabelecida apenas em relação a certos tipos de objectos em determinadas circunstâncias e segundo determinados métodos, como é que ela se relaciona com outras verdades possíveis que podem inclusivamente reclamar um estatuto superior, mas não podem ser estabelecidas de acordo com o método científico, como é o caso da razão como verdade filosófica e da fé como verdade religiosa? Estas tensões entre a ciência, a filosofia e a teologia têm

> sido sempre altamente visíveis, mas como defendo, todas elas têm lugar deste lado da linha. (Santos, 2007, p. 5)

Wamen denuncia, ainda, o papel da escola como um espaço de alienação, onde a língua portuguesa e os materiais baseados em uma visão colonial substituem a língua materna e os saberes ancestrais.

> [...] então com isso, está incluindo a tecnologia né, aí os meninos começam a prática dos jogos, eles começam a jogar, estão nas redes sociais, a gente vê aquela coisa diferente, é lógico, naquela fase de adolescência, principalmente é a fase mais de descoberta, de rebeldia que todo mundo a gente passa e acha tudo lindo, perfeito pra gente. e os pais às vezes não tão todo momento, porque tem que trabalhar pra sobreviver. ou tão na roça ou na pescaria ou na caça. e hoje em dia eu vejo também, talvez eu possa tá errada, mas é meu ponto de vista que eu observo no dia a dia. aqueles pais... hoje em dia não pode faltar aula, que vai perder o conteúdo, aí tem a questão do bolsa família, então as crianças estão tendo o que? frequentar a escola e ficar na aldeia enquanto os pais estão indo pro mato estão indo pra roça então vai se afastando cada vez mais da frequência de ir à roça. (Wamen, 2024)

A introdução da tecnologia, mencionada como uma das responsáveis pelo distanciamento cultural, surge como mais um mecanismo de sedução que desvia os jovens de sua herança cultural. Essa crítica dialoga com autores como Paulo Freire, que alertava sobre a educação bancária, na qual o conhecimento é imposto de cima para baixo, desconsiderando o contexto e as necessidades dos aprendizes.

Segundo, Freire (2018):

> Há uma quase enfermidade da narração. A tônica da educação é preponderantemente esta – narrar, sempre narrar. Falar da realidade como algo parado, estático, compartimentado e bem-comportado, quando não falar ou dissertar sobre algo completamente alheio à experiência existencial dos educandos vem sendo, realmente, a suprema inquietação desta educação. A sua irrefreada ânsia. Nela, o educador aparece como seu indiscutível agente, como o seu real sujeito, cuja tarefa indeclinável é "encher" os educandos dos conteúdos de sua narração. (Freire, 2018. p. 79)

> Pelo município, lá na escola funciona estado e município né. a escola a mantenedora dela é o município. tem o PPP, mas a gente não vai autorizar, porque eles passaram agora pra gente. tem, mas o PPP é da forma, da visão colonial, baseada na legislação, mas não está baseada, na questão do respeito ao calendário dos indígenas, não tem calendário específico, a gente segue o calendário urbano, feriado, não é feriado, antes tinha feriado, que a gente poderia trabalhar em outras coisas, a gente poderia adiantar, porque você sabe que acaba acontecendo um imprevisto um luto, umas coisas assim. parava e depois fazia reposição, hoje em dia tem que seguir o horário. eu vejo assim que é porque os professores não são indígenas. (Wamen, 2024)

Ao abordar a relação entre a língua materna e a língua portuguesa, Wamen compartilhou uma reflexão que toca não apenas nas questões linguísticas, mas também nos saberes e valores transmitidos de geração em geração.

> Porque, assim, eu acredito que… Eu acredito e vejo né algumas situações. se uma criança desde… como os Negarotê são falantes da língua materna, os saberes estão sendo transmitidos por meio de que? da língua materna. Agora, se o povo fosse falante da língua portuguesa, as transmissões seriam na língua portuguesa, aí eu acreditaria, né? Então, eu vejo assim. Eu não estou dizendo que o outro povo que fala a língua portuguesa... Eles não tenham as suas, os saberes… eles têm, mas... que nem foi falado, eles não foram obrigados a deixar a língua. No nosso caso, não. Está tendo avanço, né? Não vou falar que talvez o mundo pode dizer que eu estou falando isso, mas eu vejo que é um risco, porque... Eu vejo, por exemplo, do… na minha casa mesmo. eu tenho duas crianças que se importa com a língua, o resto não quer, por quê? eu não vou ficar mentindo. Que o meu filho fala, que o meu filho acredita. E, às vezes, ele chega a falar que não acredita nisso. mas aí eu tenho que me sentar e conversar, você tem que acreditar porque é a nossa cultura, você tem que obedecer ao que é que os mais velhos falam. não, mas isso é conversa, não acontece não. Então, começou a ter, assim, manifestações de questões culturais. que acontece alguma coisa de ver espírito, aí, eles começaram a acreditar. aí eu digo, não te falei? você estava duvidando da situação. Você está inserido na comunidade que acredita. Quem crê, né? vê essas coisas. Por que que eu falava? [...] (Wamen, 2024)

Para ela, a língua materna não é apenas uma forma de comunicação, mas o veículo essencial para a transmissão dos saberes tradicionais. Os saberes estão sendo transmitidos por meio da língua materna, destacou, evidenciando que a cultura e a espiritualidade de seu povo estão intrinsecamente ligadas à língua que fala. Quando ela menciona que, se o povo fosse falante da língua portuguesa, a transmissão de saberes seria feita nessa língua, Wamen sugere que a língua carrega consigo um conjunto de valores, um modo de entender e viver o mundo, que se perde ou se transforma quando a comunicação é feita em outro idioma.

Ela ainda observa também, com preocupação, como as gerações mais jovens estão se afastando da língua e dos saberes indígenas. Como exemplo, ele cita sua própria família, onde duas de suas crianças se importam com a língua materna, enquanto outro não demonstra o

mesmo interesse. Wamen expressa essa preocupação com a modernidade, que muitas vezes é vista como um risco para a preservação da identidade cultural. “Eu vejo que é um risco,” disse ela, referindo-se ao avanço da língua portuguesa e à transformação das práticas culturais com o tempo. A mudança, segundo ela, é visível também nas próprias crenças das crianças, que, em certos momentos, começam a questionar ou duvidar das tradições que antes eram parte integrante de seu cotidiano.

Para ilustrar como a língua materna influencia a vivência de sua cultura, Wamen compartilhou uma experiência pessoal que envolve o humor, algo aparentemente simples, mas que revela a complexidade da relação entre línguas. Ao contar histórias e piadas na língua materna, a diversão é palpável, mas quando a mesma história é traduzida para o português, perde seu sentido e graça. A língua materna tem o poder de expressar nuances e sutilezas que se perdem na tradução, e isso se reflete na forma como as pessoas se conectam e vivem as situações cotidianas.

> Tem uma fala do... Não sei, quem escreveu… na dissertação dele: A gente é feliz quando estamos conversando com a nossa língua materna. E acabei que... É a fala dele, né? E acabei que fiquei refletindo, realmente, quantas vezes a gente está falando na língua materna, a gente ri, acha graça, mas quando você transcreve para a língua portuguesa, ela não tem graça. Porque eu tenho... O meu esposo, ele é de outro povo, ele não fala na minha língua materna. Então, às vezes, estou numa roda de conversa com a comunidade, termina aquela conversa e tem o assunto que a gente estava conversando e a gente começa a dar risada e rir. Aí ele fala, o que é que vocês estão falando? Não, aconteceu assim, assim e eles estão rindo. Mas eu transcrevendo para a língua portuguesa, fica sem graça. Então, a fala dele foi tipo... Comecei a, assim, pensar, né? Verdade, não tinha... Assim, eu senti isso. Sempre eu falava com o meu esposo. Vou falar com você, eu língua portuguesa. Mas Não vai ter graça. O que é engraçado é na língua materna, a tradução, eu não encontro a tradução para português. Encontro, mas ele é mais... Parece mais formal, mais sério. E aí, você fica falando… Né Adriana, você já percebeu que quando você está falando na língua, você cai na risada. Mas vai pra português acaba que não tem graça. (Wamen, 2024)

Essa reflexão sobre a perda de sentido na tradução entre línguas vai além do humor; ela envolve também uma reflexão sobre a própria identidade cultural, pois, como Wamen explicou, as crianças que se distanciam da língua materna começam a perder o contato com os saberes e práticas que a acompanham. O exemplo do uso da língua portuguesa na escola, onde os alunos se tornam mais sérios e perdem a espontaneidade das conversas em sua língua, reforça essa ideia de que a língua é, de fato, um reflexo do ser e do modo de viver.

Wamen também trouxe à tona a questão da moral e dos valores, mencionando como a sociedade moderna e a língua portuguesa podem influenciar as práticas de comportamento, como o uso de palavrões e a maneira de chamar a atenção. Para os Negarotê, xingar não faz

parte da cultura. O que é visto como uma forma de orientação ou repreensão na língua

> Quando eu falo assim, no meu ponto de vista. Nós, indígenas, não xingamos. Não xingamos, não usamos palavrões. Eu sempre levo esse momento para os meus alunos. Quando eles chegam, eles falam assim. Ah, minha mãe me xingou ontem. Daí eu pergunto. o que ela te falou. pra eu estudar, porque eu sou preguiçosa, não estou estudando, que eu não ajudo limpar casa, porque eu não queria cuidar do meu irmão, fugi não sei pra onde, fui jogar bola e deixei. No seu ponto de vista isso é xingar? no português é chamar atenção, conversar, aconselhar. Ai eu sempre levo pra eles na brincadeira ó, xingar é usar essas palavras aqui, olha. Aí eles... cai na risada. Vocês falam isso? Mas o que está acontecendo? Os alunos começam a xingar realmente na escola. Usando o termo em português. Então quantas vezes eu tenho que chamar atenção. Que isso é feio. Que nossa cultura não é de xingar. A forma que nossa comunidade aprendeu a conhecer a língua portuguesa para eles, essa maneira de chamar a atenção é xingar. Você pode falar aí fulano me xingou, mas ele chamou a atenção. (Wamen, 2024)

portuguesa, na visão deles, não pode ser classificado como um xingamento. O significado das palavras e gestos pode mudar conforme o contexto cultural e linguístico.

Com isso, a reflexão de Wamen vai além da questão linguística e adentra o campo da transformação social e cultural que ocorre quando há a imposição de uma língua e de um modelo de vida que não são os tradicionais de um povo. Ela alerta para os riscos de se perderem os saberes e valores indígenas quando a língua materna é deixada de lado em favor de uma língua colonizadora, como a língua portuguesa. Ao mesmo tempo, ela nos lembra da importância de se valorizar as línguas e culturas que nos definem, para que não se percam nas traduções que, muitas vezes, não capturam a essência do que queremos comunicar.

Ao refletir sobre a influência externa nos saberes tradicionais da comunidade, Wamen destaca a questão do avanço das tecnologias e práticas modernas, como a utilização de equipamentos mais sofisticados para o trabalho agrícola, substituindo práticas antigas. Ela observa, no entanto, que o desafio está em saber utilizar essas ferramentas de maneira consciente e equilibrada.

Um exemplo disso se dá durante apresentações culturais, quando jovens se isolam ao ouvir músicas de fora, como forró, em vez de se engajarem nas festividades tradicionais da comunidade. Wamen expõe que a influência externa muitas vezes leva a comunidade a valorizar o que vem de fora, como objetos de decoração e produtos que são consumidos por desejo de pertencimento a padrões externos, enquanto as riquezas culturais locais, como as matérias-primas usadas para a confecção de roupas e adornos tradicionais, são subvalorizadas.

> É questão de avanço, né? Hoje em dia ninguém quase quer derrubar uma roça com uma pedra né. então já é uma tecnologia avançada, uma técnica boa. é questão acho que é músicas, né? que acaba… começa pela tecnologia. mas o que sempre falo. Não é proibido usar, tem que saber usar a tecnologia. Saber usar o celular para filmar. O que eu chamo muita atenção as vezes? Quando a gente está fazendo a apresentação cultural. Tem uma criança um adolescente com celular e com fone de ouvido tocando forró boys no ouvido. Está tendo uma festa tradicional ali, ó. Tocando a noite inteira. tut tut tut então assim, não está influenciando? Ao invés de estar participando, da festa tradicional cultural, ele tá ali, mas ele não participa. ele acaba ficando com a música ali tocando ali do lado. Eles acabam valorizando as coisas mais de fora do que de dentro. Por exemplo, objetos. (Wamen, 2024)

Ela também relata como a escassez de recursos naturais em seu território dificulta a produção de artesanato para todos, já que as áreas de caça e coleta foram invadidas, limitando a obtenção de materiais como buriti e tucum. Quando busca esses materiais em fazendas vizinhas, muitas vezes enfrenta a resistência de proprietários de terras que não reconhecem o direito da comunidade sobre esses espaços.

> [...] o povo, por exemplo, usa muito recurso natural. começa desde o manejo da roça. até pra pegar matéria prima para confecção. Dentro do nosso território da terra demarcada mesmo. tem um pé de buriti. que a gente usa muito o broto dela pra fazer saia. cada um vai atrás. usamos muito seda de tucum também, o coco pra fazer os colares. e o que eu tava dizendo a gente as vezes ... pedir pros vizinhos. como na escola fala, onde era o local de tudo isso que tinha, era a território tradicional, onde foi tomada. foi invadido. então é um local de caça de campo que estão os Negarotê. então é muito difícil, assim, se juntar hoje em dia a população, está em torno de 200 Negarotê, resolver fazer um artesanato um enfeite para todos? o que tem de matéria prima ali dentro não dá, não é suficiente para todos. Só para fazer da escola, como a gente faz? Geralmente eu faço com eles. são várias aldeias. mas ali da central. pra uma apresentação cultural, pra enviar pra uma apresentação pra fora. a gente organiza e buscamos o material nas fazendas, como a gente tem conhecidos nas fazendas, pra adentrar dentro do local que é particular, que antes era o nosso, dos nossos ancestrais, e a gente tem que ir aos sítios pedindo para a gente entrar. mas até quando? O que tem no território, nós foi buscar, mas não foi suficiente [...] (Wamen, 2024)

Wamen compartilha ainda o impacto da influência cultural externa nos hábitos dos jovens, ilustrando com um exemplo de seu irmão, que prefere vestir roupas de estilo country, ignorando a tradicional vestimenta indígena. Ela reconhece que, apesar das dificuldades, precisa ceder em alguns momentos para garantir que a apresentação cultural seja bem-feita, oferecendo material para os filhos dos outros quando necessário, evidenciando os conflitos entre manter as tradições e ceder à pressão da sociedade em torno.

> [...] São 50 alunos para fazer o enfeite deles. E mais dos pais. Muitas vezes, alguns ficam sem. O que nós fazemos, o que nós acabamos fazendo. Prioriza quem vai fazer a apresentação. Ou, às vezes, um não quer fazer, que nem eu tenho o kit completo para as minhas crianças. mas meu irmão não gosta de usar. não quer. então já fica na questão da criação.... universidade. então eu já vejo isso. ele não quis enfeitar, ele se pinta coloca lá, mas não quer tirar foto. mas se for para colocar roupa de country ele coloca. pra você ver a influência que vem de fora. isso não é questão de falar para ele. Falar, fala, até me chama de chata. E aí, o que eu tenho que fazer? Tenho que emprestar porque ele tá sem. pra apresentação ficar bonitinha. (Wamen, 2024)

Ao abordar a educação, Wamen explica como muitos jovens não sabem mais sobre suas origens culturais, como a história da adaga, dos alimentos e dos costumes tradicionais, o que reflete o distanciamento das práticas culturais ancestrais. Ela relata que, quando os alunos são desafiados a apresentar seus conhecimentos em sua língua materna, há resistência por parte de alguns, que preferem usar o português devido ao medo de cometer erros ou serem ridicularizados. Esse fenômeno, segundo Wamen, também está ligado ao casamento entre etnias, onde a transmissão de duas línguas pode resultar na predominância de apenas uma, dependendo das escolhas do casal.

> Por exemplo, que nem eu estou falando aqui a questão do vô e vó. Tem um aluno, agora está com 6 anos, 7 anos, ele canta música tradicional enquanto os outros não cantam. E quando tem a apresentação da escola, quem é convidado? Ele. E você acha que a comunidade... Os outros pais não acham ruim? tem aquela coletiva interna. Foi escolhido o filho de fulano, foi escolhido o aluno de fulano. sobra até pros professores. [...] Nossa cultura não está perdida, mas as crianças têm vergonha. Eu não sei muitas coisas. Mas o pouco que eu sei é o que foi transmitido pela minha avó, antepassado. E aqueles que têm mais proximidade ... na sala de aula aquele dia eu falei várias vezes. quando eu perguntava pros alunos quantos sabiam sobre a origem de alguma coisa. de pessoas, A origem de Adaga, que são as principais. origem do povo, origem do alimento, origem da água, de vestimentas, de artesanato. Perguntava da minha sala, de fundamental, tem 20, e o ensino médio tem 13. No ensino médio, levantavam 3 pessoas a mão. Fundamental, em torno de 4. E o resto, não lembro. E agora vem aquele questionador né, por que que vocês não entendem? ah porque eu não entendo. ela fala uma linguagem muito difícil. aí eu falo, mas porque você não fala? ah eu não sei. e eu tenho um aluno que falou bem assim; eu não falo a língua materna, mas eles falam ainda, mas ele fala muito mais em português. E os pais dele é Negarotê, todos eles são Negarotê, os pais dele. Aí eu pergunto, por que você não fala a língua? Porque a apresentação do trabalho, era para apresentar na língua materna. Porque achei uma estratégia para eles falarem. não quis. não vou apresentar na língua materna. Por quê? Porque eu não sei. Mas porque quando eu vejo você falando com as outras pessoas? eu não vou falar porque eu falo errado e vão tirar sarro de mim. E eu não gosto de falar a língua. já começa por ali. e o casamento interétnico, de um povo e outro povo, acaba influenciando também porque [...] São duas línguas. Só que, na verdade, quando os pais falam as duas línguas, eles aprendem. Mas quando o próprio esposo ou esposa optarem por falar só uma língua, ele vai falar só uma língua. quando é as duas, ele vai falar as duas línguas. (Wamen, 2024)

Wamen compartilha sobre a prática tradicional de construção da roça no povo Negarotê, destacando que a roça de seu avô já está pronta, aguardando o momento certo para o uso do fogo. Ela explica que, após a estação das chuvas, é possível observar os sinais do tempo para determinar o período adequado para roçar e derrubar a vegetação. O processo de preparação da terra, segundo ela, envolve a ajuda de familiares, como seus irmãos e esposo, que, mesmo com o avanço da idade, continuam a auxiliar no trabalho. Wamen menciona que, por volta de maio, a roça já estava pronta, e o próximo passo seria tacar fogo. Uma das práticas importantes para evitar que o fogo se espalhasse é a criação de aceiros, uma espécie de limpeza ao redor da área para controlar a propagação do fogo.

> Eu não lembro a data exatamente. Mas a roça dele já tá pronta. tá só esperando a época pra tacar fogo. Então, assim que finalizou a chuva, ele já sabe, ele já observa pelo tempo. E aí, ele já começou a roçar. Já fez a derrubada. A derrubada, meus irmãos, meu esposo, que ajudaram ele e mais umas pessoas. Porque ele já estava pegando a idade, ele pegou e falou assim, não aguento mais trabalhar. Se vocês puderem me ajudar, nós ficaremos ajudando. Nós estamos no mês de julho, né? Provavelmente é agosto. Agosto. Então, eu acredito que foi em maio que já está pronto. Nesse período. E aí, se eu não me engano, desse mês até mês que vem ele já vai tacar fogo. E o que ele faz? Eu estou falando da prática, meu vô. Ele faz aquela limpeza em volta para o fogo não expandir pro lado. ele faz um aceiro. Você faz assim, faz tipo uma limpeza. Tamanho da calçada ali fora. Tamanho da calçada para o fogo não alastrar para o mato. A prática dele sempre foi isso. (Wamen, 2024)

No entanto, Wamen também fala sobre as mudanças no clima, que têm afetado o cultivo. O solo já não é tão fértil como antes, o que prejudica o crescimento saudável das plantas, como mandioca, abacaxi, feijão e cana. Ela menciona a dificuldade de cultivar banana, que não cresce no tamanho esperado, e reconhece que a aplicação de adubos poderia ajudar, mas seu avô prefere a técnica tradicional indígena, sem o uso de insumos modernos. Ela lamenta como as plantas, especialmente as folhas, têm ficado murchas devido ao calor excessivo, uma mudança que também é visível na cidade, onde as plantas sofrem o mesmo impacto.

> Ele deve estar fazendo agora, né? Para ele tacar fogo. Ele termina e aí, acredito que nesse mês ou mês que vem ele já vai tacar fogo, ele já vai plantar. Só que o que ele fala que está acontecendo? Ficou mudando do clima, às vezes as plantas estão murchando, não tá dando mais. Aqueles alimentos bem graúdos. O que é principal que eles plantam, né? Hoje em dia, né? Quando eu era criança, plantávamos tudo. Tudo que tinha na roça. Hoje em dia, como a gente está mais num campo, aí faz uma roça, o solo não é tão fértil. Porque no mato, o solo é mais fértil. Então, é lógico que os alimentos vão dar mais raízes, mais graúdos. Mas como nós, não. Lá nós plantamos mais mandioca, abacaxi, feijão fava, cana a gente tenta plantar, só que ele não aguenta por não ter muito rio perto né. O tempo já está mudando, então não acaba que está afetando isso. Banana, não cresce no tamanho que tem que ser. É óbvio que se implementasse adubo, né? Cresceria, né? Mas o meu avô trabalha com tradicional, aquela técnica, tecnologia indígena mesmo. Então acaba que não dá aquela sustentação por causa do ambiente. O meu avô fala assim, agora está muito quente. Não dá, vai morrer nossas plantas. Você chega a ver, da época que eu acompanhava os meus avós na roça. chegou à tarde, as folhas estão tudo murchinhas. Antes não, sempre estava aquelas folhas alegres que você via. Agora parece que estão direto perto do fogo. Fica aquelas folhas murchinhas. (Wamen, 2024)

Wamen também fala sobre a busca contínua por solo fértil, já que as famílias precisam se afastar cada vez mais do centro da aldeia para encontrar terrenos adequados para o cultivo. A roça continua sendo a principal fonte de sustento para a comunidade, com produtos como banana, abacaxi, batata e mandioca sendo usados para troca ou venda. Contudo, ela observa que, apesar do valor intrínseco desses alimentos, a produção local enfrenta dificuldades para

ser reconhecida e valorizada pela cidade. A comunidade indígena luta contra a desvalorização do seu trabalho, com preços pagos por sua produção sendo muito abaixo do valor justo, refletindo uma percepção de que o trabalho dos indígenas vale menos do que o dos não indígenas.

> Daí o que faz, eles fazem… Todas as famílias, né? Cada família tem sua roça. Cada vez estão adentrando mais para o mato, para tentar encontrar o solo fértil para tá fazendo a roça, pra tá plantando, os alimentos tradicionais. Quando, como eu falei, acaba que o fogo alastra também não consegue dar conta. e aí que vai acontecer? No lugar que está pegando fogo na mata e estragando, aí vem aquelas, eles falam praga… praga e estão adentrando mais pro mato. Tem gente que está morando lá no meio do mato com o objetivo de achar o lugar fértil para estar plantando. Porque o meio de sobrevivência deles é a roça. É a roça. Os alimentos tradicionais. Então, através da roça que eles retiram banana, abacaxi, batata, mandioca, eles acabam fazendo troca de alimentos, vendas nos vizinhos, né? De sítios, na cidade. Então, assim, aos poucos vão se organizando, tendo uma ideia. Porque, no Negarotê não tinha muita gente assim estudando, tendo uma ideia inovadora aí, né? E agora estamos começando. Mas a cidade não valoriza muito a produção da aldeia.... da aldeia pra fazer a venda… Eles querem pagar muito barato. Porque parece que a produção do indígena vale menos do que o dos não indígenas. (Wamen, 2024)

Wamen compartilha sua abordagem com os alunos ao discutir a importância da liderança para o futuro da comunidade Negarotê. Ela explica que, embora seu papel de professora seja fundamental, acredita que o verdadeiro futuro está nas mãos dos jovens da aldeia. Wamen os incentiva a buscar a educação, seja qual for a área escolhida, e enfatiza que, mesmo para aqueles que não desejam estudar, é essencial que se tornem líderes. Ela acredita que, sem liderança, a comunidade não será capaz de se defender das ameaças externas, especialmente diante das leis que estão sendo impostas e das intenções de não indígenas que não são favoráveis aos povos originários.

> Eu falo pra eles gente, eu sou professora agora, mas o futuro daqui são vocês. Se vocês não quiserem sair pra estudar, vocês têm que se tornar uma grande liderança. Por que liderança? Pra defender a causa. Tem que sair. Sempre, ultimamente, eu trabalho muito com isso. Com eles. Eu estou aqui. Eu tenho um sonho que vocês estudem. Seja a área que vocês quiserem. Quem não quiser estudar, eu brigo com eles. Quem não quiser estudar, se torne liderança. Porque aqueles que vão lá fora, vão precisar de liderança aqui. Porque quem vai defender de tudo o que está acontecendo de fora, as leis estão vindo, os não-indígenas que não tem boa intenção pra gente, está vindo. Porque a maioria são casados já, os adolescentes, meus alunos [...] (Wamen, 2024)

Ela destaca que, ao longo do tempo, Negarotê enfrentou grandes desafios, chegando a uma situação em que a população se reduziu a apenas 10 pessoas, conforme relatos de sua mãe e avó. Porém, ela vê com esperança a nova geração, que agora assume a responsabilidade de

tomar decisões e liderar a comunidade. Wamen conta que continua conversando com seus alunos sobre esse legado, reforçando a importância de manter essa liderança viva e ativa. Ela transmite essa mensagem de forma direta, buscando despertar nos jovens o compromisso com a defesa da cultura e dos direitos indígenas, e incentivando-os a se prepararem para o futuro com coragem e determinação.

Após a conversa sobre a roça e os desafios enfrentados pela comunidade Negarotê, eu redirecionei a entrevista para um novo tema, questionando Wamen sobre o artesanato. Perguntei como são obtidas as matérias-primas usadas e se ela já confeccionou algum artesanato específico.

Wamen então compartilhou detalhes sobre os materiais utilizados. Ela mencionou o tucumã, cujos frutos são colhidos diretamente do pé, sem derrubar a árvore, para que ela continue produzindo no ano seguinte. Também explicou que, tradicionalmente, esses materiais eram coletados fora do território demarcado, em fazendas ou sítios, mas com as mudanças de propriedade dessas terras, tornou-se mais difícil obter os recursos necessários. Ela ainda fez referência à sua tia, que mora em uma aldeia a cerca de 15 quilômetros de distância, e como ela vai até a aldeia dela para obter o tucumã e outros materiais.

> Eu uso um coco de tucumã, aquele colar preto. Ele é colhido do pé. Eles não derrubam, porque eles vão precisar no próximo ano pra trabalhar. Mas esses materiais, como eu falei, ficam fora do território demarcado. Até uns tempos atrás, eles iam buscar lá no sítio, no sítio nas fazendas. Você sabe que houve mudança, que mudou o dono, acho que nunca mais deixaram eles irem lá. E aí, por exemplo, a minha tia. A minha tia mora numa aldeia cerca de, se não me engano, uns 15 quilômetros da nossa aldeia. Ela vai lá na nossa aldeia, que tem um canto do lado, lá, que tem essa árvore que dá frutos. Ela puxa e vai embora pra fazer. Outra coisa. Buriti. Não é Buriti, não. Pariri. semente de Pariri também é feito. aquele colar que eu tava ele é de pariri. Só que muitas pessoas, assim, acabam retirando essa madeira. a madeira do pariri serve pra alguma coisa. e aí ele vai de um em um os vizinhos as vezes sempre ficam dentro do matagal fica na divisa então eles retiram aquelas madeiras de Pariri. Mas também é o que se usa também esses materiais. (Wamen, 2024)

Além disso, Wamen falou sobre o uso das sementes de pariri, outro material comum na confecção de colares, como o que ela estava usando naquele momento. Porém, ela também destacou um problema relacionado à retirada da madeira do pariri, que é feita de maneira indiscriminada, impactando negativamente as árvores e o ecossistema local. Esses materiais, essenciais para a produção artesanal, refletem as dificuldades enfrentadas pela comunidade em relação ao acesso e uso sustentável dos recursos naturais, que se tornam cada vez mais limitados.

A conversa, então, transita suavemente do tema de artesanato para os rituais praticados na sua comunidade, permitindo entender as interconexões entre diferentes aspectos da vida da comunidade Negarotê.

Durante nossa conversa, Wamen compartilhou com riqueza de detalhes os rituais que mais lhe são próximos em sua comunidade, detalhando, entre outros, a festa da menina moça e o ritual da flauta sagrada, sendo todos de grande importância cultural e espiritual.

> O que eu participo é a festa de menina moça. Inclusive, quando eu chegar, no final do mês, já vai ter uma. É o ritual da passagem da menina, da menina moça. E o que eu pratico mais lá também, que eu estou praticando [...] e o ritual de o flauta sagrada. Eles fazem tanto pra quando vai começar a roçada quanto quando vai começar a plantação. Então eles já fazem uma só. um ritual, oferenda pra consagrar pra abençoar. que dê uma boa produção [...] (Wamen, 2024)

O ritual da menina moça, que Wamen mencionou, é um dos mais significativos para as mulheres de sua comunidade, pois marca a passagem da menina para a fase da puberdade. Esse ritual acontece no momento exato do primeiro ciclo menstrual da menina, não podendo ser adiado ou antecipado, pois acredita-se que, caso isso ocorra, a menina poderá atrair energias negativas, como acidentes e até o surgimento de serpentes. Durante o ritual, a menina deve ser mantida resguardada, sem contato com qualquer homem, interagindo apenas com outras mulheres, e se mantém em silêncio, "cochichando" dentro de um espaço sagrado. Essa prática visa garantir uma vida saudável e protegida para a jovem, prevenindo possíveis males espirituais.

> Mas o que se usa muito hoje em dia é a festa, o ritual da menina moça, é só quando chega na fase da menina mesmo, o primeiro ciclo menstrual. A gente não prende antes nem depois. Tem que ser bem estiver começando o sangramento. Não pode passar. Porque a gente acredita que se a gente não fizer isso, a menina não terá uma vida boa, uma vida saudável. Ela atrairá todo tipo de ruim, tipo acidente, principalmente, aparecer cobra, atrai animais ferozes, serpentes, nós acreditamos que ela tem que estar resguardada, bem resguardada. Não pode ter contato com nenhum do sexo masculino só feminino. Então ela não conversa lá dentro. ela cochicha. e lá dentro ela tem todo o ritual para passar, para fazer. Ela tem que seguir. E a pajelança que faz pra se tiver alguma coisa uma doença… benzer né, a reza, a cura para as pessoas doentes. Às vezes, uma doença seja, que o médico não consegue, talvez seja espiritual. Então, só os pajés que conseguem reverter essa situação. (Wamen, 2024)

Para a preparação da terra e do fogo, o ritual da flauta sagrada também é realizado, sendo um momento exclusivo para os homens da comunidade. Antes de cada ciclo de queimada, os homens se reúnem na seca para realizar esse ritual, com um toque de espiritualidade que envolve o uso da flauta sagrada. Durante este período, as mulheres ficam restritas a uma área

específica e não têm permissão para participar diretamente da cerimônia, embora contribuam com a preparação da alimentação, como o peixe e a xixa, que são oferecidos como parte das oferendas.

> Antes de fazer roça, eles fazem. Tem que ser na época da seca. Não pode ser na chuva. Acredito que na chuva pode-se misturar coisas boas com coisas do mal. A gente não pode participar assim. A gente participa na parte de alimentação dos homens. A gente pode participar na questão em busca, na batida de timbó a mulher pode participar, a fazer comida, a parte de comida e oferenda. A gente fala oferenda, que é alimentação que eles utilizam naquele momento. Principalmente o prato principal é peixe. E a xixa. E a gente não pode. As mulheres ficam entocadas dentro de uma casinha. Hoje em dia fala oca. Vocês o ocidental fala oca, mas a professora falou que é bucunim, que é uma casa redonda, feita de palha. A gente fica lá dentro, as mulheres se sentam e chegam a ter um horário. Quando dá esse horário as mulheres vão para dentro da casa. Só os homens que vão para o mato vão preparar tudo assim. (Wamen, 2024)

Wamen detalhou que a flauta sagrada tem um significado profundo e pessoal para cada homem, pois cada um possui o seu "espírito" associado à flauta, o que torna esse ritual único e específico para cada indivíduo. Além disso, enfatizou a importância da obediência às regras durante o ritual, pois qualquer violação, como a curiosidade das mulheres sobre o que ocorre durante o processo, pode resultar em doenças espirituais, e é por isso que as mulheres são mantidas afastadas, respeitando a sacralidade do momento.

> Todo homem tem o seu... Ele tem o seu espírito dele, de flauta sagrada. Todo homem tem o dono dele. Então cada um resolve. E sempre tem um que é responsável para organizar isso. No caso, o pai dela é que faz agora. Antes era meu tio que fazia, o irmão dele, que era da aldeia central, faleceu. Aí tem os outros que fazem, mas lá da aldeia, o pai dela é o que faz. A gente só pode ficar numa casinha. As mulheres tudinho tem que ir pra dentro. O meu marido participou, mas ele não pode me falar, porque eu posso sofrer consequências. É um ritual só para homem. A mulher só participa na parte da oferenda de alimento, busca peixe, todas essas coisas. Hoje em dia as mulheres vão juntas, mas, não, sempre foram, no meio do mato.... Descer junto com mais duas pessoas prepara biju prepara a mandioca, prepara xixa, tudinho. Deixa tudo lá fora, lá fora do campo, lá fora, em volta da... Tem uma essa... tem uma mesa, põe os peixes e todas as oferendas em cima, e as mulheres se encolhem pra dentro. quando finalizar, que as mulheres saem e a gente ele é apagado até o rastro, que a gente não pode ver. é um ritual, e a gente não pode procurar para saber também. Nós, mulheres, somos respeitos. Se a gente fizer, eles falam que a gente pode ficar doente, que a gente pode ser doente espiritualmente, ... Então, ninguém quer passar por essa situação. A gente não pode. (Wamen, 2024)

A ritualística é, portanto, uma prática que transcende a simples celebração, carregando um profundo simbolismo de proteção, respeito à natureza e à ancestralidade, além de um

reconhecimento da divisão espiritual e cultural entre os papéis de homens e mulheres na comunidade.

Na conversa, Wamen compartilhou uma história sobre a origem do mel, que, segundo os anciãos de sua comunidade, é uma verdadeira história. Ela explicou que, antigamente, as pessoas não gostavam de doces, e tudo começou com um pajé que, em sonho, recebeu a orientação de conversar com uma árvore. Essa árvore, que era falante, revelou ter diferentes tipos de mel, destinados a diferentes faixas etárias – um mel para as crianças, outro para os adultos. Para acessar esse mel, a pessoa deveria falar com a árvore, que, com a ajuda de abelhas, derramava o mel em uma cabaça. Era um ato simples, uma troca entre a pessoa e a árvore, que oferecia apenas a quantidade que tinha disponível no momento.

> Os anciãos, falam que... Lá, antigamente, falam os não indígenas, falam mitos. Então, para nós, é história. [...]. Eles falam que, na época, não tinha nada. Não gostava de doces. Uma vez, o que aconteceu? Um pajé sonhou. Qual foi o alimento que conseguiu? e aí foi conversar com uma árvore. A árvore diz que era falante. Parece uma fábula, né? Eu fico até imaginando. Vamos fazer uma animação. Conversou com uma árvore. Cada árvore de mel tinha os tipos de mel que nós conhecemos hoje em dia, né? Então, tinha mel para as crianças. Tinha mel para adultos. E aí, tinha uma árvore que tinha muito mel. Ficava como se tivesse um frasco com aquele líquido. Mas é, né? Era um frasco. Quando uma pessoa ia lá, tinha que falar para ele. Eu vim eu estou precisando de mel para tomar, né? Para a minha família. Aí, a árvore responde. Eu só tenho um pouco. Eu posso te oferecer isso só. Aí, ele ia com a cabaça, aí a árvore com o biquinho do mel da abelha, derramava como se fosse uma garrafa para ele. na cabaça. Aí, ia embora. E assim era, simplesmente. (Wamen, 2024)

No entanto, essa convivência harmoniosa com a natureza foi interrompida por um gesto de teimosia. Um homem, determinado a obter mais mel do que a árvore lhe oferecia, decidiu derrubá-la para ver o que havia dentro. Ao fazer isso, ele provocou a fúria das abelhas, que, em resposta, o atacaram até a morte. A partir desse evento, as pessoas passaram a precisar derrubar a árvore para acessar o mel, algo que antes não era necessário. Wamen destacou que, até hoje, essa história representa a persistência de uma lição sobre o respeito e a paciência com a natureza, algo que, na sua visão, também é refletido nas atitudes humanas atuais.

> Aí, ele ia pedir para outro o mel. Cada um dava um pouco. Cada um dava um pouco. Aí, ele chegava sempre com mel. Cheio na aldeia. E aí, teve uma época. Que sempre tem... Até as crianças… tem um que foi lá e pediu mel para ele. Para uma árvore. Mel. Só que, ele disse assim. Eu tenho pouco. Só posso te arrumar tanto. Porque o mel dele tem sua época para dar muita. E aí, ele falou que não tinha muito. Ele tinha pouco. Aí, esse cara, esse Negarotê, teimoso, derrubou a árvore para ver o que tinha lá dentro. Foi a que estava mentindo para ele. Aí, ele pegou essa machada de pedra e derrubou a árvore. O que as abelhas fizeram? ficaram bravas, entraram no ouvido dele e matou. Atacou. Um monte de abelha atacou e matou ele. Dali, o que aconteceu? Que hoje em dia, toda vez que fosse pegar mel, tinha que derrubar a árvore. Porque, antes, não precisava. A própria árvore dava. Até as próprias crianças. Nossa, não pode ser. Toda a história tem um teimoso. Até hoje em dia, tem gente teimosa. Até na história tem gente tão teimosa. Ele precisava ir lá com a machada bater na árvore e depois derrubar. (Wamen, 2024)

Esse relato, além de ilustrar a origem do mel, também aponta para uma metáfora mais ampla sobre a interação humana com o meio ambiente e a necessidade de equilíbrio e respeito.

Durante a entrevista, Wamen compartilhou a história sobre a origem da água, antigamente, na época ancestral, não havia água, apenas mel. Nesse contexto, um casal de Negarotê foi à procura de mel, já que ele era a única fonte de líquido naquela época. Eles se depararam com um rastro deixado por um animal desconhecido, uma anta. Decidiram então caçar o animal, mas enquanto o homem se afastou para buscar a caça, a mulher ficou esperando na capoeira, uma vegetação densa no campo. Quando ele avistou a anta, ela correu, e o homem gritou para a esposa que ele havia visto o animal. A mulher deveria gritar caso a anta passasse por sua posição, e assim aconteceu.

> Da água é que a gente fala que na época, antigamente, tinha um casal. O Negarotê morava acho que no campo, na beira do campo, na beira do mato. Tinha um casal. Foi buscar mel. Foi procurar mel para eles. Porque eles tomavam só mel naquela época, não existia água. Foram buscar mel e viram um rastro, de um animal desconhecido. que era uma anta. aí falou assim vamos procurar esse animal pra nós matar pra levar embora. Aí, foi. Tem um capoeiri lá que estava a anta e deixou a mulher dele onde a anta passa. Deixou ali e foi lá. Foi sondar, foi uma capoeira. você sabe o que é capoeira? Capoeira é o tipo que fica no meio do campo que é tipo um matinho. Ele viu. Ele era uma anta. Quando ele ia matar, ela correu, aí ele gritou pra mulher dele, já tinha falado se ele passar por aqui, você dá um grito. aí gritou “Correu, saiu correndo”. Aí, a mulher dele “passou por aqui”. (Wamen, 2024)

Após a fuga da anta, o casal passou por uma série de dificuldades, pois a anta “carregou” a mulher com ele. O homem seguiu a anta através da mata, mas ele foi obrigado a lutar contra a vegetação espessa e até perdeu o cabelo da mulher ao tentar removê-la do caminho. Depois de vários percalços, a mulher, quase sem forças, encontrou uma árvore de caju e teve um desejo de comer os frutos. Ela pediu a antas para derrubar os cajus, mas ao tentar, ele subiu na árvore,

foi até o topo e fez o esforço de balançá-la para que os frutos caíssem. Quando os frutos caíram, ele perguntou se estavam bons, mas ela respondeu que não.

> Ele carregou a mulher. “Está me levando embora, ele grita a mulher”. Ele fala grita para ela. “Segura numa árvore de Guariroba. Numa árvore. Gruda e pula”. e na hora que ela grudava na árvore e ele arrancava, dava só coice nas plantas e ia arrancando e levando lá, foi embora. Entrou numa mata cheia de sabedas. aquelas taquaras, Lixas. Aquelas taquaras. foi embora. o cara foi atrás dela, aí arrancou tudo o cabelo dela, deixou até ela careca. e aí o cara foi embora lá na aldeia. chamou todo mundo, foi atrás, nunca mais encontraram ela. Ele estava andando com ela. até careca. Ela só podia ficar em cima, mas não podia descer porque ele ameaçava. Ela não descia. aí andava. aí ela falava, vou descer para fazer xixi. Ele disse, não, pode fazer xixi aqui em cima. ah eu quero fazer necessidade tal, não vai fazer aqui mesmo. E foi indo. Teve relacionamento com a anta e com o ser humano… ela tava gestante. passou os tempos estava quase parindo. andando no mato ela encontrou pé de caju do mato, aquele caju vermelho. aí ela ficou nossa por aqui que eu vinha com a minha irmã coletar essas frutas. e ele fala bem assim O que você disse? ah não, eu disse, que vontade de comer essa fruta. Eu gosto tanto dela. Você quer? Eu quero. me desce um pouquinho. aí ele desceu, ela desceu pegou a fruta e teve a ideia Nossa. A fruta está cheia de coró. Está cheia de bichada. Você poderia subir para derrubar? Ele subiu. olha pra você ver a história. a anta subiu na árvore. (Wamen, 2024)

Quando a anta estava no topo da árvore, a mulher fugiu silenciosamente. Ao perceber a ausência dela, o animal se desesperou. Ela finalmente voltou para a aldeia, mas, ao chegar, ninguém acreditava que ela estivesse viva, pois havia desaparecido por tanto tempo. Sua aparência estava muito alterada: ela estava careca e grávida.

> E aí Ele foi embora. Enquanto foi embora, ela foi embora. Chegou na aldeia. Ela chegou na aldeia, mas não entrou dentro da casa. Ela ficou lá em volta da casa... Enquanto a irmã mais nova dela saiu e assustou. Imagina, naquela época não usava roupa, ela estava pelada, com barrigona e careca. e a menina gritou de susto. Nisso que a menina gritou desesperada. A mãe saiu lá fora. Ela sai correndo ... É sua irmã. que estava sumida. diz que bate nela na boca dela. Até dar a volta e colocar ela pra dentro da casa. passou naquela noite ela sente dor pra ganhar o neném [...] (Wamen, 2024)

Quando ela deu à luz, o filho era uma anta, e o que aconteceu a seguir foi revelador. Ao tentar enterrar a criança, a mulher disse que não era necessário, pois o pai da anta viria buscá-la. Ao fim de tudo, a anta chegou à aldeia e, ao ser questionado sobre a origem de seus pés molhados, revelou que a água proveniente dos seus passos nunca acabaria, apenas aumentaria. Ele falou sobre a água como se fosse um elemento sagrado e misterioso, questionando se os aldeões teriam coragem de tomar algo tão íntimo e natural como a água que surgia de seu corpo.

> Todos estavam ali. Quando ele nasceu o quê? anta. E nisso. eles falaram que ia enterrar, eles falaram, menina né. Ela falou não, não enterra não. o pai dela vai vir buscar. e a anta foi e chegou lá na aldeia no dia seguinte pra buscar a criança. e a anta chegou com o pé molhado. nisso o povo nunca sabia da existência da água. os Negarotê tudo olhando, como os pés molhou? em que rio será que ele passou? não, passei no córrego. Não, está molhado mesmo de água. aí ele fala assim: Será que você terá coragem de tomar da minha bosta? ele fala bem assim. do meu cocô. Terás coragem de tomar o que é feito do meu cocô? [...] (Wamen, 2024)

A partir de então, seguiram o rastro e encontraram o que parecia ser um pequeno córrego. A água começou a fluir dali e, conforme o tempo passava, a água só aumentava. Wamen também explicou que o fato de a anta dizer que a água só aumentaria reflete o nascimento de uma nascente, uma explicação que simboliza o crescimento contínuo e imutável da água em suas vidas.

> [...] ele fala assim. aí eles conversam com ele lá. eles falam não, vocês seguem o rastro e vocês vão encontrar. diz que quando eles chegam diz que tem um corredorzinho de água, um córrego. na época as pessoas baldeavam água e ele só olhando e ele dizia essa água nunca vai acabar. só vai aumentar. aí os homens perguntaram pra ele: Se eu te matar. Se eu der um tiro em você aqui. O que vai acontecer? Ele até ... Ele falou. não vai acontecer nada. e se eu der um tiro daqui ele aqui não, aqui só vai fazer cócegas. e diz que vai falando, aí se eu der um tiro aqui? aqui você pode me matar mesmo. aí deixou ele ir embora. Passou uns tempos. ... mataram ele, carnearam ele. aí do sangue. virou um monte de antas e criou um lago. um maior ainda. hoje em dia, você vai no mato. Você vê os córregos. na água você sempre vê cocô de anta. Eles sempre cagam na água. não no rio grande, no córrego. Então as histórias. É assim que surgiu a água. que eles falam. (Wamen, 2024)

O que nos leva a uma compreensão mais profunda da relação com a natureza, onde tudo está interconectado e as histórias dos mais velhos moldam a forma como a comunidade vê os elementos essenciais da vida, como a água.

A reflexão sobre os desafios enfrentados pelos povos indígenas, como apontado por Wamen, revela um cenário de tensões entre a preservação dos saberes ancestrais e a influência dos modelos hegemônicos impostos pela modernidade. O distanciamento entre as gerações, impulsionado pela fragmentação territorial e pelas exigências de um sistema educacional colonizador, evidencia o conflito epistemológico que caracteriza as relações entre o conhecimento indígena e a racionalidade ocidental.

Como argumenta Boaventura de Sousa Santos (2007), a modernidade se estruturou sobre uma lógica de exclusão e silenciamento dos saberes locais, promovendo uma hierarquização do conhecimento que desvaloriza as práticas culturais indígenas, onde só existe conhecimento do outro lado da linha abissal. Nesse contexto, a língua materna assume um papel

central na manutenção da identidade e na difusão dos valores tradicionais, funcionando não apenas como um meio de comunicação, mas como um veículo de resistência e de ressignificação do mundo.

Diante desse cenário, a resistência indígena se manifesta na reafirmação de suas práticas culturais, no uso da língua materna como instrumento de fortalecimento identitário e na luta pelo reconhecimento de seus direitos territoriais e epistemológicos.

**Leidenira Hezoizokemairô: Ritos de Transição - O Ritual de Menina-Moça**

Leidenira Hezoizokemairô, originária do povo Haliti Paresi, busca integrar as tradições culturais e os conhecimentos ancestrais com as práticas educacionais de seu povo, criando pontes entre o passado e o presente, sua pesquisa de mestrado está fortemente ligado na construção desse elo. Como destaca Geertz (2008), "a cultura não é apenas um conjunto de comportamentos ou práticas, mas um sistema simbólico complexo, à luz do qual as pessoas dão sentido ao mundo que as cerca" (p. 10). A preservação do ritual de menina-moça entre os Paresi evidencia essa teia de significados, onde a tradição desempenha um papel fundamental na formação da identidade e da continuidade cultural.

Escolhi a Leidenira para minha pesquisa, pois seu povo Haliti Paresi, possui escritos que estavam inseridos no programa PPGECII no qual ela estava matriculada. Essa conexão entre o saber acadêmico e as tradições orais da sua comunidade foi o que despertou meu interesse em incluí-la como interlocutora essencial nessa pesquisa.

A entrevista com Leidenira, do povo Haliti Paresi, começa com uma introdução ao ritual de “menina-moça”, um dos rituais mais significativos para a transição da infância para a vida adulta entre os Haliti Paresi. Quando uma menina atinge a puberdade, o ritual começa com sua reclusão, onde a comunidade a prepara para se tornar uma mulher.

Leidenira nos conta, com detalhes, como o ritual começa com a separação da menina de sua família, o que ocorre após um convite dos pais e avós para iniciar esse processo de aprendizado e isolamento. Ela descreve que, em tempos passados, o ritual de reclusão durava de dois a três anos, mas com o passar do tempo, esse período foi reduzido para cerca de seis meses, até um ano, conforme as práticas e a dinâmica da comunidade mudaram.

Essa mudança reflete a capacidade de adaptação da cultura às transformações sociais, sem que sua essência seja perdida. Como observa Geertz (2008), "as culturas são essas teias simbólicas que os humanos tecem coletivamente e nas quais se prendem ao tecer" (p. 10), reforçando que a tradição é dinâmica e ressignificada ao longo do tempo.

Durante esse período de reclusão, a menina fica em uma casinha isolada, onde não pode ser vista por ninguém, nem pelos pais nem pelos irmãos. Ela é acompanhada pela mãe e pela avó, que a ensinam as práticas e os saberes de sua cultura, como a confecção de artesanatos, essenciais para sua entrada na vida adulta.

A transmissão desses conhecimentos reforça o que D'Ambrosio (2002) chama de "matema", ou seja, o saber fazer que é desenvolvido em contextos culturais específicos, promovendo a continuidade dos saberes ancestrais. Cada indivíduo produz conhecimento e exibe um comportamento que espelha esse conhecimento, o que evidencia a importância da oralidade e da vivência no aprendizado indígena.

Leidenira menciona que as meninas aprendem a fazer saias, tiaras, brincos, colares, cintos e outros adornos, além de auxiliar na preparação da mandioca e na caça obtida no dia, atividades que estão intimamente ligadas ao contexto cultural e social da comunidade.

A transmissão desses saberes é fundamental para a continuidade do ritual, pois são as mulheres que garantirão a preservação dessas práticas para as futuras gerações. Para Leidenira, essa é uma forma de garantir que suas filhas e netas, caso um dia se tornem mães, nunca esqueçam a importância e os significados dos rituais.

Por isso é crucial a educação indígena enquanto um espaço de valorização dos saberes tradicionais. Como argumenta Paulo Freire (2018), "a educação não pode ser reduzida a uma transferência mecânica de conteúdos, mas deve ser um processo dialógico de construção do conhecimento" (p. 79), se constrói conhecimento e fortalece a cultura.

O momento da festa é aguardado com grande expectativa, e a preparação começa com a escolha das aldeias convidadas. Leidenira explica que o convite é feito pessoalmente, com os pais da menina indo de aldeia em aldeia, chamando as pessoas para participar.

> [...] aí o pai e a mãe escolhem quais aldeias que eles vão querer...? Que venha pra participar da festa, do ritual, aí convida, né? Aí vai na aldeia, convida, fala pra pessoa ir...? Ele tá convidando, aí vai em aldeia, em aldeia convidando, aí quem quiser chegar também pode chegar...? Que serão bem-vindos, e hoje em dia acontece muito ainda, esse ritual de menina-moça. (Leidenira, 2024)

Quando a festa acontece, a menina-moça, já pronta para se integrar novamente à sociedade, é levada por dois homens até o rio, onde recebe um banho simbólico. Após o ritual de purificação, ela retorna à casinha e, no dia seguinte, a festa toma um novo rumo com as danças e celebrações.

> [...] as pessoas que vão dar banho nela, pegam ela e vão lá para o rio, dão banho nela, traz ela, mas ela fica ali na casinha ainda. Aí no outro dia, na hora que vai terminar a festa, ela sai. Aí ela já sai no batizado dela, no terreiro, aí todo mundo já pode ver, daí ela já está livre. (Leidenira, 2024)

O banho no rio, descrito por Leidenira, é um momento de transformação simbólica, em que a menina passa por um "renascimento". O rio, nesse contexto, serve como um espaço de purificação. A liminaridade é o estado em que os participantes transitam entre dois mundos, situando-se, nesse caso, entre a infância e a adultez. Esse momento de transição é marcado pela imersão no elemento natural, simbolizando a transformação e o restabelecimento da nova identidade social da menina.

O ritual inclui danças como a *Jararaca*, onde a flauta sagrada é tocada pelos homens, e a dança de *Zulane*, que acontece após a meia-noite, momento em que as mulheres também podem dançar.

> [...] Zulane é a dança, depois do Yamaka, depois da flauta, que dançaram lá no terreiro, que é só os homens lá dançando no terreiro, aí depois as mulheres tudo lá dentro, o lá dentro, pode sair. Depois de meia-noite que entra o Zulane, que já dança só os homens, aí que as mulheres vão ter participação, eu acho que eu tenho um vídeo, aí que as mulheres vão ter participação, onde a menina moça, primeiro faz a abertura, daí todo mundo dança. (Leidenira, 2024)

A menina-moça é a primeira a dançar, dando início ao ciclo de participação feminina, seguido pelas outras mulheres e convidados, que dançam até o amanhecer. Ao final da festa, a menina deixa a reclusão e, finalmente, pode ser vista por todos, marcando sua passagem definitiva para a vida adulta.

O ritual de menina-moça é, assim, uma prática de reafirmação das tradições, e Leidenira enfatiza a importância de ensinar às novas gerações, como forma de garantir que a cultura Paresi não se perca. Para ela, o ritual é também uma metáfora de como a comunidade vai se mantendo viva, com seus valores e práticas sendo passados de mãe para filha, em um processo contínuo de renovação e fortalecimento da identidade do povo Halite Paresi.

Esse ritual é um dos pilares da educação cultural entre os Halite Paresi e, por meio de sua narração, Leidenira transmite não só a prática, mas também o sentimento de pertencimento e a conexão profunda que sua comunidade mantém com suas raízes, a natureza e seus saberes ancestrais.

O ritual de menina-moça, portanto, é uma prática de resistência cultural. Em um contexto de crescente globalização e homogeneização cultural, os povos indígenas como os

Paresi utilizam rituais como esse para reafirmar e perpetuar suas tradições, transmitindo-os de geração em geração.

A educação e a prática do ritual não são apenas uma forma de socialização, mas um ato de resistência cultural, essencial para a preservação da identidade do povo Paresi diante das pressões externas. A continuidade desse ritual reflete um esforço coletivo para manter vivas as cosmovisões e práticas que sustentam a vida e a harmonia comunitária.

**Taropa: Cosmologia, rituais e a difusão dos saberes do Povo Apyãwa**

Taropa é um jovem do povo Apyãwa, que carrega consigo as narrativas ancestrais de sua comunidade. Sua voz traz a memória dos primeiros passos de seu povo sobre a terra, entrelaçando cosmologia e ancestralidade. Seu interesse pela história e pelos rituais de seu povo revela uma relação profunda com os saberes tradicionais, que ele compartilha com orgulho e responsabilidade. Nossa conversa com Taropa se iniciou com sua narrativa sobre a origem do povo Tapirapé, e é por meio de suas palavras que nos aproximamos dessa construção de mundo.

A origem do povo Tapirapé é resultado da união de vários grupos que emergiram de diferentes elementos da natureza: do fundo da terra, da água e da floresta. O primeiro grupo a sair era chamado de "Mani'ytywera". Eles viviam sob a terra, em um ambiente escuro, até que decidiram sair para a superfície, onde encontraram vegetação, lagos, serras, árvores e animais.

> Como eu falei, a história fala que saiu, a primeira pessoa que saiu, era um grupo que ficava dentro da terra, embaixo da terra. É o grupo que nós chamamos de "Mani'ytywera". É o primeiro a sair dos .... da terra. (Taropa, 2025).

Após essa saída, refletiram sobre a possibilidade de outros grupos também viverem em condições semelhantes. Durante suas buscas, descobriram um grupo que habitava a água, chamado "Xakarepera". Esse grupo estava associado ao jacaré e, após comunicação entre os povos, também emergiu para se estabelecer na superfície.

Em seguida, descobriram outro grupo que vivia no tronco de uma árvore, chamado "Kawaro'i". Esse grupo se viu forçado a deixar sua morada ao perceber que a madeira estava sendo removida. Por fim, encontraram o grupo "Awajky", que também deixou seu ambiente original para se juntar aos demais na formação do povo Tapirapé.

A união desses grupos deu origem aos rituais tradicionais, entre eles o "AXYGA", um ritual de oferenda de alimentos para o bem-estar da comunidade. Durante esse ritual, o cacique convida todas as comunidades para participar, buscando equilíbrio e proteção espiritual.

> Tem mais grupos. Conseguiram tirar esse grupo também. Então, a gente tem esse grupo que a gente ainda mantém como nosso ritual. Esse grupo que a gente tem um ritual que se chama “Axyga”. Nesse ritual que a gente utiliza esse grupo. “Axyga”. Quando acontece esse ritual, é oferenda dos alimentos. Todos os primeiros caciques vão ter que... Ele vai convidar todas as comunidades para participar desse ritual. (Taropa, 2025).

Parte dessa cerimônia inclui a pesca comunitária, realizada antes do amanhecer, seguida pelo preparo do alimento pelas mulheres, respeitando as práticas culinárias tradicionais, como a preparação da muqueca com folha de bananeira, farinha, sal e pimenta.

A realização do ritual envolve uma série de preparativos e práticas que reforçam os laços entre os grupos que compõem o povo Tapirapé. O canto entoado durante a cerimônia orienta a organização e a divisão de responsabilidades entre os grupos. Cada um deles - “Mani’ytywera”, “Xakarepera”, “Kawaro’i” e “Awajky” - tem a obrigação de levar alimentos, garantindo que todos os espíritos, especialmente os ancestrais, sejam honrados.

> O canto fala sobre a organização desse grupo. Para todos os grupos levar os alimentos. Ele fala assim, os grupos que têm, cada tem, ele tem que levar comida. Os cantos falam sobre isso. Tem que levar comida para alegrar o nosso espírito. Então, tem quatro grupos, né? “Mani’ytywera”, “Xakarepera”, “Kawaro’i” e “Awajky”. Então, os cantos falam sobre isso. A preparação da comida. (Taropa, 2025).

A tradição oral reforça que a participação de todos é essencial. Se um grupo não trouxer os alimentos necessários, o espírito de seus familiares que já partiram pode se entristecer, interpretando a ausência da oferenda como um sinal de esquecimento ou descaso por parte dos vivos. Por isso, cada família se compromete a levar comida ao ritual, assegurando a harmonia entre os vivos e os espíritos.

> Tem que levar todas as comidas. Porque esse grupo, porque é o nosso... A história que fala que para esse grupo levar todas as comidas, porque todo o espírito que vai nesse ritual, porque nós temos nossos avós, nossos irmãos e tios que já tinham falecido, todas as famílias dele que tem que levar a comida para o espírito dele ficar alegre também. Se alguém faltar levar a comida, a família da pessoa, o espírito vai ficar triste. O espírito da pessoa fala que a família dele não gosta dele, por isso falta levar a comida. Então, todo mundo tem que levar essa comida. (Taropa, 2025).

O ritual acontece no período das chuvas, sendo iniciado em dezembro. A primeira fase envolve a pescaria, seguida pela coleta de mel, momento em que as mulheres começam a preparar o mingau.

> Começa dezembro esse ritual. Depois de dezembro acontece a construção da Takãra, casa dos homens. Depois vai acontecer, durante esses anos vai acontecer o ritual. (Taropa, 2025).

Esse ciclo marca o início das celebrações do povo Tapirapé e culmina com a construção da Takãra, a casa dos homens, onde as cerimônias se intensificam ao longo dos meses seguintes.

Após a fase inicial do ritual, inicia-se a construção da Takãra, a casa dos homens. Esse momento é marcado por uma organização coletiva, onde o cacique convida novamente todas as comunidades para participarem do processo. A presença dos espíritos é essencial, pois garante proteção durante a construção, evitando que algo de ruim aconteça com aqueles que participam do trabalho.

> [...] Depois disso, a gente faz a construção da Takãra, a casa dos homens. E primeiro a gente tem que, as comunidades, o cacique tem que convidar todas as comunidades de novo para trazer o espírito, o espírito da pessoa, o espírito do nosso ritual. Para não acontecer, durante essa construção, algum mal com a pessoa. Então, a gente tem que ir ao terreno, no centro da aldeia, onde a gente constrói essa casa. O povo Apyãwa sempre constrói a casa dos homens no centro da aldeia. (Taropa, 2025).

A Takãra sempre é erguida no centro da aldeia, respeitando a organização ancestral que determina esse espaço como um ponto de equilíbrio e aprendizado para o povo Apyãwa. Antes do início da construção, é preciso realizar um chamado especial: parte do grupo segue para um campo próximo, enquanto outros permanecem no centro da aldeia. Aquele que está no campo grita primeiro, e o grupo que ficou no centro responde, repetindo o chamado. Esse ritual é acompanhado pelo canto “Axyga”, que marca a chegada dos espíritos à Takãra e fortalece a proteção espiritual do espaço.

> [...] Então, a gente está continuando. Então, depois que o pessoal vai para buscar esse espírito, todo mundo tem que pegar algumas palhas para colocar na cabeça e vai vindo, cantando. A gente vai lá no espaço que tem o campo, a gente tem que ir lá e outro pessoal tem que ficar ali no centro da casa. Porque o outro vai no campo e daí vai gritar. A primeira pessoa que vai gritar, e o outro que fica no centro da casa, ele vai responder, vai gritar também. Então, depois dessa pessoa que vai gritar, depois disso, o pessoal vai estar cantando. É canto “Axyga”. Canto “Axyga”. (Taropa, 2025).

O canto “Axygerkeawa” tem um significado profundo. Ele simboliza a condução dos espíritos para dentro da casa, assegurando que nenhum mal ocorra durante a construção. Esse canto é um pedido de proteção contra picadas de cobra, ataques de marimbondos e outros perigos que possam surgir no processo. Assim, a construção da Takãra é envolvida em um sentido de bem-estar coletivo, onde cada gesto e cada palavra fortalecem a conexão entre os vivos e os ancestrais.

> Canto “Axyga”. “Axygerkeawa” quer dizer, estão trazendo o espírito, o espírito dentro dessa casa. Por isso é chamado “Axygerkeawa”. Então, esse canto é um bem significativo para nós. Para não acontecer alguns maus durante a construção do Takãra. Para não ser picado pela cobra, pelo maribondo. Então, tudo isso que a gente... é um chamamento de bem-estar para cada pessoa. (Taropa, 2025).

Durante nossa conversa, perguntei, O que seria a Takãra, e Taropa reponde que a Takãra não é apenas um espaço físico; é um lugar de aprendizado. Funciona como um espaço de aprendizagem, produção de significados, onde as histórias são contadas e os cantos são ensinados. Ali acontecem os rituais, as festas e os momentos de difusão dos saberes.

> Takãra é um espaço para nós. É um espaço de aprender as coisas. É uma aprendizagem para nós. Como a gente considera como escola. É uma escola tradicional para nós. Mas é a casa do ritual. A casa da festa. É lá que tudo acontece. Esse ritual é o lugar da história. É o lugar de... O povo vai aprender as coisas, cantos. Os mais sábios vão contar a história para o jovem. Então, é um significativo muito importante para nós, esse Takãra. É porque Takãra é um... Não é uma qualquer casa. (Taropa, 2025).

Dentro dessa casa, os clãs se organizam e ocupam seus espaços de acordo com a tradição. Os grupos “Wyraonoo”, “Wyraxigio”, “Wyraxiga”, “Tarawe”, “Araxã” e “Warakora” participam ativamente da construção, disputando entre si quem demonstra mais força ao carregar as madeiras e outros materiais essenciais. A estrutura da Takãra exige troncos grandes e resistentes, coletados especialmente para essa finalidade.

> É porque ela tem... Dentro desse Takãra, nós temos grupos. grupos de clã. Que dividem. Da outra parte daqui é outro grupo. Daqui é outro grupo. Que se chama “Wyraonoo”, “Wyraxigio”, “Wyraxiga”, “Tarawe” .... E o outro grupo que se chama “Araxã” e “Warakora”. Então, esse grupo vai ficar... Na construção vai estar... Eles vão disputar. Para quem tem mais essa... Essa força de carregar essa madeira. Os materiais. Porque para construir uma casa... O pessoal busca uma madeira bem grande. É o material próprio para a construção da Takãra. Então, é um significativo muito importante. (Taropa, 2025).

Antigamente, as crianças não participavam desse processo. Apenas os jovens que já haviam passado pela fase do “Xyre’i’i”, um momento de transição para a vida adulta, eram integrados ao trabalho. Esse marco representava o amadurecimento e a preparação para assumir responsabilidades dentro da comunidade.

> Antigamente, não participavam. Jovens. Mas, as crianças não participavam. Só assim, quando já a pessoa já tinha... Como que fala? Já passava... Já passava no período da... Na fase do Rapaz. Que a gente chama “XYRE’I’I”. Quando passam nessa fase. Na fase do “XYRE’I’I”. (Taropa, 2025).

Taropa relata que a construção da Takãra é um trabalho coletivo, realizado pelos diferentes grupos da comunidade. No entanto, o conhecimento sobre essa estrutura tradicional

não se limita apenas ao momento da construção. Ele também precisa ser transmitido dentro da escola, como parte do processo educativo.

No espaço escolar, os alunos aprendem sobre a Takãra, sua importância e os detalhes de sua construção. Muitos jovens não conhecem esse saber ancestral, por isso é fundamental que ele seja trabalhado na sala de aula, de forma teórica e prática. Como professor, Taropa já desenvolveu atividades com seus alunos para ensinar esse conhecimento, conduzindo um projeto no qual construíram uma maquete da Takãra.

> Dentro da escola a gente ensina. Os alunos... Porque a gente tem que... Trabalhar essa metodologia dentro da sala de aula também. Porque a intenção de... Mandar para conhecer... Os alunos. Como que faz a Takãra... Porque... É importante para os alunos aprenderem essa construção da Takãra. Porque a maioria dos jovens não sabe como que faz essa Takãra... Então, a gente precisa ter... Esse ensinamento dentro da sala de aula. Para passar esse conhecimento... Como que faz esse processamento. O processo que faz durante a construção da Takãra. Então, tudo isso que a gente passa na... Dentro da sala de aula. Inclusive, eu já trabalhei com meus alunos. Com essa construção da Takãra... Nós fizemos um... Como que fala? Como que fala na língua? Nós fizemos um pequeno... Um pequeno Takãra. Um Maquete. (Taropa, 2025).

Tropa conta que o processo começou com a explicação teórica sobre os materiais necessários e suas funções na construção. Em seguida, os alunos foram levados a campo para coletar os materiais adequados. Era essencial que compreendessem que não se pode utilizar qualquer tipo de madeira ou fibra, pois cada elemento tem um propósito específico na estrutura da Takãra. Durante essa experiência, os alunos aprenderam sobre o Pinaneu, material principal para a construção, além de outros elementos como a palha da bacaba, a folha do bananeiro e a embira, utilizada para amarração.

> Os materiais que nós buscamos... Eu levava meus alunos para buscar... Explicava qual material que nós vamos pegar... A gente não vai pegar qualquer material. O que utiliza para fazer a construção da Takãra. A gente tem que conhecer qual é o material que ele precisa... Ele usa. Então, a gente... Então, eu... Eu contava com os meus alunos para pegar aquele ali. Serve para o Takãra. Então, a gente pegava... O material que a gente chama é... Pinaneu. Pinaneu é o material principal para ele... Mas não sei falar na língua portuguesa. Não conheço o nome. E a palha do... Bacaba. Bacaba. E a folha do bananeiro, que a gente... É o material principal para ele. E embira. Que é... Embira do... Para amarrar o material. Então, todas essas a gente precisa. (Taropa, 2025).

Após essa etapa, os alunos construíram a maquete da Takãra, consolidando o aprendizado. Esse tipo de atividade reforça a importância da valorização da cultura dentro da escola, permitindo que os estudantes se conectem com os saberes tradicionais de seu povo. Além do espaço escolar, o conhecimento sobre a Takãra também é transmitido dentro das

famílias, pois os pais ensinam aos filhos os cantos, danças e histórias que fazem parte desse universo.

Esse processo ilustra o que Leff (2002) chama de racionalidade ambiental, uma perspectiva que compreende a natureza não como um recurso a ser explorado, mas como um elemento fundamental da existência coletiva. As comunidades indígenas mantêm uma profunda e harmoniosa relação com o ambiente natural, onde os elementos do ecossistema são vistos como interconectados e fundamentais para a vida (Leff, 2002, p. 45).

> Os pais dos alunos falam que... Nós temos um... É um espaço de... Aprender as coisas dentro da... Da Takãra. Tem que aprender... Os cantos. As danças. As histórias. Tudo isso. Então, é um ponto principal para nós também. (Taropa, 2025).

A Takãra, portanto, não é apenas uma construção física, mas um espaço de ensino e aprendizado, onde se preservam e se vivenciam os conhecimentos ancestrais do povo Apyãwa.

Quando pergunto a Taropa sobre o que mais o marcou dentro da Takãra, sua resposta vem carregada de emoção. O que ficou gravado em sua memória foram os cantos. Seu tio, hoje com 82 anos, sempre o chamava para cantar junto com ele. Desde cedo, Taropa participou desses momentos, aprendendo os cantos que ecoavam na Takãra.

> O que marcou para mim, dentro da Takãra, é os cantos. Tinha um meu tio, agora ele tem 82 anos, ele sempre falava para mim para cantar junto com ele. Ele sempre me convidava e eu participava dos cantos que ele cantava. (Taropa, 2025).

Em um desses encontros, seu tio decidiu gravar os cantos para ele. Explicou que, caso algo lhe acontecesse, Taropa poderia ouvir aquelas músicas para se lembrar dele. Esse gesto teve um impacto profundo. “Na hora que ele gravou isso, eu fiquei emocionado, até fiquei chorando, porque bateu no meu coração, aquela palavra dele”. Até hoje, Taropa guarda esses cantos, especialmente o Ka’o, o canto dos pássaros, que acontece apenas à noite.

> Daí, ele passou para mim, ele gravou para mim os cantos no gravador, ele passou para mim para ouvir a música. Na verdade, ele gravou essa música para mim, para se acontecesse alguma coisa com ele. Ele falou isso para mim, se acontecesse alguma coisa comigo, daí você ouve essa música para você lembrar de mim. (falou isso com muita emoção, quase chorando) Daí, na hora que ele gravou isso, eu fiquei emocionado, até fiquei chorando, porque bateu no meu coração, aquela palavra dele. Daí, eu tenho até agora o canto dele. Esse dia que marcou para aprender os cantos também, é o canto dos pássaros, é o canto dos pássaros que acontece só à noite. (Taropa, 2025).

Curioso, pergunto o motivo desse canto ser ouvido somente durante a noite. Ele me explica que há uma história sobre sua origem. Segundo os mais velhos, foi um pajé quem primeiro percebeu que os pássaros se reuniam para cantar durante a madrugada. Esse canto

começa às oito da noite e só termina ao amanhecer, por volta das seis horas. Mas não são apenas os pássaros que cantam. Os homens também participam, formando um grande grupo de cantores, incluindo os mais sábios e os jovens, que estão aprendendo.

> Esse ritual que acontece só à noite, é porque a história que fala desse canto, é porque tinha essa origem, tem a origem do canto, que um pajé tinha descoberto que esse canto acontecia só à noite. Os pássaros se juntavam e ficavam cantando durante a noite, a noite toda. Começa esse canto de oito horas até seis horas da manhã, sem parar. Daí tem que ter um monte de cantores também. Daí a gente tem um pouco, o sábio também que sabe cantar, o jovem também. Hoje o jovem está aprendendo a cantar também. (Taropa, 2025).

Taropa conta que hoje, o ensino desse canto também acontece dentro da escola. Um professor chegou a escrevê-lo no quadro para que os alunos pudessem aprender. Isso facilitou o aprendizado para os mais jovens, que agora levam esse conhecimento para a prática. O ritual do Ka'o acontece em um período específico do ano. Começa em abril e se estende até setembro, acompanhando o ritmo da construção da Takãra.

> É porque tinha um ensino dentro da escola, com o ensino médio, teve o ensinamento próprio do nosso canto. Um professor escreveu no quadro para os alunos aprenderem a cantar. Então é uma facilidade para os nossos jovens, para cantar... Daí nós levamos na prática e cantam todos juntos e assim, corretamente. Então esse canto acontece só à noite, mas no período certo também... O canto começa no período, no meio de maio, acontece. Em abril já começa esse ritual, o canto dos pássaros. Ela termina até o mês de setembro, que é o último ritual desse canto. [...]Começa abril, até setembro. É porque a gente tem esse ritual que acontece durante a construção da Takãra. (Taropa, 2025).

Após a finalização da Takãra, um novo ritual tem início: a caça. Essa etapa é vista como uma confraternização dentro da casa dos homens, mas também é uma disputa entre os diferentes grupos. Eles saem juntos para caçar animais como porcos-do-mato, macacos, catetos, cotias, coatís e até jabutis.

> Primeiro vem essa construção, depois vem o ritual da caça, porque quando a gente termina essa construção da Takãra, os grupos que têm dentro dessa casa vão fazer a caça agora. É um tipo de confraternização da casa dos homens. Eles vão ter que fazer essa disputa... É uma disputa também. Eles vão caçar para matar o porcão para trazer dentro dessa casa, dentro da casa nova, da casa dos homens. Mas não sei como fala na língua portuguesa para perfumar esse espaço, com o cheiro dos animais, do porcão... Acontece isso quando termina essa construção da Takãra. Mas é uma disputa para os grupos. (Taropa, 2025).

O grupo que consegue caçar mais animais retorna à aldeia emitindo um grito característico, uma forma única de comunicação que permite aos que ficaram na aldeia reconhecer quem está voltando e qual foi o resultado da caça.

> Qual grupo que mais mata esse porcão, ele traz e quando ele volta para a aldeia, ele vem gritando. Daí, as comunidades, as pessoas que ficam na aldeia já vão sabendo que esse grupo está matando alguma coisa, o porcão... Mas tem um grito diferente. O outro grupo tem um grito diferente para saber que é o tal grupo que está matando os animais. Então, a gente tem essa comunicação diferente com o grito. (Taropa, 2025).

Mas antes que essa disputa aconteça, há um momento essencial: o chamamento do Espírito antigo. Esse ritual, chamado Xaneramoja, busca a presença da divindade para acompanhar os caçadores e proteger a caça. Todos os homens levam suas flechas para dentro da Takãra, onde se reúnem ao redor de um líder que conduz o chamamento. Somente depois dessa cerimônia, os guerreiros partem para a mata.

> Então, todos os grupos que ficam dentro dessa casa, todas as comunidades vão para a caça. Mas antes de acontecer isso, vai ter que fazer o outro chamamento do Espírito. Tudo que acontece, o ritual do povo Apyãwa, ele sempre faz esse chamamento do Espírito antigo... É que a gente chama “Xaneramoja”, “Xaneramoja”. É Deus. Para acompanhar. (Taropa, 2025).

A estrutura da Takãra, portanto, vai muito além de uma simples construção. Ela é um espaço de aprendizado, celebração e conexão espiritual, onde cada canto, cada ritual e cada gesto carregam o peso da tradição e da identidade do povo Apyãwa.

O que mais marcou Taropa dentro da Takãra não se limitou a um único momento. Havia outro acontecimento que guardava com grande respeito e emoção. Ele recorda que seu avô, o levou até a Takãra para ensiná-lo sobre os cantos do Iraxão, um ritual distinto do Ka’o. Taropa aceitou o convite sem hesitação, pois compreendia a importância de respeitar os mais velhos e atender a seus pedidos.

> Mas ele não fica mais no meu avô, porque ele desapareceu. Ele me levou lá na Takãra porque eu sou bem chegado também no nosso ritual...Eu respeito quando a raça fala aos mais velhos. Quando fala para mim, eu tenho que respeitar. Tenho que respeitar o pedido, tenho que ir lá junto com ele. Então, ele falou assim para mim, o meu avô. Bora lá na Takãra para te ensinar com os cantos do Iraxão. Iraxão já é o outro ritual. (Taropa, 2025).

Levou consigo um celular e gravou seu avô entoando os cantos do Iraxão, que também é chamado de Iraxa. No meio da gravação, percebeu que seu avô se emocionava profundamente. Enquanto cantava, relembrava o passado, sua juventude e os amigos com quem celebrava esse ritual. Taropa observou que, entre um verso e outro, ele sorria ao lembrar de antigos parceiros com quem dançava. O Iraxão é uma cerimônia que exige dois dançarinos, e essas lembranças traziam ao seu avô tanto alegria quanto saudade.

> Então, eu fui com ele, eu levei meu celular e ele ficou cantando para mim o canto do Iraxão. Iraxa. É o Iraxa que nós chamamos do “Iraxão”. O geral que a gente chama “Axywewoja”. O “Xyreni” que tem a máscara. Então, ele me levou e começou a cantar para mim. [...]E eu fiquei gravando. Daí, ele ficou emocionado também. Porque ele cantava, daí ele falava.... Diz que ele lembrava com o passado dele, que ele viveu, que lembrava com a juventude dele também. Daí, ele ficou emocionado e falou que lembrava com os amigos dele também, com os parceiros, que ele brincava com esse ritual. Esse ritual é um que tem duas pessoas que dançam com ele. (Taropa, 2025).

O momento foi marcante não apenas pelo aprendizado do canto, mas também pela conexão emocional entre avô e neto. Hoje, Taropa continua praticando o canto do Iraxa, reconhecendo sua dificuldade, mas mantendo-se fiel à tradição aprendida.

Dentro da Takãra, Taropa também aprendeu sobre os espíritos da natureza. A Takãra não é apenas um espaço físico, mas também o lar dos espíritos. O Iraxa é um espírito pacífico, enquanto o Iraxão é considerado um espírito muito mau. Existe um profundo respeito e temor em relação a ele, pois acredita-se que imitar o Iraxão pode trazer consequências graves.

> Tem. O Takãra é o lar ao espírito. É porque quando a gente vai ter um ritual com o “Iraxa”, o “Iraxa” já é um espírito. Mas ele é bem pacífico. Um espírito bem pacífico. Mas o “Iraxão” é um outro espírito também... Mas o “Iraxão” é muito mau. É um espírito muito mau. É porque eu tenho ligado com a natureza, que as pessoas não podem fazer, imitar esse espírito. (Taropa, 2025).

Taropa relembra um caso ocorrido em 2009, quando seu tio se responsabilizou pela organização do ritual do Iraxão. Ele deveria preparar a festa, confeccionar a máscara e a vestimenta do espírito, feitas com talo de Buriti. No entanto, os demais membros da comunidade não acreditavam na importância desse papel e não o ajudaram. O espírito não gostou da falta de respeito e puniu seu tio.

> Porque se ele me imitar, vai acontecer alguma coisa comigo. E ele é fato. Acho que foi em 2009. Aconteceu isso com uma pessoa, com meu tio. Ele teve com... Ele se responsabilizou com esse espírito para ter esse ritual. Então, tem que ter uma pessoa para ser responsável. Eu, como a gente fala, eu sou responsável. Eu sou o dono da festa. É que ele é responsável da festa. Então, ele que organizava, todos, essa festa do “Iraxão”. Então, as comunidades, os povos dele não acreditavam no meu tio. Ele conversava com ele para ajudar, para fazer a máscara dele, a roupa, tudo que é feito pelo pai de Buriti, o talo de Buriti. Então, ele ficava sozinho, buscando esse material para fazer. Então, o espírito não gostou. (Taropa, 2025).

Enquanto coletava materiais na floresta, ele pisou em uma farpa de madeira, causando um ferimento profundo. Perdeu muito sangue e ficou uma semana em estado crítico, até perder um dedo e precisar de atendimento hospitalar. Para Taropa, isso demonstrou a seriedade do ritual e a necessidade de respeito aos espíritos.

> O espírito não gostou que não estava respeitando ele. Aconteceu isso com o meu tio. Ele foi lá no mato buscar a palha de Buriti. Ele pisou num pedaço de uma... Como que fala? Uma vara, assim. Uma madeira. Um pontinho que ficou assim. Na ferpa. Isso. Daí, ele pisou. Daí, ele voltou com muito sangue. Ele perdeu muito sangue. E ele ficou uma semana assim, mal. Ele perdeu o dedo dele. Ele parou no hospital. Depois que ele parou no hospital, ele melhorou. Porque não tinha respeitado esse espírito. (Taropa, 2025).

A realização do ritual do Iraxão exige uma grande estrutura. Aquele que assume a responsabilidade deve organizar a festa e construir um espaço chamado “Mimaka’eytã”, onde será assada a carne do Taxão, o porco selvagem. Antes da festa, os participantes acampam na mata para caçar cerca de oito a dez porcos, garantindo alimento suficiente para a cerimônia.

Cada elemento dentro da Takãra está profundamente ligado à natureza e à cosmologia do povo Apyãwa. A Takãra é o alicerce da epistemologia sociocultural do povo Apyãwa, um espaço fundamental para a vitalização, manutenção e fortalecimento de seus saberes e práticas tradicionais.

Considerada a casa da sapiência Apyãwa por Nivaldo Tapirapé (2022), ela desempenha um papel essencial na continuidade da identidade e organização social desse povo, servindo como um elo entre o conhecimento ancestral e sua transmissão às novas gerações.

Mais do que um centro cerimonial, a Takãra é a morada dos Axyga, os espíritos que participam ativamente dos rituais, criando uma conexão entre o mundo dos vivos e o sobrenatural. Nesse espaço, os Xane’yga, "Nossos Espíritos", encontram abrigo e se manifestam, consolidando a Takãra como um local de concentração espiritual e interação entre diferentes dimensões da existência (Nivaldo, 2022). Além disso, a Takãra acolhe os homens que, por meio de processos rituais, estabelecem um vínculo com esse espaço, fortalecendo suas relações com os espíritos e consolidando suas funções sociais dentro da comunidade.

A Takãra também exerce um papel mediador entre a sociedade e o mundo espiritual, regulando a convivência entre os vivos e os mortos, como conta Nivaldo Tapirapé (2022). Nela, os espíritos encontram morada e satisfação, evitando desordens que poderiam afetar os Tapirapé. Essa centralidade confere à Takãra uma influência epistêmica comparável ao "coração" de um organismo vivo, distribuindo funções e organizando o fluxo de saberes dentro da comunidade.

Por fim, a Takãra é a raiz da sabedoria Apyãwa, sustentando e irradiando conhecimentos que estruturam a vida social, espiritual e intelectual desse povo. Ela se mantém como um espaço de resistência e continuidade, onde a tradição se renova, os espíritos são acolhidos e a identidade Apyãwa se fortalece diante dos desafios da contemporaneidade.

*Prefiro não falar em sonhos, mas em imaginários, pois os sonhos acabam quando acordamos.*

***(Nego Bispo)***

# RESSONÂNCIAS DA JORNADA

## REFLEXÕES FINAIS E POSSIBILIDADES DE CONTINUAR

Em um mundo que se declara consciente dos impactos ambientais, é impossível não se perder em reflexões ao observar a distância entre os discursos de preservação e as práticas que moldam nossas paisagens. A imagem de uma placa que diz "CUIDE DA NATUREZA, PROTEJA A VIDA, EVITE QUEIMADAS" — erguida em um campo onde só há monocultura de soja — simboliza a profunda contradição entre as palavras e os atos. Ali, onde a vegetação natural foi apagada pelo avanço das lavouras, resta apenas o silêncio que denuncia a desconexão entre o humano e a terra.

Figura 13 - A Superficialidade das Ações Governamentais




**Fonte:** Autor (2024).

A lógica que orienta essas políticas públicas revela uma miopia racional: tentar remediar o que foi devastado com ações que tocam apenas a superfície do problema. É como querer conter o vento com as mãos. A natureza, entretanto, resiste em sua essência, mesmo quando tratada como um recurso a ser explorado, mensurado e controlado. Ao nomeá-la e classificá-la,

tornamo-nos estranhos em nossa própria casa, perdendo o vínculo ancestral que nos unia ao mundo natural como parte indissociável dele.

Neste contexto, as raízes dos povos indígenas oferecem uma alternativa valiosa, revelando um saber que celebra a harmonia entre o visível e o invisível. Para os Iny-Karajá e outras culturas indígenas, cada rio, cada estrela, guarda segredos que não se traduzem em números, mas em histórias vivas. Esses conhecimentos, entrelaçados ao espiritual, ecoam a sabedoria de que o equilíbrio da vida depende de um respeito profundo e recíproco. Ao contrário da racionalidade ocidental, que busca desvendar para dominar, a racionalidade indígena compreende que é no vínculo sagrado com a terra que se encontra a verdadeira força.

É nesse espaço de escuta e reverência que se descortina uma nova possibilidade. A crise ambiental que enfrentamos não é apenas ecológica; ela é uma crise de alma, de conhecimento, de conexão. A resposta para essa crise está na abertura para o outro — para os saberes ancestrais que nos lembram que o humano não é senhor da natureza, mas seu guardião. Integrar essas perspectivas nos ensina a caminhar com mais leveza, com a certeza de que proteger a terra é, na verdade, proteger a vida em todas as suas formas.

Assim, se quisermos construir um futuro em que a harmonia prevaleça, precisamos olhar além das ações pontuais e fragmentadas. A verdadeira mudança exige um processo educacional que nos ensine a sentir, a respeitar e a cuidar. O caminho não é o da conquista, mas o do pertencimento. E, enquanto houver quem ouça o canto da terra e celebre sua beleza, haverá esperança de que possamos, um dia, voltar a ser parte do todo — não para explorar, mas para coexistir.

Imaginemos, então, um tempo em que deixamos de nos enxergar como o centro do mundo e passamos a nos reconhecer como parte de uma vasta e intrincada teia de interações — um tempo de coexistência e co-criação entre todas as espécies. Nesse contexto, entendemos que os povos indígenas são produtores de um espaço de *Chthuluceno*, conforme proposto por Haraway (2016). O conceito surge como uma alternativa crítica ao *Antropoceno*, termo que caracteriza a atual era geológica marcada pelo impacto devastador das atividades humanas no planeta. Enquanto o *Antropoceno* expõe os efeitos de uma racionalidade extrativista e de um progresso predatório, que intensificaram a crise climática, o *Chthuluceno* propõe uma nova narrativa. Nessa perspectiva, a coexistência entre espécies e a interdependência entre humanos e não-humanos são centrais.

Essa visão nos convida a abandonar o paradigma de dominação e explorar caminhos de regeneração e reciprocidade. As aldeias indígenas, com suas práticas sustentáveis e saberes ancestrais, são exemplos vivos dessa alternativa, representando um modelo de existência onde

a harmonia com a terra é prática cotidiana. Elas nos ensinam que proteger esses espaços é proteger o tecido da própria existência, reconhecendo que cada ação local ressoa no universo como um todo.

Nos espaços de *Chthuluceno*, a vida pulsa como um entrelaçamento de movimentos contínuos, sustentada por relações de interdependência e reciprocidade. É nesse território sagrado de coexistência que se descortina a possibilidade de um reencontro com a alma da existência. Aqui, a terra não é apenas um recurso a ser explorado, mas um ser vivo que nos acolhe e nos integra em sua pluralidade.

Enquanto nos dispusermos a ouvir a sabedoria que brota desse chão sagrado, onde o humano, o espiritual e o ambiental se encontram em harmonia, a esperança se renova. Porque é na alternância entre dar e receber, entre cuidar e ser cuidado, que se revela o verdadeiro caminho para a sustentabilidade. As aldeias são, afinal, lembretes vivos de que a transformação começa ao reconhecer que pertencemos ao mesmo ciclo da vida — um ciclo que nos convida a coexistir, a respeitar e a celebrar a beleza do todo.

Retomando a epígrafe desta dissertação, "todos são entidades que existem dentro da natureza", a conexão entre o humano, o natural e o espiritual emerge como um princípio fundamental. A separação entre esses mundos não é rígida, mas fluida e interdependente. A natureza, longe de ser um objeto externo à humanidade, é, na verdade, um espaço onde todos coexistem, interagindo em uma rede complexa de relações. Os seres humanos, os não-humanos e o espiritual estão entrelaçados, formando um ciclo contínuo de trocas e cuidados. Essa concepção, que se reflete profundamente nas cosmovisões indígenas, desafia a visão ocidental de que o mundo material e o espiritual são entidades opostas. Ao contrário, eles estão imersos em uma harmonia que transcende os limites da nossa compreensão imediata.

No pensamento indígena, como exemplificado nas práticas dos povos Balatiponé Umutina, a natureza não é um recurso, mas um ente sagrado, habitado por espíritos e regido por forças invisíveis. Para esse povo, as matas, rios, peixes e animais possuem donos espirituais, e, ao se alimentar da carne de caça ou dos peixes, é imprescindível a realização de oferendas, para agradar aos donos espirituais desses seres.

Nos Ikpeng, essa concepção é igualmente forte. O líder espiritual Melobo Ikpeng descreve a natureza como regida por uma rede de donos, com cada ecossistema possuindo sua própria entidade protetora: o orongo dos rios e lagos, o momtïng da terra, e o oyoreta da floresta. Por isso, antes de retirar qualquer coisa da floresta, os Ikpeng pedem licença aos donos, como uma forma de manter a harmonia e o respeito com os seres sagrados que protegem a vida.

Entre os Apyãwa, o conceito de *Takãra*, um local sagrado onde rituais de comunicação com os *Axỹga* – espíritos ancestrais que garantem a proteção e a abundância da comunidade – exemplifica como o espaço físico se torna uma manifestação do vínculo entre o humano e o espiritual. A Takãra não é apenas um lugar, mas um elo que une os mundos, permitindo que a presença dos ancestrais seja sentida e cultuada no cotidiano.

Para os Manoki, a relação de respeito com a natureza é fruto de um aprendizado contínuo, desenvolvido por meio da observação do comportamento dos animais, da mudança das estações, da posição das estrelas e dos ciclos da lua e do sol. Os seres sobrenaturais, essenciais para a cosmovisão Manoki, indicam caminhos e ensinam respeito, reforçando a necessidade de manter o equilíbrio entre o ambiente e os seres humanos.

Essas visões compartilham um princípio fundamental: a espiritualidade não está separada da vida cotidiana, e a natureza não é um recurso a ser explorado de maneira egoísta, mas uma entidade viva com a qual estamos profundamente conectados. As práticas culturais e espirituais, como as oferendas e os rituais, são meios de reconhecer essa conexão e de manter o equilíbrio necessário entre o humano e o natural.

Cuidar da natureza, portanto, não é apenas uma responsabilidade ética, mas uma prática espiritual essencial. Ao proteger e preservar o meio ambiente, estamos, simultaneamente, cuidando da nossa essência espiritual, reconhecendo que somos parte de um todo maior, uma rede de interdependência e harmonia que transcende o espaço físico e conecta todos os seres, visíveis e invisíveis.

Dito isso, há esperança, pois, já que todos são entidades que existem dentro da natureza, e que a porta para o mundo espiritual existe para todos, ***então a origem de todos está conectada entre si***.

# REFERÊNCIAS


BRANDÃO, C. R. **O que é mito.** 18. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BRANDÃO, C. R. **Somos as águas.** Campinas, SP: Papirus, 1994.

CERTEAU, M. **A Invenção do Cotidiano -** arte de fazer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 13ªed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2007.

D'AMBROSIO, U. **Etnomatemática:** elo entre as tradições e a modernidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. 65. ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2018.

GARNICA, A. V. M. **História oral em educação matemática:** um panorama sobre pressupostos e exercícios de pesquisa. Bauru: Canal 6, 2015.

GARNICA, A.V.M. História Oral e educação Matemática: um inventário. In: **Revista Pesquisa Qualitativa/ publicação da Sociedade de estudos e pesquisa Qualitativos**. Ano 2, n.1 (2006). São Paulo: SE&PQ, 2005

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro, RJ: LTC, 2008.

HARAWAY, D. **Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno:** fazendo parentes. Clima Com Cultura Científica - Pesquisa, Jornalismo e Arte, ano 3, n. 5, abr. 2016. ISSN 2359-4705. Disponível em: https://www.climacom.mudancasclimaticas.net.br. Acesso em: 12/11/2024.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica. In: HEIDEGGER, M. **Ensaios e conferências**. 2. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Terras Indígenas.** Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/. Acesso em: 09/10/2024.

IPAQUERI, R. M. **A confecção de artefatos da cultura tradicional Balatiponé como estratégias para o ensino da língua materna em escolas indígenas no território Balatiponé-MT**. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-graduação em Ensino em Contexto Indígena Intercultural- PPGECII, Universidade do Estado de Mato Grosso- UNEMAT, 2023.

KUPODONEPÁ, E. **A interculturalidade presente nos conhecimentos tradicionais e conhecimentos científicos da pesca com o timbó do Povo Balatiponé Umutina**. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-graduação em Ensino em Contexto Indígena Intercultural- PPGECII, Universidade do Estado de Mato Grosso- UNEMAT, 2022.

KUPODONEPÁ, J. **A roça tradicional do Povo Balatiponé-Umutina e a etnomatemática.** Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-graduação em Ensino em Contexto Indígena Intercultural- PPGECII, Universidade do Estado de Mato Grosso- UNEMAT, 2023.

LEFF, E. **Complexidade, racionalidade ambiental e diálogo de saberes.** Educação & Realidade, v. 34, n. 3, p. 17-24, set./dez. 2009.

LEFF, E. **Discursos Sustentáveis.** 1ª ed. São Paulo: Cortez, 2010b.

LEFF, E. **Epistemologia Ambiental.** 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2010a.

LEFF, E. **Racionalidade Ambiental:** A reapropriação Social da natureza. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEFF, E. **Saber Ambiental:** sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. 2ªed. Petrópolis, RJ: Vozes/PNUMA, 2002.

LEFF, E. **Saber Ambiental:** Sustentabilidade, Racionalidade, Complexidade e Poder. 9ª ed. Petrópolis, Ed. Vozes, 2012.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem.** 2. ed. São Paulo: Papirus, 1986.

MAMPUCHE, E. L. **O céu do Povo Manoki e seus ensinamentos sobre a terra**. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-graduação em Ensino em Contexto Indígena Intercultural- PPGECII, Universidade do Estado de Mato Grosso- UNEMAT, 2022.

MENDES, Artema Lima e Mel. (Org). **Mudanças Climáticas e Percepção Indígena.** Cuiabá: Operação Amazônia Nativa – OPAN, 2015.

MINAYO, M. C. S. **Pesquisa Social:** Teoria, Método e Criatividade. Petrópolis: Vozes, 1998.

MONZILAR, O. C**. Práticas pedagógicas com a roça tradicional do Povo Umutina**. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-graduação em Ensino em Contexto Indígena Intercultural- PPGECII, Universidade do Estado de Mato Grosso- UNEMAT, 2023.

NAZOKEMAI, P. **Arquitetura Hati dos Haliti: Atividades lúdicas na comunidade com forma de valorização da cultura**. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-graduação em Ensino em Contexto Indígena Intercultural- PPGECII, Universidade do Estado de Mato Grosso- UNEMAT, 2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 78, p. 3-46, out. 2007.

SANTOS, M. **O mundo do cidadão:** o país das organizações. São Paulo: Hucitec, 1996.

SANTOS, M. **Por uma outra globalização:** do pensamento único à consciência universal. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SEVERINO-FILHO, J. **Marcadores de Tempo Apyãwa:** A solidariedade entre os povos e o ambiente que habitam. Dissertação (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Educação Matemática, Universidade Estadual Paulista “Júlio Mesquita Filho”, Rio Claro, 2015.

SEVERINO-FILHO, J.; JANUÁRIO, E. R. da S. **Os marcadores de tempos indígenas e a etnomatemática:** a pluralidade epistemológica da ciência. Zetetiké, Campinas, SP, v. 19, n. 1, 2011.

STEINER, G. **Gramáticas da Criação.** São Paulo: Editora Globo, 2005.

TAPIRAPÉ, M. **As pinturas corporais na cosmologia do Povo Apyãwa/Tapirapé**. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-graduação em Ensino em Contexto Indígena Intercultural- PPGECII, Universidade do Estado de Mato Grosso- UNEMAT, 2023.

TAPIRAPÉ, N. K. **TAKÃRA**: A casa de Sapiência Apyãwa. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-graduação em Ensino em Contexto Indígena Intercultural- PPGECII, Universidade do Estado de Mato Grosso- UNEMAT, 2023.

TXICÃO, K. **Habitar e ser habitado na Terra Indígena do Xingu**: as alterações ambientais e suas interferências nas práticas culturais do Povo Ikpeng. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-graduação em Ensino em Contexto Indígena Intercultural- PPGECII, Universidade do Estado de Mato Grosso- UNEMAT, 2022.

## CONSULTORES INDÍGENAS

Célio Kawina Ijavari – Povo Iny Karajá

Eliwelton Ikodioka dos Santos Rondon – Povo Terena

Adriana Negarotê – Povo Nambikwara (Negarotê)

Wamen Kalapalo Negarotê – Povo Negarotê

Leidenira Hezoizokemairô – Povo Haliti-Paresí

Taropa Tapirapé – Povo Apyãwa

# ANEXOS

# DOCUMENTOS REFERENTES AO COMITÊ DE ÉTICA NA PESQUISA

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

**REGISTRO DO CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO**
**(Resolução CNS 510/2016)**

Você está sendo convidado(a) para participar, como voluntário, em uma pesquisa. Após ser esclarecido(a) sobre as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, em que está em duas vias. Uma delas é sua e a outra do pesquisador responsável.

Em caso de recusa você não será penalizado(a) de forma alguma. Em caso de dúvida você pode procurar o Comitê de Ética em Pesquisa da Unemat pelo telefone: (65) 3221-0067.

**INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA**

**Título do projeto:** Saber Ambiental E Os Povos Originários: A sustentabilidade do conhecimento praticado pelos povos indígena expressa nos resultados das pesquisas acadêmicas do Programa de Pós-Graduação Em Contexto Intercultural Indígena - PPGECII

Na necessidade de contatar os pesquisadores, para qualquer dúvida ou manifestação que deseja expressar, poderá fazê-lo a qualquer momento com o mestrando Lucas Valerio Campos, telefone (65) 99685-5787. E-mail lucas.valerio@unemat.br e com o Professor Dr. João Severino Filho, telefone: (65) 99622-5970, E-mail joaofilho@unemat.br, ou ainda diretamente ao Programa de Pós-Graduação da Unemat-Barra do Bugres pelo telefone (65) 3361-1413 ou e-mail ppgecm@unemat.br.

**Objetivo da Pesquisa:** Descrever e produzir teorizações sobre os saberes e fazeres relacionados a racionalidade e ao saber ambiental, presentes nas dissertações e produtos educacionais dos alunos do PPGECII.

A pesquisa visa produzir significados para as narrativas (oral e escrita) e ilustrações, à luz dos saberes e fazeres relacionados à racionalidade e ao saber ambiental presentes nas dissertações e produtos educacionais dos alunos do PPGECII; Compreender os conceitos de Racionalidade e Saber Ambiental na perspectiva dos povos indígenas; Produzir teorizações que relacionem os saberes locais, cosmo visões, as visões teóricas e as práticas apresentadas, visando a produção de conhecimento transdisciplinar.

Contudo e a partir da Resolução nº 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde que

considera o respeito pela dignidade humana e pela especial proteção devida aos participantes das pesquisas científicas envolvendo seres humanos, ressaltamos que toda pesquisa contém riscos. Assim, destacamos a seguir possíveis riscos reais e/ou em potencial a medidas de mitigação.

| POSSIVEIS RISCOS | MEDIDAS DE MITIGAÇÃO |
|---|---|
| Interferência na rotina dos participantes. | Antes dos encontros e entrevistas, será realizado um planejamento detalhado dos horários, levando em consideração a disponibilidade e rotina dos participantes, para minimizar perturbações excessivas em suas atividades diárias. Ofereceremos opções de horários e datas flexíveis para as entrevistas, permitindo que os participantes escolham momentos mais convenientes para a participação na pesquisa. |
| A estrutura de relação de poder, que pode colocar em risco a integridade dos participantes, dado o conteúdo de suas narrativas. | Acerca da confidencialidade e anonimato, iremos garantir a confidencialidade e o anonimato dos depoentes, preservando a identidade dos participantes através da não divulgação de informações que possam expô-los, mantendo seus relatos em sigilo. E sobre o empoderamento e consentimento esclarecido, empoderar os participantes, esclarecendo sobre seus direitos e garantias, obtendo consentimento informado por escrito antes das entrevistas, assegurando que se sintam confortáveis e seguros ao compartilhar suas narrativas. |
| Risco se sentirem expostos com uso de imagens. | Será solicitado autorização explícita dos participantes antes de registrar ou utilizar imagens em qualquer contexto relacionado à pesquisa, fornecendo um termo de assentimento claro e detalhado, onde ficarão livres para assinarem ou não. As imagens serão utilizadas somente com autorização do participante da pesquisa. |

Ressaltamos ainda que a pesquisa não trará ônus a nenhum dos sujeitos participantes. Sua importância enquanto integrante do processo de construção do conhecimento, visto que suas percepções, conhecimentos, experiências e apontamentos permitirão aprimorar as

discussões e desenvolver um trabalho que irá contribuir com o fortalecimento da cultura do povo indígena.

Sua participação é voluntaria e não haverá compensação financeira. A qualquer momento o (a) senhor (a) pode desistir de participar e retirar seu consentimento. Sua recusa ou desistência não lhe trará nenhum prejuízo profissional, seja em sua relação ao pesquisador, à Instituição em que trabalha ou à Universidade do Estado de Mato Grosso. Faremos o tratamento confidencial de todas as informações obtidas durante a pesquisa, assegurando o sigilo sobre a participação dos envolvidos em todas as etapas do estudo. A menção do nome nos resultados e publicações será opcional do entrevistado (com intuito de valorização do conhecimento).

Solicito sua autorização para gravação em áudio das entrevistas e dos encontros. Os registros realizados durante a entrevista não estruturadas serão transcritas pelo pesquisador, garantimos que se manterá o mais fidedigno possível. Depois de transcrita será apresentada aos participantes para validação das informações. Apesar de ser transcrita as gravações serão utilizadas apenas o discurso interpretado pelo pesquisador.

Como medida para assegurar a confidencialidade, a privacidade, a proteção dos dados e a não estigmatização dos participantes da pesquisa, asseguraremos aos participantes que todas informações produzidas ficarão da posse do pesquisador e serão utilizadas estritamente para objetivo da pesquisa, sendo o que a declaração do nome será opcional do pesquisado.

Durante as entrevistas serão tomados todos os cuidados minimizando-se qualquer transtorno, sem ferir os seus direitos, suas condições sociais, culturais, concepções e opiniões, entre outras características. Diante das situações expostas destacamos que você enquanto participante tem plena liberdade para decidir a respeito da sua participação voluntária.

As entrevistas serão analisadas afim de identificar as relações indivíduo-ambiente e não serão publicadas, e sua identidade não será divulgada, será guardada em sigilo profissional, conforme as normas éticas e a legislação vigente. Devemos ressaltar ainda que não temos a intenção de divulgar a imagem do entrevistado, sendo as gravações de registro da pesquisa sem divulgação, servindo apenas para subsidiar a produção de informações. O período de participação compreende as etapas de entrevistas e análise das informações, estimando-se iniciar em julho de 2024.

As entrevistas serão realizadas no próprio prédio da Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT na cidade de Barra do Bugres. Elas ocorrerão durante o período de realização das aulas do PPGECII, contudo, não coincidirão com os horários das atividades acadêmicas.

Reiteramos o compromisso de divulgar os resultados da pesquisa, em formato acessível aos povos/participantes da pesquisa.

Você receberá uma via deste termo, rubricada em todas as páginas por você e pelo pesquisador, onde consta o telefone e o endereço do pesquisador principal. Você poderá tirar suas dúvidas sobre o projeto e sua participação agora ou a qualquer momento.

Este projeto de pesquisa foi aprovado por um Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) que é um órgão que protege o bem-estar dos participantes de pesquisas. O CEP é responsável pela avaliação e acompanhamento dos aspectos éticos de todas as pesquisas envolvendo seres humanos, visando garantir a dignidade, os direitos, a segurança e o bem-estar dos participantes de pesquisas. Caso você tenha dúvidas e/ou perguntas sobre seus direitos como participante deste estudo, entre em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos (CEP) da UNEMAT que está vinculado à Pró-Reitoria de Pesquisa da universidade, localizado na sede administrativa Avenida Tancredo Neves, 1095, Cavalhada II - Cáceres-MT, CEP: 78.200-000. Telefone: (65) 3221-0067; (65) 99944-3605 – Whatsapp. Email: cep@unemat.br. Horário de atendimento: das 08:30 às 11:30.

O CEP está vinculado à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) do Conselho Nacional de Saúde (CNS), e o seu funcionamento e atuação são regidos pelas normativas do CNS/Conep. A Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - CONEP- é uma comissão do Conselho Nacional de Saúde - CNS, criada através da Resolução 196/96 e com constituição designada pela Resolução 246/97, com a função de implementar as normas e diretrizes regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos, aprovadas pelo Conselho. Tem função consultiva, deliberativa, normativa e educativa, atuando conjuntamente com uma rede de Comitês de Ética em Pesquisa - CEP- organizados nas instituições onde as pesquisas se realizam. A CONEP tem a função de implementar as normas e diretrizes regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos, aprovadas pelo CNS, também atuando conjuntamente com uma rede de Comitês de Ética em Pesquisa (CEP) organizados nas instituições onde as pesquisas se realizam. Endereço: SRTV 701, Via W 5 Norte, lote D -

Edifício PO 700, 3º andar - Asa Norte - CEP: 70719-040 - Brasília-DF. Telefone: (61) 3315-5877 E-mail: conep@saude.gov.br.

**Esse Termo é assinado em duas vias, sendo uma do(a) Sr.(a) Participante e a outra para os pesquisadores.**

**Declaro que entendi os objetivos, riscos e benefícios de minha participação na pesquisa e concordo em participar.**

Local e data:

| | |
|---|---|
| Adriana Negarotti<br>Nome do participante | |
| Adriana Negarotti<br>Assinatura do participante ou responsável | Data: 27/07/2024 |

Eu, Lucas Valerio Campos, declaro cumprir as exigências contidas na Resolução nº 510/2016.

| | |
|---|---|
| Lucas Valerio Campos<br>Assinatura do Pesquisador | Data: 27/07/2024 |

**REGISTRO DO CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO**
**(Resolução CNS 510/2016)**

Você está sendo convidado(a) para participar, como voluntário, em uma pesquisa. Após ser esclarecido(a) sobre as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, em que está em duas vias. Uma delas é sua e a outra do pesquisador responsável.

Em caso de recusa você não será penalizado(a) de forma alguma. Em caso de dúvida você pode procurar o Comitê de Ética em Pesquisa da Unemat pelo telefone: (65) 3221-0067.

**INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA**

**Título do projeto:** Saber Ambiental E Os Povos Originários: A sustentabilidade do conhecimento praticado pelos povos indígena expressa nos resultados das pesquisas acadêmicas do Programa de Pós-Graduação Em Contexto Intercultural Indígena - PPGECII

Na necessidade de contatar os pesquisadores, para qualquer dúvida ou manifestação que deseja expressar, poderá fazê-lo a qualquer momento com o mestrando Lucas Valerio Campos, telefone (65) 99685-5787. E-mail lucas.valerio@unemat.br e com o Professor Dr. João Severino Filho, telefone: (65) 99622-5970, E-mail joaofilho@unemat.br, ou ainda diretamente ao Programa de Pós-Graduação da Unemat-Barra do Bugres pelo telefone (65) 3361-1413 ou e-mail ppgecm@unemat.br.

**Objetivo da Pesquisa:** Descrever e produzir teorizações sobre os saberes e fazeres relacionados a racionalidade e ao saber ambiental, presentes nas dissertações e produtos educacionais dos alunos do PPGECII.

A pesquisa visa produzir significados para as narrativas (oral e escrita) e ilustrações, à luz dos saberes e fazeres relacionados à racionalidade e ao saber ambiental presentes nas dissertações e produtos educacionais dos alunos do PPGECII; Compreender os conceitos de Racionalidade e Saber Ambiental na perspectiva dos povos indígenas; Produzir teorizações que relacionem os saberes locais, cosmo visões, as visões teóricas e as práticas apresentadas, visando a produção de conhecimento transdisciplinar.

Contudo e a partir da Resolução nº 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde que

considera o respeito pela dignidade humana e pela especial proteção devida aos participantes das pesquisas científicas envolvendo seres humanos, ressaltamos que toda pesquisa contém riscos. Assim, destacamos a seguir possíveis riscos reais e/ou em potencial a medidas de mitigação.

| POSSIVEIS RISCOS | MEDIDAS DE MITIGAÇÃO |
|---|---|
| Interferência na rotina dos participantes. | Antes dos encontros e entrevistas, será realizado um planejamento detalhado dos horários, levando em consideração a disponibilidade e rotina dos participantes, para minimizar perturbações excessivas em suas atividades diárias. Ofereceremos opções de horários e datas flexíveis para as entrevistas, permitindo que os participantes escolham momentos mais convenientes para a participação na pesquisa. |
| A estrutura de relação de poder, que pode colocar em risco a integridade dos participantes, dado o conteúdo de suas narrativas. | Acerca da confidencialidade e anonimato, iremos garantir a confidencialidade e o anonimato dos depoentes, preservando a identidade dos participantes através da não divulgação de informações que possam expô-los, mantendo seus relatos em sigilo. E sobre o empoderamento e consentimento esclarecido, empoderar os participantes, esclarecendo sobre seus direitos e garantias, obtendo consentimento informado por escrito antes das entrevistas, assegurando que se sintam confortáveis e seguros ao compartilhar suas narrativas. |
| Risco se sentirem expostos com uso de imagens. | Será solicitado autorização explícita dos participantes antes de registrar ou utilizar imagens em qualquer contexto relacionado à pesquisa, fornecendo um termo de assentimento claro e detalhado, onde ficarão livres para assinarem ou não. As imagens serão utilizadas somente com autorização do participante da pesquisa. |

Ressaltamos ainda que a pesquisa não trará ônus a nenhum dos sujeitos participantes. Sua importância enquanto integrante do processo de construção do conhecimento, visto que suas percepções, conhecimentos, experiências e apontamentos permitirão aprimorar as

discussões e desenvolver um trabalho que irá contribuir com o fortalecimento da cultura do povo indígena.

Sua participação é voluntaria e não haverá compensação financeira. A qualquer momento o (a) senhor (a) pode desistir de participar e retirar seu consentimento. Sua recusa ou desistência não lhe trará nenhum prejuízo profissional, seja em sua relação ao pesquisador, à Instituição em que trabalha ou à Universidade do Estado de Mato Grosso. Faremos o tratamento confidencial de todas as informações obtidas durante a pesquisa, assegurando o sigilo sobre a participação dos envolvidos em todas as etapas do estudo. A menção do nome nos resultados e publicações será opcional do entrevistado (com intuito de valorização do conhecimento).

Solicito sua autorização para gravação em áudio das entrevistas e dos encontros. Os registros realizados durante a entrevista não estruturadas serão transcritas pelo pesquisador, garantimos que se manterá o mais fidedigno possível. Depois de transcrita será apresentada aos participantes para validação das informações. Apesar de ser transcrita as gravações serão utilizadas apenas o discurso interpretado pelo pesquisador.

Como medida para assegurar a confidencialidade, a privacidade, a proteção dos dados e a não estigmatização dos participantes da pesquisa, asseguraremos aos participantes que todas informações produzidas ficarão da posse do pesquisador e serão utilizadas estritamente para objetivo da pesquisa, sendo o que a declaração do nome será opcional do pesquisado.

Durante as entrevistas serão tomados todos os cuidados minimizando-se qualquer transtorno, sem ferir os seus direitos, suas condições sociais, culturais, concepções e opiniões, entre outras características. Diante das situações expostas destacamos que você enquanto participante tem plena liberdade para decidir a respeito da sua participação voluntária.

As entrevistas serão analisadas afim de identificar as relações indivíduo-ambiente e não serão publicadas, e sua identidade não será divulgada, será guardada em sigilo profissional, conforme as normas éticas e a legislação vigente. Devemos ressaltar ainda que não temos a intenção de divulgar a imagem do entrevistado, sendo as gravações de registro da pesquisa sem divulgação, servindo apenas para subsidiar a produção de informações. O período de participação compreende as etapas de entrevistas e análise das informações, estimando-se iniciar em julho de 2024.

As entrevistas serão realizadas no próprio prédio da Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT na cidade de Barra do Bugres. Elas ocorrerão durante o período de realização das aulas do PPGECII, contudo, não coincidirão com os horários das atividades acadêmicas.

Reiteramos o compromisso de divulgar os resultados da pesquisa, em formato acessível aos povos/participantes da pesquisa.

Você receberá uma via deste termo, rubricada em todas as páginas por você e pelo pesquisador, onde consta o telefone e o endereço do pesquisador principal. Você poderá tirar suas dúvidas sobre o projeto e sua participação agora ou a qualquer momento.

Este projeto de pesquisa foi aprovado por um Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) que é um órgão que protege o bem-estar dos participantes de pesquisas. O CEP é responsável pela avaliação e acompanhamento dos aspectos éticos de todas as pesquisas envolvendo seres humanos, visando garantir a dignidade, os direitos, a segurança e o bem-estar dos participantes de pesquisas. Caso você tenha dúvidas e/ou perguntas sobre seus direitos como participante deste estudo, entre em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos (CEP) da UNEMAT que está vinculado à Pró-Reitoria de Pesquisa da universidade, localizado na sede administrativa Avenida Tancredo Neves, 1095, Cavalhada II - Cáceres-MT, CEP: 78.200-000. Telefone: (65) 3221-0067; (65) 99944-3605 – Whatsapp. Email: cep@unemat.br. Horário de atendimento: das 08:30 às 11:30.

O CEP está vinculado à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) do Conselho Nacional de Saúde (CNS), e o seu funcionamento e atuação são regidos pelas normativas do CNS/Conep. A Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - CONEP- é uma comissão do Conselho Nacional de Saúde - CNS, criada através da Resolução 196/96 e com constituição designada pela Resolução 246/97, com a função de implementar as normas e diretrizes regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos, aprovadas pelo Conselho. Tem função consultiva, deliberativa, normativa e educativa, atuando conjuntamente com uma rede de Comitês de Ética em Pesquisa - CEP- organizados nas instituições onde as pesquisas se realizam. A CONEP tem a função de implementar as normas e diretrizes regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos, aprovadas pelo CNS, também atuando conjuntamente com uma rede de Comitês de Ética em Pesquisa (CEP) organizados nas instituições onde as pesquisas se realizam. Endereço: SRTV 701, Via W 5 Norte, lote D -

Edifício PO 700, 3º andar - Asa Norte - CEP: 70719-040 - Brasília-DF. Telefone: (61) 3315-5877 E-mail: conep@saude.gov.br.

**Esse Termo é assinado em duas vias, sendo uma do(a) Sr.(a) Participante e a outra para os pesquisadores.**

**Declaro que entendi os objetivos, riscos e benefícios de minha participação na pesquisa e concordo em participar.**

Local e data:

| | |
|---|---|
| Celia Kawina Ipavari<br>Nome do participante | |
| Celia Kawina Ipavari<br>Assinatura do participante ou responsável | Data: 27/07/2024 |

Eu, Lucas Valerio Campos, declaro cumprir as exigências contidas na Resolução nº 510/2016.

| | |
|---|---|
| Lucas Valerio Campos<br>Assinatura do Pesquisador | Data: 27/07/2024 |

**REGISTRO DO CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO**
**(Resolução CNS 510/2016)**

Você está sendo convidado(a) para participar, como voluntário, em uma pesquisa. Após ser esclarecido(a) sobre as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, em que está em duas vias. Uma delas é sua e a outra do pesquisador responsável.

Em caso de recusa você não será penalizado(a) de forma alguma. Em caso de dúvida você pode procurar o Comitê de Ética em Pesquisa da Unemat pelo telefone: (65) 3221-0067.

**INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA**

**Título do projeto:** Saber Ambiental E Os Povos Originários: A sustentabilidade do conhecimento praticado pelos povos indígena expressa nos resultados das pesquisas acadêmicas do Programa de Pós-Graduação Em Contexto Intercultural Indígena - PPGECII

Na necessidade de contatar os pesquisadores, para qualquer dúvida ou manifestação que deseja expressar, poderá fazê-lo a qualquer momento com o mestrando Lucas Valerio Campos, telefone (65) 99685-5787. E-mail lucas.valerio@unemat.br e com o Professor Dr. João Severino Filho, telefone: (65) 99622-5970, E-mail joaofilho@unemat.br, ou ainda diretamente ao Programa de Pós-Graduação da Unemat-Barra do Bugres pelo telefone (65) 3361-1413 ou e-mail ppgecm@unemat.br.

**Objetivo da Pesquisa:** Descrever e produzir teorizações sobre os saberes e fazeres relacionados a racionalidade e ao saber ambiental, presentes nas dissertações e produtos educacionais dos alunos do PPGECII.

A pesquisa visa produzir significados para as narrativas (oral e escrita) e ilustrações, à luz dos saberes e fazeres relacionados à racionalidade e ao saber ambiental presentes nas dissertações e produtos educacionais dos alunos do PPGECII; Compreender os conceitos de Racionalidade e Saber Ambiental na perspectiva dos povos indígenas; Produzir teorizações que relacionem os saberes locais, cosmo visões, as visões teóricas e as práticas apresentadas, visando a produção de conhecimento transdisciplinar.

Contudo e a partir da Resolução nº 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde que

considera o respeito pela dignidade humana e pela especial proteção devida aos participantes das pesquisas científicas envolvendo seres humanos, ressaltamos que toda pesquisa contém riscos. Assim, destacamos a seguir possíveis riscos reais e/ou em potencial a medidas de mitigação.

| POSSIVEIS RISCOS | MEDIDAS DE MITIGAÇÃO |
|---|---|
| Interferência na rotina dos participantes. | Antes dos encontros e entrevistas, será realizado um planejamento detalhado dos horários, levando em consideração a disponibilidade e rotina dos participantes, para minimizar perturbações excessivas em suas atividades diárias. Ofereceremos opções de horários e datas flexíveis para as entrevistas, permitindo que os participantes escolham momentos mais convenientes para a participação na pesquisa. |
| A estrutura de relação de poder, que pode colocar em risco a integridade dos participantes, dado o conteúdo de suas narrativas. | Acerca da confidencialidade e anonimato, iremos garantir a confidencialidade e o anonimato dos depoentes, preservando a identidade dos participantes através da não divulgação de informações que possam expô-los, mantendo seus relatos em sigilo. E sobre o empoderamento e consentimento esclarecido, empoderar os participantes, esclarecendo sobre seus direitos e garantias, obtendo consentimento informado por escrito antes das entrevistas, assegurando que se sintam confortáveis e seguros ao compartilhar suas narrativas. |
| Risco se sentirem expostos com uso de imagens. | Será solicitado autorização explícita dos participantes antes de registrar ou utilizar imagens em qualquer contexto relacionado à pesquisa, fornecendo um termo de assentimento claro e detalhado, onde ficarão livres para assinarem ou não. As imagens serão utilizadas somente com autorização do participante da pesquisa. |

Ressaltamos ainda que a pesquisa não trará ônus a nenhum dos sujeitos participantes. Sua importância enquanto integrante do processo de construção do conhecimento, visto que suas percepções, conhecimentos, experiências e apontamentos permitirão aprimorar as

discussões e desenvolver um trabalho que irá contribuir com o fortalecimento da cultura do povo indígena.

Sua participação é voluntaria e não haverá compensação financeira. A qualquer momento o (a) senhor (a) pode desistir de participar e retirar seu consentimento. Sua recusa ou desistência não lhe trará nenhum prejuízo profissional, seja em sua relação ao pesquisador, à Instituição em que trabalha ou à Universidade do Estado de Mato Grosso. Faremos o tratamento confidencial de todas as informações obtidas durante a pesquisa, assegurando o sigilo sobre a participação dos envolvidos em todas as etapas do estudo. A menção do nome nos resultados e publicações será opcional do entrevistado (com intuito de valorização do conhecimento).

Solicito sua autorização para gravação em áudio das entrevistas e dos encontros. Os registros realizados durante a entrevista não estruturadas serão transcritas pelo pesquisador, garantimos que se manterá o mais fidedigno possível. Depois de transcrita será apresentada aos participantes para validação das informações. Apesar de ser transcrita as gravações serão utilizadas apenas o discurso interpretado pelo pesquisador.

Como medida para assegurar a confidencialidade, a privacidade, a proteção dos dados e a não estigmatização dos participantes da pesquisa, asseguraremos aos participantes que todas informações produzidas ficarão da posse do pesquisador e serão utilizadas estritamente para objetivo da pesquisa, sendo o que a declaração do nome será opcional do pesquisado.

Durante as entrevistas serão tomados todos os cuidados minimizando-se qualquer transtorno, sem ferir os seus direitos, suas condições sociais, culturais, concepções e opiniões, entre outras características. Diante das situações expostas destacamos que você enquanto participante tem plena liberdade para decidir a respeito da sua participação voluntária.

As entrevistas serão analisadas afim de identificar as relações indivíduo-ambiente e não serão publicadas, e sua identidade não será divulgada, será guardada em sigilo profissional, conforme as normas éticas e a legislação vigente. Devemos ressaltar ainda que não temos a intenção de divulgar a imagem do entrevistado, sendo as gravações de registro da pesquisa sem divulgação, servindo apenas para subsidiar a produção de informações. O período de participação compreende as etapas de entrevistas e análise das informações, estimando-se iniciar em julho de 2024.

As entrevistas serão realizadas no próprio prédio da Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT na cidade de Barra do Bugres. Elas ocorrerão durante o período de realização das aulas do PPGECII, contudo, não coincidirão com os horários das atividades acadêmicas.

Reiteramos o compromisso de divulgar os resultados da pesquisa, em formato acessível aos povos/participantes da pesquisa.

Você receberá uma via deste termo, rubricada em todas as páginas por você e pelo pesquisador, onde consta o telefone e o endereço do pesquisador principal. Você poderá tirar suas dúvidas sobre o projeto e sua participação agora ou a qualquer momento.

Este projeto de pesquisa foi aprovado por um Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) que é um órgão que protege o bem-estar dos participantes de pesquisas. O CEP é responsável pela avaliação e acompanhamento dos aspectos éticos de todas as pesquisas envolvendo seres humanos, visando garantir a dignidade, os direitos, a segurança e o bem-estar dos participantes de pesquisas. Caso você tenha dúvidas e/ou perguntas sobre seus direitos como participante deste estudo, entre em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos (CEP) da UNEMAT que está vinculado à Pró-Reitoria de Pesquisa da universidade, localizado na sede administrativa Avenida Tancredo Neves, 1095, Cavalhada II - Cáceres-MT, CEP: 78.200-000. Telefone: (65) 3221-0067; (65) 99944-3605 – Whatsapp. Email: cep@unemat.br. Horário de atendimento: das 08:30 às 11:30.

O CEP está vinculado à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) do Conselho Nacional de Saúde (CNS), e o seu funcionamento e atuação são regidos pelas normativas do CNS/Conep. A Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - CONEP- é uma comissão do Conselho Nacional de Saúde - CNS, criada através da Resolução 196/96 e com constituição designada pela Resolução 246/97, com a função de implementar as normas e diretrizes regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos, aprovadas pelo Conselho. Tem função consultiva, deliberativa, normativa e educativa, atuando conjuntamente com uma rede de Comitês de Ética em Pesquisa - CEP- organizados nas instituições onde as pesquisas se realizam. A CONEP tem a função de implementar as normas e diretrizes regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos, aprovadas pelo CNS, também atuando conjuntamente com uma rede de Comitês de Ética em Pesquisa (CEP) organizados nas instituições onde as pesquisas se realizam. Endereço: SRTV 701, Via W 5 Norte, lote D -

Edifício PO 700, 3º andar - Asa Norte - CEP: 70719-040 - Brasília-DF. Telefone: (61) 3315-5877 E-mail: conep@saude.gov.br.

**Esse Termo é assinado em duas vias, sendo uma do(a) Sr.(a) Participante e a outra para os pesquisadores.**

**Declaro que entendi os objetivos, riscos e benefícios de minha participação na pesquisa e concordo em participar.**

Local e data:

| | |
|---|---|
| Elivelton I. S. Rondon<br>Nome do participante<br><br>Elivelton Ikodioka dos Santos Rondon<br>Assinatura do participante ou responsável | Data: 28 / 07 / 2024 |

Eu, Lucas Valerio Campos, declaro cumprir as exigências contidas na Resolução nº 510/2016.

| | |
|---|---|
| Lucas Valerio Campos<br>Assinatura do Pesquisador | Data: 28 / 07 / 2024 |

**REGISTRO DO CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO**
**(Resolução CNS 510/2016)**

Você está sendo convidado(a) para participar, como voluntário, em uma pesquisa. Após ser esclarecido(a) sobre as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, em que está em duas vias. Uma delas é sua e a outra do pesquisador responsável.

Em caso de recusa você não será penalizado(a) de forma alguma. Em caso de dúvida você pode procurar o Comitê de Ética em Pesquisa da Unemat pelo telefone: (65) 3221-0067.

**INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA**

**Título do projeto:** Saber Ambiental E Os Povos Originários: A sustentabilidade do conhecimento praticado pelos povos indígena expressa nos resultados das pesquisas acadêmicas do Programa de Pós-Graduação Em Contexto Intercultural Indígena - PPGECII

Na necessidade de contatar os pesquisadores, para qualquer dúvida ou manifestação que deseja expressar, poderá fazê-lo a qualquer momento com o mestrando Lucas Valerio Campos, telefone (65) 99685-5787. E-mail lucas.valerio@unemat.br e com o Professor Dr. João Severino Filho, telefone: (65) 99622-5970, E-mail joaofilho@unemat.br, ou ainda diretamente ao Programa de Pós-Graduação da Unemat-Barra do Bugres pelo telefone (65) 3361-1413 ou e-mail ppgecm@unemat.br.

**Objetivo da Pesquisa:** Descrever e produzir teorizações sobre os saberes e fazeres relacionados a racionalidade e ao saber ambiental, presentes nas dissertações e produtos educacionais dos alunos do PPGECII.

A pesquisa visa produzir significados para as narrativas (oral e escrita) e ilustrações, à luz dos saberes e fazeres relacionados à racionalidade e ao saber ambiental presentes nas dissertações e produtos educacionais dos alunos do PPGECII; Compreender os conceitos de Racionalidade e Saber Ambiental na perspectiva dos povos indígenas; Produzir teorizações que relacionem os saberes locais, cosmo visões, as visões teóricas e as práticas apresentadas, visando a produção de conhecimento transdisciplinar.

Contudo e a partir da Resolução nº 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde que

considera o respeito pela dignidade humana e pela especial proteção devida aos participantes das pesquisas científicas envolvendo seres humanos, ressaltamos que toda pesquisa contém riscos. Assim, destacamos a seguir possíveis riscos reais e/ou em potencial a medidas de mitigação.

| POSSIVEIS RISCOS | MEDIDAS DE MITIGAÇÃO |
|---|---|
| Interferência na rotina dos participantes. | Antes dos encontros e entrevistas, será realizado um planejamento detalhado dos horários, levando em consideração a disponibilidade e rotina dos participantes, para minimizar perturbações excessivas em suas atividades diárias. Ofereceremos opções de horários e datas flexíveis para as entrevistas, permitindo que os participantes escolham momentos mais convenientes para a participação na pesquisa. |
| A estrutura de relação de poder, que pode colocar em risco a integridade dos participantes, dado o conteúdo de suas narrativas. | Acerca da confidencialidade e anonimato, iremos garantir a confidencialidade e o anonimato dos depoentes, preservando a identidade dos participantes através da não divulgação de informações que possam expô-los, mantendo seus relatos em sigilo. E sobre o empoderamento e consentimento esclarecido, empoderar os participantes, esclarecendo sobre seus direitos e garantias, obtendo consentimento informado por escrito antes das entrevistas, assegurando que se sintam confortáveis e seguros ao compartilhar suas narrativas. |
| Risco se sentirem expostos com uso de imagens. | Será solicitado autorização explícita dos participantes antes de registrar ou utilizar imagens em qualquer contexto relacionado à pesquisa, fornecendo um termo de assentimento claro e detalhado, onde ficarão livres para assinarem ou não. As imagens serão utilizadas somente com autorização do participante da pesquisa. |

Ressaltamos ainda que a pesquisa não trará ônus a nenhum dos sujeitos participantes. Sua importância enquanto integrante do processo de construção do conhecimento, visto que suas percepções, conhecimentos, experiências e apontamentos permitirão aprimorar as

discussões e desenvolver um trabalho que irá contribuir com o fortalecimento da cultura do povo indígena.

Sua participação é voluntaria e não haverá compensação financeira. A qualquer momento o (a) senhor (a) pode desistir de participar e retirar seu consentimento. Sua recusa ou desistência não lhe trará nenhum prejuízo profissional, seja em sua relação ao pesquisador, à Instituição em que trabalha ou à Universidade do Estado de Mato Grosso. Faremos o tratamento confidencial de todas as informações obtidas durante a pesquisa, assegurando o sigilo sobre a participação dos envolvidos em todas as etapas do estudo. A menção do nome nos resultados e publicações será opcional do entrevistado (com intuito de valorização do conhecimento).

Solicito sua autorização para gravação em áudio das entrevistas e dos encontros. Os registros realizados durante a entrevista não estruturadas serão transcritas pelo pesquisador, garantimos que se manterá o mais fidedigno possível. Depois de transcrita será apresentada aos participantes para validação das informações. Apesar de ser transcrita as gravações serão utilizadas apenas o discurso interpretado pelo pesquisador.

Como medida para assegurar a confidencialidade, a privacidade, a proteção dos dados e a não estigmatização dos participantes da pesquisa, asseguraremos aos participantes que todas informações produzidas ficarão da posse do pesquisador e serão utilizadas estritamente para objetivo da pesquisa, sendo o que a declaração do nome será opcional do pesquisado.

Durante as entrevistas serão tomados todos os cuidados minimizando-se qualquer transtorno, sem ferir os seus direitos, suas condições sociais, culturais, concepções e opiniões, entre outras características. Diante das situações expostas destacamos que você enquanto participante tem plena liberdade para decidir a respeito da sua participação voluntária.

As entrevistas serão analisadas afim de identificar as relações indivíduo-ambiente e não serão publicadas, e sua identidade não será divulgada, será guardada em sigilo profissional, conforme as normas éticas e a legislação vigente. Devemos ressaltar ainda que não temos a intenção de divulgar a imagem do entrevistado, sendo as gravações de registro da pesquisa sem divulgação, servindo apenas para subsidiar a produção de informações. O período de participação compreende as etapas de entrevistas e análise das informações, estimando-se iniciar em julho de 2024.

As entrevistas serão realizadas no próprio prédio da Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT na cidade de Barra do Bugres. Elas ocorrerão durante o período de realização das aulas do PPGECII, contudo, não coincidirão com os horários das atividades acadêmicas.

Reiteramos o compromisso de divulgar os resultados da pesquisa, em formato acessível aos povos/participantes da pesquisa.

Você receberá uma via deste termo, rubricada em todas as páginas por você e pelo pesquisador, onde consta o telefone e o endereço do pesquisador principal. Você poderá tirar suas dúvidas sobre o projeto e sua participação agora ou a qualquer momento.

Este projeto de pesquisa foi aprovado por um Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) que é um órgão que protege o bem-estar dos participantes de pesquisas. O CEP é responsável pela avaliação e acompanhamento dos aspectos éticos de todas as pesquisas envolvendo seres humanos, visando garantir a dignidade, os direitos, a segurança e o bem-estar dos participantes de pesquisas. Caso você tenha dúvidas e/ou perguntas sobre seus direitos como participante deste estudo, entre em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos (CEP) da UNEMAT que está vinculado à Pró-Reitoria de Pesquisa da universidade, localizado na sede administrativa Avenida Tancredo Neves, 1095, Cavalhada II - Cáceres-MT, CEP: 78.200-000. Telefone: (65) 3221-0067; (65) 99944-3605 – Whatsapp. Email: cep@unemat.br. Horário de atendimento: das 08:30 às 11:30.

O CEP está vinculado à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) do Conselho Nacional de Saúde (CNS), e o seu funcionamento e atuação são regidos pelas normativas do CNS/Conep. A Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - CONEP- é uma comissão do Conselho Nacional de Saúde - CNS, criada através da Resolução 196/96 e com constituição designada pela Resolução 246/97, com a função de implementar as normas e diretrizes regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos, aprovadas pelo Conselho. Tem função consultiva, deliberativa, normativa e educativa, atuando conjuntamente com uma rede de Comitês de Ética em Pesquisa - CEP- organizados nas instituições onde as pesquisas se realizam. A CONEP tem a função de implementar as normas e diretrizes regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos, aprovadas pelo CNS, também atuando conjuntamente com uma rede de Comitês de Ética em Pesquisa (CEP) organizados nas instituições onde as pesquisas se realizam. Endereço: SRTV 701, Via W 5 Norte, lote D -

Edifício PO 700, 3º andar - Asa Norte - CEP: 70719-040 - Brasília-DF. Telefone: (61) 3315-5877 E-mail: conep@saude.gov.br.

**Esse Termo é assinado em duas vias, sendo uma do(a) Sr.(a) Participante e a outra para os pesquisadores.**

**Declaro que entendi os objetivos, riscos e benefícios de minha participação na pesquisa e concordo em participar.**

Local e data:

| | |
|---|---|
| Leidimira Hezaizokemairô<br>Nome do participante | |
| Leidimira Hezaizokemairô<br>Assinatura do participante ou responsável | Data: 27 / 07 / 2024 |

Eu, Lucas Valerio Campos, declaro cumprir as exigências contidas na Resolução nº 510/2016.

| | |
|---|---|
| Lucas Valerio Campos<br>Assinatura do Pesquisador | Data: 27 / 07 /2024 |

**REGISTRO DO CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO**
**(Resolução CNS 510/2016)**

Você está sendo convidado(a) para participar, como voluntário, em uma pesquisa. Após ser esclarecido(a) sobre as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, em que está em duas vias. Uma delas é sua e a outra do pesquisador responsável.

Em caso de recusa você não será penalizado(a) de forma alguma. Em caso de dúvida você pode procurar o Comitê de Ética em Pesquisa da Unemat pelo telefone: (65) 3221-0067.

**INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA**

**Título do projeto:** Saber Ambiental E Os Povos Originários: A sustentabilidade do conhecimento praticado pelos povos indígena expressa nos resultados das pesquisas acadêmicas do Programa de Pós-Graduação Em Contexto Intercultural Indígena - PPGECII

Na necessidade de contatar os pesquisadores, para qualquer dúvida ou manifestação que deseja expressar, poderá fazê-lo a qualquer momento com o mestrando Lucas Valerio Campos, telefone (65) 99685-5787. E-mail lucas.valerio@unemat.br e com o Professor Dr. João Severino Filho, telefone: (65) 99622-5970, E-mail joaofilho@unemat.br, ou ainda diretamente ao Programa de Pós-Graduação da Unemat-Barra do Bugres pelo telefone (65) 3361-1413 ou e-mail ppgecm@unemat.br.

**Objetivo da Pesquisa:** Descrever e produzir teorizações sobre os saberes e fazeres relacionados a racionalidade e ao saber ambiental, presentes nas dissertações e produtos educacionais dos alunos do PPGECII.

A pesquisa visa produzir significados para as narrativas (oral e escrita) e ilustrações, à luz dos saberes e fazeres relacionados à racionalidade e ao saber ambiental presentes nas dissertações e produtos educacionais dos alunos do PPGECII; Compreender os conceitos de Racionalidade e Saber Ambiental na perspectiva dos povos indígenas; Produzir teorizações que relacionem os saberes locais, cosmo visões, as visões teóricas e as práticas apresentadas, visando a produção de conhecimento transdisciplinar.

Contudo e a partir da Resolução nº 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde que

considera o respeito pela dignidade humana e pela especial proteção devida aos participantes das pesquisas científicas envolvendo seres humanos, ressaltamos que toda pesquisa contém riscos. Assim, destacamos a seguir possíveis riscos reais e/ou em potencial a medidas de mitigação.

| POSSIVEIS RISCOS | MEDIDAS DE MITIGAÇÃO |
|---|---|
| Interferência na rotina dos participantes. | Antes dos encontros e entrevistas, será realizado um planejamento detalhado dos horários, levando em consideração a disponibilidade e rotina dos participantes, para minimizar perturbações excessivas em suas atividades diárias. Ofereceremos opções de horários e datas flexíveis para as entrevistas, permitindo que os participantes escolham momentos mais convenientes para a participação na pesquisa. |
| A estrutura de relação de poder, que pode colocar em risco a integridade dos participantes, dado o conteúdo de suas narrativas. | Acerca da confidencialidade e anonimato, iremos garantir a confidencialidade e o anonimato dos depoentes, preservando a identidade dos participantes através da não divulgação de informações que possam expô-los, mantendo seus relatos em sigilo. E sobre o empoderamento e consentimento esclarecido, empoderar os participantes, esclarecendo sobre seus direitos e garantias, obtendo consentimento informado por escrito antes das entrevistas, assegurando que se sintam confortáveis e seguros ao compartilhar suas narrativas. |
| Risco se sentirem expostos com uso de imagens. | Será solicitado autorização explícita dos participantes antes de registrar ou utilizar imagens em qualquer contexto relacionado à pesquisa, fornecendo um termo de assentimento claro e detalhado, onde ficarão livres para assinarem ou não. As imagens serão utilizadas somente com autorização do participante da pesquisa. |

Ressaltamos ainda que a pesquisa não trará ônus a nenhum dos sujeitos participantes. Sua importância enquanto integrante do processo de construção do conhecimento, visto que suas percepções, conhecimentos, experiências e apontamentos permitirão aprimorar as

discussões e desenvolver um trabalho que irá contribuir com o fortalecimento da cultura do povo indígena.

Sua participação é voluntaria e não haverá compensação financeira. A qualquer momento o (a) senhor (a) pode desistir de participar e retirar seu consentimento. Sua recusa ou desistência não lhe trará nenhum prejuízo profissional, seja em sua relação ao pesquisador, à Instituição em que trabalha ou à Universidade do Estado de Mato Grosso. Faremos o tratamento confidencial de todas as informações obtidas durante a pesquisa, assegurando o sigilo sobre a participação dos envolvidos em todas as etapas do estudo. A menção do nome nos resultados e publicações será opcional do entrevistado (com intuito de valorização do conhecimento).

Solicito sua autorização para gravação em áudio das entrevistas e dos encontros. Os registros realizados durante a entrevista não estruturadas serão transcritas pelo pesquisador, garantimos que se manterá o mais fidedigno possível. Depois de transcrita será apresentada aos participantes para validação das informações. Apesar de ser transcrita as gravações serão utilizadas apenas o discurso interpretado pelo pesquisador.

Como medida para assegurar a confidencialidade, a privacidade, a proteção dos dados e a não estigmatização dos participantes da pesquisa, asseguraremos aos participantes que todas informações produzidas ficarão da posse do pesquisador e serão utilizadas estritamente para objetivo da pesquisa, sendo o que a declaração do nome será opcional do pesquisado.

Durante as entrevistas serão tomados todos os cuidados minimizando-se qualquer transtorno, sem ferir os seus direitos, suas condições sociais, culturais, concepções e opiniões, entre outras características. Diante das situações expostas destacamos que você enquanto participante tem plena liberdade para decidir a respeito da sua participação voluntária.

As entrevistas serão analisadas afim de identificar as relações indivíduo-ambiente e não serão publicadas, e sua identidade não será divulgada, será guardada em sigilo profissional, conforme as normas éticas e a legislação vigente. Devemos ressaltar ainda que não temos a intenção de divulgar a imagem do entrevistado, sendo as gravações de registro da pesquisa sem divulgação, servindo apenas para subsidiar a produção de informações. O período de participação compreende as etapas de entrevistas e análise das informações, estimando-se iniciar em julho de 2024.

As entrevistas serão realizadas no próprio prédio da Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT na cidade de Barra do Bugres. Elas ocorrerão durante o período de realização das aulas do PPGECII, contudo, não coincidirão com os horários das atividades acadêmicas.

Reiteramos o compromisso de divulgar os resultados da pesquisa, em formato acessível aos povos/participantes da pesquisa.

Você receberá uma via deste termo, rubricada em todas as páginas por você e pelo pesquisador, onde consta o telefone e o endereço do pesquisador principal. Você poderá tirar suas dúvidas sobre o projeto e sua participação agora ou a qualquer momento.

Este projeto de pesquisa foi aprovado por um Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) que é um órgão que protege o bem-estar dos participantes de pesquisas. O CEP é responsável pela avaliação e acompanhamento dos aspectos éticos de todas as pesquisas envolvendo seres humanos, visando garantir a dignidade, os direitos, a segurança e o bem-estar dos participantes de pesquisas. Caso você tenha dúvidas e/ou perguntas sobre seus direitos como participante deste estudo, entre em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos (CEP) da UNEMAT que está vinculado à Pró-Reitoria de Pesquisa da universidade, localizado na sede administrativa Avenida Tancredo Neves, 1095, Cavalhada II - Cáceres-MT, CEP: 78.200-000. Telefone: (65) 3221-0067; (65) 99944-3605 – Whatsapp. Email: cep@unemat.br. Horário de atendimento: das 08:30 às 11:30.

O CEP está vinculado à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) do Conselho Nacional de Saúde (CNS), e o seu funcionamento e atuação são regidos pelas normativas do CNS/Conep. A Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - CONEP- é uma comissão do Conselho Nacional de Saúde - CNS, criada através da Resolução 196/96 e com constituição designada pela Resolução 246/97, com a função de implementar as normas e diretrizes regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos, aprovadas pelo Conselho. Tem função consultiva, deliberativa, normativa e educativa, atuando conjuntamente com uma rede de Comitês de Ética em Pesquisa - CEP- organizados nas instituições onde as pesquisas se realizam. A CONEP tem a função de implementar as normas e diretrizes regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos, aprovadas pelo CNS, também atuando conjuntamente com uma rede de Comitês de Ética em Pesquisa (CEP) organizados nas instituições onde as pesquisas se realizam. Endereço: SRTV 701, Via W 5 Norte, lote D -

Edifício PO 700, 3º andar - Asa Norte - CEP: 70719-040 - Brasília-DF. Telefone: (61) 3315-5877 E-mail: conep@saude.gov.br.

**Esse Termo é assinado em duas vias, sendo uma do(a) Sr.(a) Participante e a outra para os pesquisadores.**

**Declaro que entendi os objetivos, riscos e benefícios de minha participação na pesquisa e concordo em participar.**

Local e data:

| | |
|---|---|
| Tarapa Tapirapé<br>Nome do participante | |
| Tarapa Tapirapé<br>Assinatura do participante ou responsável | Data: 14 / 01 / 2025 |

Eu, Lucas Valerio Campos, declaro cumprir as exigências contidas na Resolução nº 510/2016.

| | |
|---|---|
| Lucas Valerio Campos<br>Assinatura do Pesquisador | Data: 14 / 01 / 2025 |

**REGISTRO DO CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO**
**(Resolução CNS 510/2016)**

Você está sendo convidado(a) para participar, como voluntário, em uma pesquisa. Após ser esclarecido(a) sobre as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, em que está em duas vias. Uma delas é sua e a outra do pesquisador responsável.

Em caso de recusa você não será penalizado(a) de forma alguma. Em caso de dúvida você pode procurar o Comitê de Ética em Pesquisa da Unemat pelo telefone: (65) 3221-0067.

**INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA**

**Título do projeto:** Saber Ambiental E Os Povos Originários: A sustentabilidade do conhecimento praticado pelos povos indígena expressa nos resultados das pesquisas acadêmicas do Programa de Pós-Graduação Em Contexto Intercultural Indígena - PPGECII

Na necessidade de contatar os pesquisadores, para qualquer dúvida ou manifestação que deseja expressar, poderá fazê-lo a qualquer momento com o mestrando Lucas Valerio Campos, telefone (65) 99685-5787. E-mail lucas.valerio@unemat.br e com o Professor Dr. João Severino Filho, telefone: (65) 99622-5970, E-mail joaofilho@unemat.br, ou ainda diretamente ao Programa de Pós-Graduação da Unemat-Barra do Bugres pelo telefone (65) 3361-1413 ou e-mail ppgecm@unemat.br.

**Objetivo da Pesquisa:** Descrever e produzir teorizações sobre os saberes e fazeres relacionados a racionalidade e ao saber ambiental, presentes nas dissertações e produtos educacionais dos alunos do PPGECII.

A pesquisa visa produzir significados para as narrativas (oral e escrita) e ilustrações, à luz dos saberes e fazeres relacionados à racionalidade e ao saber ambiental presentes nas dissertações e produtos educacionais dos alunos do PPGECII; Compreender os conceitos de Racionalidade e Saber Ambiental na perspectiva dos povos indígenas; Produzir teorizações que relacionem os saberes locais, cosmo visões, as visões teóricas e as práticas apresentadas, visando a produção de conhecimento transdisciplinar.

Contudo e a partir da Resolução nº 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde que

considera o respeito pela dignidade humana e pela especial proteção devida aos participantes das pesquisas científicas envolvendo seres humanos, ressaltamos que toda pesquisa contém riscos. Assim, destacamos a seguir possíveis riscos reais e/ou em potencial a medidas de mitigação.

| POSSIVEIS RISCOS | MEDIDAS DE MITIGAÇÃO |
|---|---|
| Interferência na rotina dos participantes. | Antes dos encontros e entrevistas, será realizado um planejamento detalhado dos horários, levando em consideração a disponibilidade e rotina dos participantes, para minimizar perturbações excessivas em suas atividades diárias. Ofereceremos opções de horários e datas flexíveis para as entrevistas, permitindo que os participantes escolham momentos mais convenientes para a participação na pesquisa. |
| A estrutura de relação de poder, que pode colocar em risco a integridade dos participantes, dado o conteúdo de suas narrativas. | Acerca da confidencialidade e anonimato, iremos garantir a confidencialidade e o anonimato dos depoentes, preservando a identidade dos participantes através da não divulgação de informações que possam expô-los, mantendo seus relatos em sigilo. E sobre o empoderamento e consentimento esclarecido, empoderar os participantes, esclarecendo sobre seus direitos e garantias, obtendo consentimento informado por escrito antes das entrevistas, assegurando que se sintam confortáveis e seguros ao compartilhar suas narrativas. |
| Risco se sentirem expostos com uso de imagens. | Será solicitado autorização explícita dos participantes antes de registrar ou utilizar imagens em qualquer contexto relacionado à pesquisa, fornecendo um termo de assentimento claro e detalhado, onde ficarão livres para assinarem ou não. As imagens serão utilizadas somente com autorização do participante da pesquisa. |

Ressaltamos ainda que a pesquisa não trará ônus a nenhum dos sujeitos participantes. Sua importância enquanto integrante do processo de construção do conhecimento, visto que suas percepções, conhecimentos, experiências e apontamentos permitirão aprimorar as

discussões e desenvolver um trabalho que irá contribuir com o fortalecimento da cultura do povo indígena.

Sua participação é voluntaria e não haverá compensação financeira. A qualquer momento o (a) senhor (a) pode desistir de participar e retirar seu consentimento. Sua recusa ou desistência não lhe trará nenhum prejuízo profissional, seja em sua relação ao pesquisador, à Instituição em que trabalha ou à Universidade do Estado de Mato Grosso. Faremos o tratamento confidencial de todas as informações obtidas durante a pesquisa, assegurando o sigilo sobre a participação dos envolvidos em todas as etapas do estudo. A menção do nome nos resultados e publicações será opcional do entrevistado (com intuito de valorização do conhecimento).

Solicito sua autorização para gravação em áudio das entrevistas e dos encontros. Os registros realizados durante a entrevista não estruturadas serão transcritas pelo pesquisador, garantimos que se manterá o mais fidedigno possível. Depois de transcrita será apresentada aos participantes para validação das informações. Apesar de ser transcrita as gravações serão utilizadas apenas o discurso interpretado pelo pesquisador.

Como medida para assegurar a confidencialidade, a privacidade, a proteção dos dados e a não estigmatização dos participantes da pesquisa, asseguraremos aos participantes que todas informações produzidas ficarão da posse do pesquisador e serão utilizadas estritamente para objetivo da pesquisa, sendo o que a declaração do nome será opcional do pesquisado.

Durante as entrevistas serão tomados todos os cuidados minimizando-se qualquer transtorno, sem ferir os seus direitos, suas condições sociais, culturais, concepções e opiniões, entre outras características. Diante das situações expostas destacamos que você enquanto participante tem plena liberdade para decidir a respeito da sua participação voluntária.

As entrevistas serão analisadas afim de identificar as relações indivíduo-ambiente e não serão publicadas, e sua identidade não será divulgada, será guardada em sigilo profissional, conforme as normas éticas e a legislação vigente. Devemos ressaltar ainda que não temos a intenção de divulgar a imagem do entrevistado, sendo as gravações de registro da pesquisa sem divulgação, servindo apenas para subsidiar a produção de informações. O período de participação compreende as etapas de entrevistas e análise das informações, estimando-se iniciar em julho de 2024.

As entrevistas serão realizadas no próprio prédio da Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT na cidade de Barra do Bugres. Elas ocorrerão durante o período de realização das aulas do PPGECII, contudo, não coincidirão com os horários das atividades acadêmicas.

Reiteramos o compromisso de divulgar os resultados da pesquisa, em formato acessível aos povos/participantes da pesquisa.

Você receberá uma via deste termo, rubricada em todas as páginas por você e pelo pesquisador, onde consta o telefone e o endereço do pesquisador principal. Você poderá tirar suas dúvidas sobre o projeto e sua participação agora ou a qualquer momento.

Este projeto de pesquisa foi aprovado por um Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) que é um órgão que protege o bem-estar dos participantes de pesquisas. O CEP é responsável pela avaliação e acompanhamento dos aspectos éticos de todas as pesquisas envolvendo seres humanos, visando garantir a dignidade, os direitos, a segurança e o bem-estar dos participantes de pesquisas. Caso você tenha dúvidas e/ou perguntas sobre seus direitos como participante deste estudo, entre em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos (CEP) da UNEMAT que está vinculado à Pró-Reitoria de Pesquisa da universidade, localizado na sede administrativa Avenida Tancredo Neves, 1095, Cavalhada II - Cáceres-MT, CEP: 78.200-000. Telefone: (65) 3221-0067; (65) 99944-3605 – Whatsapp. Email: cep@unemat.br. Horário de atendimento: das 08:30 às 11:30.

O CEP está vinculado à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) do Conselho Nacional de Saúde (CNS), e o seu funcionamento e atuação são regidos pelas normativas do CNS/Conep. A Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - CONEP- é uma comissão do Conselho Nacional de Saúde - CNS, criada através da Resolução 196/96 e com constituição designada pela Resolução 246/97, com a função de implementar as normas e diretrizes regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos, aprovadas pelo Conselho. Tem função consultiva, deliberativa, normativa e educativa, atuando conjuntamente com uma rede de Comitês de Ética em Pesquisa - CEP- organizados nas instituições onde as pesquisas se realizam. A CONEP tem a função de implementar as normas e diretrizes regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos, aprovadas pelo CNS, também atuando conjuntamente com uma rede de Comitês de Ética em Pesquisa (CEP) organizados nas instituições onde as pesquisas se realizam. Endereço: SRTV 701, Via W 5 Norte, lote D -

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

Edifício PO 700, 3º andar - Asa Norte - CEP: 70719-040 - Brasília-DF. Telefone: (61) 3315-5877 E-mail: conep@saude.gov.br.

**Esse Termo é assinado em duas vias, sendo uma do(a) Sr.(a) Participante e a outra para os pesquisadores.**

**Declaro que entendi os objetivos, riscos e benefícios de minha participação na pesquisa e concordo em participar.**

Local e data:

| | |
|---|---|
| Wamen Kalapalo Negarotê<br>Nome do participante | |
| Wamen Kalapalo Negarotê<br>Assinatura do participante ou responsável | Data: 03/08/2024 |

Eu, Lucas Valerio Campos, declaro cumprir as exigências contidas na Resolução nº 510/2016.

| | |
|---|---|
| Lucas Valerio Campos<br>Assinatura do Pesquisador | Data: 03/08/2024 |