

| LEETRA • Indígena |

Revista do Laboratório de Linguagens LEETRA
Universidade Federal de São Carlos

L | i

Universidade Federal de São Carlos

Reitor

Prof. Dr. Targino de Araújo Filho

Vice-Reitor

Prof. Dr. Adilson Jesus Aparecido de Oliveira

Universidade Federal de São Carlos - Campus São Carlos
Rod. Washington Luís, km. 235 - Departamento de Letras - Sala 07

CEP: 13.565-905 - São Carlos - SP

Telefone: (16) 3306-6510

www.leetra.ufscar.br | grupo.leetra@gmail.com

Tiragem desta edição: 1000 exemplares

LEETRA INDÍGENA. n.4, .v 1, 2014 - São Carlos: SP: Universidade

Federal de São Carlos, Laboratório de Linguagens LEETRA.

Periodicidade semestral.

ISSN: 2316-445X

1. Literatura indígena 2. Literatura brasileira 3. Sociedades
indígenas brasileiras.

A revista aceita contribuições de estudos, resenhas e outras, dentro da sua especialidade.

ISSN 2316-445X

Número 04 - Volume 01 - 2014

| LEETRA • Indígena |

Revista do Laboratório de Linguagens LEETRA
Universidade Federal de São Carlos

L i

Rev. LEETRA Indígena

São Carlos - SP

n.4

v.1

pp. 1 - 112

2014

LEETRA Indígena

Revista do Laboratório de Linguagens LEETRA
Universidade Federal de São Carlos - SP - Brasil
Número 4 - Volume 1 - 2014 - ISSN 2316-445X

Conselho Editorial

Daniel Monteiro Costa (Munduruku)
Maria Sílvia Cintra Martins

Editora

Maria Sílvia Cintra Martins

Design e Diagramação

Eld Johonny

Revisão

Maria Sílvia Cintra Martins
Eld Johonny

Capa e contracapa

Eld Johonny

Ilustrações

Luciano Ariabo Kezo

Endereço para correspondências

Universidade Federal de São Carlos | Laboratório de Linguagens LEETRA
Rod. Washington Luís, km. 235 - Departamento de Letras - Sala 07
CEP: 15.566-905 - São Carlos - SP | Telefone: (16) 3306-6510
Pedido de assinaturas e envio de artigos para
www.leetra.ufscar.br | grupo.leetra@gmail.com

Apoio

Grupo de Pesquisa LEETRA
Linguagens, Etnicidades e Estilos em Transição (CNPq)
CAPES/PAEP
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Auxílio a eventos

Editorial

A revista LEETRA Indígena é uma publicação do Laboratório de Linguagens LEETRA sediado no Departamento de Letras da Universidade Federal de São Carlos/UFSCar.

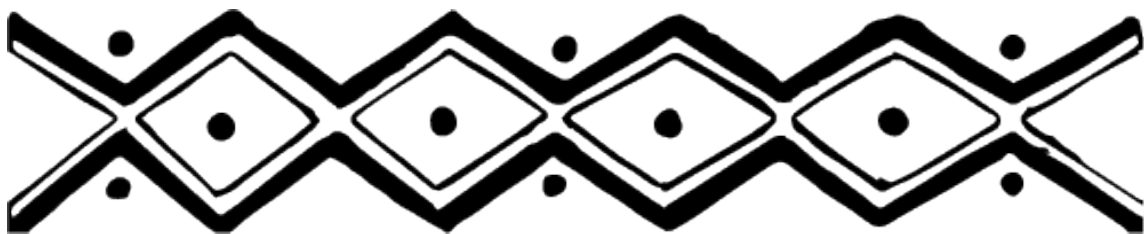
Com periodicidade semestral, comporta resultados de pesquisa, de discussões e reflexões em andamento no Grupo de Pesquisa LEETRA (CNPq), que abriga, entre outras, a linha de pesquisa “Estudos em Literatura Ameríndia”. Vale notar que a presença, desde o ano de 2008, de graduandos indígenas na UFSCar tem sido um dos principais motivadores da existência dessa linha de pesquisa, ao lado de outras como “Tradução e Transcrição”, “Línguas Indígenas” e “Letramento e Comunicação Intercultural”.

A revista LEETRA Indígena busca, de resto, preencher o espaço hoje necessário do reconhecimento progressivo da importância e da validade da literatura que vem sendo produzida milenarmente por povos indígenas em território nacional, sem que ainda lhe tenha sido conferido o valor correspondente.

O primeiro número manteve o enfoque especial no evento “I Caxiri na Cuia”, também promovido pelo Grupo LEETRA, com a duração de dois dias, em 2012. O segundo resultou, em parte, do evento «II Caxiri na Cuia», que se deu em maio de 2013, com mesas-redondas e saraus em torno da temática da Literatura Indígena.

Em 2014, o “III Caxiri na Cuia” ocorreu na Escola de Comunicações e Artes da USP, sendo promovido e organizado pelo Grupo de Pesquisa LEETRA/UFSCar. Contou com a presença de vários escritores e intelectuais brasileiros, indígenas ou envolvidos com a temática indígena, além da participação do escritor chileno Elicura Chihuailaf e do escritor e professor canadense Cash Ahenakew. Neste volume, uma seção inteira é dedicada à escrita de mulheres, outra comporta composições poéticas do escritor chileno Elicura Chihuailaf e uma terceira traz contribuições diversas sobre a temática das línguas, da literatura e das culturas de indígenas brasileiros.

Agradecemos a todos que contribuíram com esta edição, seja pela submissão de trabalhos, na participação na Comissão Editorial, no Projeto Gráfico e Diagramação, seja, ainda, na concessão das fotos e dos grafismos aqui presentes.



Sumário

Apresentação

Somos indígenas em movimento.....08

Daniel Munduruku

Parte I - Escritas de Mulheres

As histórias que ouvi da minha avó e o que aprendi com elas10

Márcia Nunes Maciel

A tinta, a palavra na tradição oral e a escrita em língua indígena17

Eliane Potiguara

Quem somos? Para onde vamos?21

Severia Idioriê

As histórias dos antigos (mitos de nossas culturas indígenas) e o encontro com o feminino29

Maria Inez do Espírito Santo

Reflexões sobre as práticas Kaingang de cuidados com a gestação, parto e pós-parto e suas interfaces com o sistema oficial de saúde35

Maria Elenir Coroaia

Jurecê e arubá de asas coloridas44

Aurilene Tabajara

Toda luta, história e tradição.....45

Aurilene Tabajara

Fases na vida52

Clara Idioriê

Sonho55

Gabriela de Aquino Costa

Três poemas para Sepé Tiaraju59

Graça Graúna

A guardiã e o voluntariado transformador61

Eliane Potiguara

AJI – Ação dos jovens indígenas em Dourados/MS64

Indianara Ramires Machado

Parte II - Outras Escritas68

Reserva indígena de Dourados/MS: os percalços do cenário atual70
Paulo Gerson Stefanello

Esportes e identidades brasileiras: os Tupis e o rugby75
Everson Carlos da Silva e Antonio Fernandes Goes Neto

O canto da guerreira: trilhas para a história dos kaingang e krenaks79
Edson Krenak

A crença nos Encantados entre os indígenas do baixo Rio Tapajós.....84
Florêncio Almeida Vaz Filho

Kallfv Pewma Mew
Sonho Azul92
Elicura Chihuailaf

O una flor o un poema o un prisma que dispersa la luz y la transforma en
un panorama de realidades diversas y fluorescentes
Sobre las categorías contrarias-conflictivas que cercenan las identidades en
el Perú106
Jorge Alejandro Vargas Prado

Apresentação

Somos indígenas em movimento

Pode não parecer, mas os autores indígenas se espalham pelo Brasil e passam a fazer reflexões contundentes sobre sua presença pelo país. Embora não se possa pensar nisso simplesmente como um fenômeno sociológico, é bom que se perceba que há um olhar crítico e apurado em torno das questões que os afetam. Claro está que não se trata apenas de um olhar literário, pois a literatura é parte das muitas linguagens e leituras que podem ser feitas. Nossa percepção vai ao encontro da presença indígena em muitos campos do conhecimento passando pelo direito, medicina, ciências sociais e políticas, linguística, entre outros. É um fenômeno que já se esparrama mostrando que estes “indígenas em movimento” estão contribuindo para que o país repense suas políticas públicas voltadas para este segmento social.

Não tem sido uma luta fácil, bem o sabemos. Adentrar na universidade medieval que ainda temos, permanecer nela por muitos anos, aprender conceitos – e preconceitos – não tem sido uma tarefa fácil. Quebrar os muros estereotipados e um pensamento enclausurado não é “brincadeira de criança”. É, sobretudo, um sacrifício que muitos indígenas têm aceitado como um rito de passagem. E como tal, sofre-se uma transformação necessária.

O engraçado – se não fosse trágico – é que ao passar por tal transformação o jovem indígena – rapazes e moças – tem que enfrentar outros desafios: o de provar sua indianidade. Duro, mas é verdade. Fazer o enfrentamento diuturno em uma sociedade visivelmente controlada por preconceitos, estereótipos e outras estupidezes, coloca esses jovens num conflito consigo mesmos, pois recebem inúmeros “olhares” desqualificadores de seu talento intelectual uma vez que estão introjetados no inconsciente do brasileiro muitos equívocos, que relegam o esforço impetrado ao estigma de “não ser mais índio”.

O fato positivo é que, apesar disso tudo, há o surgimento de uma consciência entre os indígenas de que é preciso se expor. É preciso criar conhecimentos; é preciso reordenar posições; qualificar pensamento mesmo à custa de sacrifícios e incompreensões que, muitas vezes, são reproduzidas pelas próprias comunidades de onde essas pessoas são oriundas. Notem que eu usei a palavra “reproduzida”, pois nossas comunidades são também vitimadas por pessoas que as frequentam e que acabam minando e confundindo a cabeça das lideranças. Independentemente disso, há algo novo nascendo, e isso é certo.

O que lhes trazemos neste novo número da Revista Leetra é um pouco dessa produção. Muitos desses textos foram produzidos por mulheres que atuam em suas comunidades e vários campos ou de pessoas que refletem a temática indígena em seus grupos de pesquisas. Esse é o escopo dela: trazer os olhares indígenas

– e de aliados – para que os leitores possam ir formando sua própria opinião e se certificando que já há um caminho e que as novas gerações de “indígenas em movimento” está se preparando para uma atuação mais decisiva dentro de uma sociedade que ainda os vê como seres do passado.

Desejamos a todos uma boa leitura, sugestões de pautas, críticas para melhorar nosso projeto e comentários que possam ajudar os colaboradores a rever conceitos e mudar, se for o caso, de opinião. É assim que se constrói um rico debate.

Nosso abraço
Daniel Munduruku



As histórias que ouvi da minha avó e o que aprendi com elas

Márcia Nunes Maciel (Mura)

Francisca Nunes Maciel, minha avó, morreu negando que era indígena, mas essa negação não é isolada, ela é resultado de uma política de apagamento de identidade indígena implementada pelo Estado no decorrer dos séculos XVII ao XIX. O projeto do Estado foi utilizar a mão de obra do indígena, seus saberes, suas rivalidades tradicionais na pacificação de outras etnias indígenas, o seu conhecimento geográfico na ocupação territorial, e, por fim, o seu extermínio quando não se submetiam a pacificação até chegar ao seu produto final de generalização do indígena e sua introdução na sociedade nacional.

Mesmo que eu nunca tenha ouvido minha avó falar sobre um possível território indígena de onde seria o Povo Indígena que veio o seu pai, visto por muitos como um “caboclo que quando calçava a sandália do lado errado virava índio”.¹ Eu cresci ouvindo muitas outras histórias que depois de adulta me fizeram me ver como indígena e me fizeram perceber que toda a vivência com minha avó não apagava a relação com a natureza e com um modo de ser indígena. Das histórias contadas por minha avó, a que me chamava mais atenção era a do meu bisavô, pai dela, que brigou com uma onça e saiu vencedor. Ficava imaginando esse meu bisavô, como ele era forte. Eu não o conheci e somente depois de adulta após a morte da minha avó que fui ao lugar Uruapeara, antigo território de perambulação dos Mura e atual área dividida em três espaços territoriais: Terra indígena dos Parintimtim, território de perambulação dos Mura Pirahã e espaço resultante do seringal formado por uma população que migrou predominantemente do Estado do Pará; mesmo que haja as histórias de descoberta do lugar por três mulheres portuguesas que formaram as famílias que lá habitam e também a presença de pessoas de diferentes Estados do Brasil. Disso, resultou uma cultura de seringal onde a cultura afro e indígena predominam no modo alimentar e modos sociais de se organizar e embora o catolicismo seja forte, nele estão presentes as manifestações de religiosidade afro e indígena. As pessoas que são do espaço de antigo seringal se distinguem dos indígenas, porém, mantêm relações de vizinhança, de compadrios e de casamento, além de em suas atividades culturais haver um modo de fazer indígena como no caso do Puxirum que no tronco linguístico Tupi Kawahib significa multidão.

O Puxirum é feito entre famílias ligadas por laços de parentescos sanguíneos e simbólicos e acontece no tempo de fazer roçado, todas as famílias ligadas entre si vão trabalhar na feitura do roçado, os homens vão capinando com a en-

1 Ouvi isso de um senhor que conheceu meu bisavô e vive no Uruapeara, lugar onde foi formada minha família.

xada e fazendo a cova para plantar as manivas, uma pessoa mais velha vai cortando os pedaços de galho da maniva para serem plantados, curumis e cunhantãs vão carregando no paneiro e levando até as mulheres que pegam um pedaço da maniva, jogam na cova e vão batendo com um pauzinho os pedaços de terra para enterrar a maniva e deixar a terra por cima bem fofa. Durante o trabalho conversam muito, brincam e acham muita graça. O trabalho começa cedo e depois de muito trabalho há uma pausa na parte da manhã para uma merenda com café com leite e biscoitinhos assados de massas de macaxeira. Meio dia o trabalho é encerrado e a família, dona do roçado, oferece um almoço para as famílias que participaram do Puxirum. Numa conversa com um dos mais velhos fiquei sabendo que os antigos faziam uma bebida chamada Tarubá feita de mandioca para tomarem após o Puxirum.

Minha avó sempre me falou do lugar de onde ela veio, ela dizia que lá havia um lago muito lindo e que tinha muitos peixes, era um lugar muito farto e todos da sua família viviam lá. Falava das ladainhas e dos festejos dos santos, das fogueiras, do trabalho com a seringa e na coleta da castanha, das festas em que ia dançar valsa e mazurca, assim como, também me contava da dança do seringador, dança criada pelos mais velhos com ritmo indígena e afro. Somente em 2011 quando fazia quatro anos que minha avó tinha morrido é que eu fui pela primeira vez no Uruapeara junto com minha tia e a minha mãe que fazia mais de 30 anos que não retornava ao lugar de onde veio. Fomos de ônibus de Porto Velho/RO, eu e minha mãe, até Humaitá/AM, para encontrar minha tia, de lá saímos seis horas da tarde de barco. Viajamos a noite inteira, mas ainda no entardecer no começo da viagem minha mãe ia sendo apresentada às primas e conhecidas que iam no mesmo barco. Navegamos pelo Rio Madeira a noite inteira e às seis da manhã começamos adentrar no rio Uruapeara, na metade da manhã alcançamos o imenso lago do Uruapeara e por fim no começo da tarde chegamos à antiga localidade denominada Vista Longe, onde minha avó viveu.

Foi lá no Uruapeara que vi as mulheres preparando a ladainha para São Miguel, fazendo de modo tradicional os biscoitos doces e salgados de massa de macaxeira do jeito que aprenderam com as mulheres mais velhas. Foi lá que vi que a ladainha embora fosse uma prática do catolicismo, havendo o homem mais velho que puxa a ladainha se remetendo ao latim e as mulheres respondem. A rememoração que acontece é do tempo dos mais velhos, todos choram lembrando-se de seus mortos. Foi aí que vi que nesse catolicismo havia um ritual tradicional próprio da comunidade em rememoração aos antigos que haviam morrido. Isso também aconteceu nas outras festas de santo de que participei nos outros anos que fui até a comunidade. Nesse espaço de religiosidade ligada ao catolicismo é mantido o costume das famílias se encontrarem, compartilhar comida, fazer mangofa um do outro, geralmente com uma temática relacionada a sexualidade, mas ao mesmo tempo em que mangam um do outro, há o momento que o “dono da festa” menciona o nome do mais velho que lhe repassou a responsabilidade de continuar fazendo a festa do santo e todos compartilham do momento de lembrar-se do antigo “dono da festa” e se orgulham de agradá-lo com a realização da festa. Todo o ritual das festas de santo foi vivenciado por mim como se eu estivesse vivendo a narrativa da minha avó.

A minha experiência de pesquisadora é uma busca da história da minha própria família e nessa busca, por meio dos procedimentos da história oral, construí em colaboração uma narrativa de experiência de minha avó que faz parte do meu livro *O Espaço Lembrado: Experiências de Vida em Seringais da Amazônia*, resultante da minha dissertação de mestrado. Nessa narrativa, dentre outras imagens é atualizada uma imagem mítica da serpente. Essa imagem está na história que ela conta da cunhada dela que gerou um bicho por meio da qual ela explica o desaparecimento de uma ilha que não é o Uruapeara, é um espaço de deslocamento vivenciado no decorrer do seu deslocamento do lugar Uruapeara para outros lugares às margens do rio Madeira e que marca a saída dos lugares às margens do rio para ir para a cidade de Porto Velho.

“Hoje nem tem mais a ilha onde a gente morava... Tá tão feio lá aquela ilha... Caiu... Caiu... Que só tem aquele bolãozão. Quando a Maria do Pedro, a mulher do meu irmão, adoeceu um tempo, ele foi com ela lá na dona Preta. A Maria gerou um bicho. Eu não fui nem olhar aquele bicho fui foi nada! Essa gente que foi. A Fermina e a Sabá. Eu não fui. Enterraram bem lá na ilha mesmo. Diz que era tão feio que Deus me livre! Então, a Maria ficou doente, ficou toda amarelona. Levaram ela pra fazer uma consulta com a dona Preta... Aí diz que os mestres lá falaram que aquela ilha ia cair tudo, ainda mais lá onde a gente morava. Que lá do lado de cima ia cair tudo aquela ilha, no lugar que a Maria com o Pedro moravam. Que aquele bicho que a Maria teve ia virar uma serpente. Ah! Mas, eu tinha medo! Mais que depressa nós já arrumamos as coisas pra ir embora. Ainda bem que o Antônio se virou e arrumou casa pra nós aí no Triângulo. Nós viemos embora foi daí. E caiu mesmo... Caiu tudo... Caía cada rebolão de terra.”

Esse fragmento da narrativa da minha avó, Francisca, não é individual, pois ela é respaldada por uma coletividade. Nessa narrativa há um tempo e um espaço que estão entre o mítico e o histórico entre o social e o cultural. Insisto nessa imagem da serpente que a meu ver é um elemento de um tema mítico que passou por várias transformações significadas no contexto cultural e simbólico de uma comunidade formada por gentes de diferentes culturas, mas em sua maior parte advindas do processo de integração do indígena na sociedade nacional que apresenta possibilidades pela ocupação do Rio Madeira e outros rios da Amazônia, como o Rio Negro, de carregarem em suas constituições uma ancestralidade indígena presente em seu imaginário e práticas sociais.

Assim como a serpente canoa, a Pamuri-maxsê² dos Desâna, Pira-Tapúya, Wanâna, Tuyuka, que é como uma grande canoa³ e, no seu interior, vinham as gentes, que subiram os rios até as cabeceiras. Ao chegar a Ipanoré, tropeçou com

2 Nota de Carvalho (1979): “Gente em Dacsé: “maxsê (sing.) “maxsá (pl.).

3 idem) Na realidade, uma canoa-serpente, chamada Pamuri-gaxsúru... Conforme o mito de criação desâna. Ver página 18 do livro Xingu, seus Índios, seus Mitos, dos irmãos Villas Boas, citado por Carvalho (1979).

uma grande rocha... Então as pessoas saíram por um buraco. Outras serpentes canoas, cobras grandes barcos podem ter percorrido os rios da Amazônia e deixaram marcada a presença Indígena.

Essas simbologias da cobra na mitologia dos povos xinguanos e do Rio Negro me possibilitam fazer um ponto de ligação com a simbologia da serpente presente na narrativa de minha avó, Francisca, **à medida que** as relações vão para além do campo das comprovações históricas e adentram no mundo da imaginação simbólica. Dessa maneira, permito-me imaginar que a serpente-canoa circulou em todos os rios da Amazônia, saindo assim os povos do Madeira do mesmo buraco, dentre eles os Mura e os Munduruku⁴, dois povos indígenas que disputavam o Rio Madeira como território de perambulação, e por sua vez os indivíduos que deles advieram e introduziram-se nas comunidades às margens do rio Madeira. (isso no campo da minha imaginação conectada com informações da circulação desses povos nos rios da Amazônia). Há registros da presença de diferentes simbologias da cobra em narrativas que se encontram no limiar do acontecimento histórico (explicação de desaparecimento de uma comunidade, mantida pela oralidade) e das explicações míticas em todo o Rio Madeira.

Diante de mundos que se constituíram a partir do extermínio de várias etnias indígenas e da circulação de culturas de povos da Amazônia, do restante do Brasil e diferentes lugares do mundo, o que se mantém são fragmentos de temas míticos que emergem como explicações de fenômenos de desaparecimentos de povos, lugares e comunidades, é dentro dessa leitura sobre o mundo do seringal que o fragmento da narrativa de minha avó, Francisca, ganha relevância. Essa é a minha interpretação que construí por meio da imagem simbólica da serpente gerada no líquido do ventre de uma mulher e que ao sair desse espaço líquido destrói o mundo. Francisca explica os sinais da doença na gravidez, a morte da mulher e o desaparecimento de sua comunidade por meio dessa imagem.

No texto resultante da entrevista de minha avó, a serpente aparece como maldição de um lugar condenado ao desaparecimento; essa imagem não é uma imaginação individual, é uma criação coletiva, pois ao atualizar a imagem do desaparecimento do lugar relacionando-o à serpente, traz em suas lembranças a coletividade da qual fez parte: o casal que deu origem à serpente, que era seu irmão e sua cunhada, a curandeira que fez a previsão do desaparecimento do lugar e as outras mulheres da comunidade que foram ver o bicho.

As histórias de cobras que desmoronam lugares são recorrentes no imaginário amazônico carregado de imagens míticas que migraram de diferentes lugares do mundo sem deixar de sofrer transformações na interação com os elementos dos mitos indígenas. Uma delas, a história que ouvi de minha avó e também é contada por barqueiros e viajantes moradores de comunidades às margens do Rio

4 Não estou afirmando que os Mura e Munduruku tenham o mesmo mito de origem que os povos do Xingu e do Rio Negro, mas apenas me referindo às circulações possíveis das diferentes simbologias da cobra presentes em suas mitologias.

Madeira, é sobre uma ilha conhecida como Terra Caída, que afundou. Segundo contam, numa noite de festa, uma cobra grande afundou a ilha e até hoje quando as embarcações passam perto do lugar no horário de meia-noite escutam música, o pessoal festejando, e o galo cantando. Minha avó disse que os barqueiros não passam no lugar onde ficava a comunidade devido aos fortes remansos, isso os próprios barqueiros confirmam. Essa história apresenta semelhanças com a narrativa da minha avó: Hoje nem tem mais a ilha onde a gente morava... tá tão feio lá aquela ilha... Caiu... Caiu... Que só tem aquele bolãozão.

Nas duas narrativas a serpente ou a cobra aparecem como destruidora, mas também como um castigo. Retomando alguns trechos do fragmento da narrativa de minha avó, Francisca, é possível perceber a indicação de que não apenas a mulher que gerou o bicho, mas também o marido foi o mais castigado por alguma coisa que não é possível intuir na narrativa, mas que possivelmente tem a ver com a relação do casal: *A Maria gerou um bicho... Enterraram bem lá na ilha mesmo. Diz que era tão feio que Deus me livre!... Que lá do lado de cima ia cair tudo aquela ilha, no lugar que a Maria com o Pedro moravam. Que aquele bicho que a Maria teve ia virar uma serpente.* Na segunda narrativa que se refere à ilha afundada por uma cobra numa noite de festa, há um indicativo que os moradores estão sendo castigados por virarem a madrugada na festa. Em toda parte do Rio Madeira no trecho de Calama (antigo aldeamento Mura) a Porto Velho/RO (antigo território Mura), essa história é contada e das três versões que já ouvi, uma delas acrescenta uma idosa que saiu para urinar e seu marido a acompanhou e nesse momento o lado que estava a festa afundou, salvando-se apenas o casal de velhos que haviam saído da festa.

No livro: *Visões da Natureza – Seringueiros e colonos em Rondônia* de Carlos Corrêa Teixeira (1999) uma narrativa com a mesma temática da cobra que afundou uma comunidade indígena no rio Madeira é recuperada de um registro feito pelo Padre Vitor Hugo:

Próximo a Borba, os Carmelitas fundaram, em 1827, a aldeia de Sapucaiaoroca, nome que se associa a um lugar próximo que teria submergido nas profundezas do rio, amaldiçoado que fora pelos deuses devido à má conduta de seus habitantes, os índios Mura. Estes entoavam cantigas tão impuras e se entregavam a danças tão lascivas que faziam chorar de dor seus espíritos protetores. Com o advento de Sapucaiaoroca e a mudança que esses índios fizeram para essa localidade, conta-se que nas horas mortas da noite os carmelitas se atormentavam ouvindo um incessante cantar de galos que se erguia do fundo das águas, como se aqueles espíritos - os anga-turáma - deplorassem o infortúnio da povoação que desaparecera.

Teixeira (1999) ressalta a observação de Vitor Hugo de que essa narrativa teria sido forjada ou adulterada por missionários que ali viveram com objetivos de catequese. Essa estratégia comum dos missionários de forjar ou adulterar a mitologia indígena a favor da cristianização dos povos indígenas, utilizada para afastá-los de seus rituais religiosos possivelmente interferiu em transformações

simbólicas relacionadas aos mitos cristãos, o que poderia explicar a conotação de punição às festas, a comportamentos e práticas de comunidades vistas como não cristãs. Essa é uma possibilidade de explicação, mas se formos mais longe veremos que a imagem da serpente ligada à destruição também pode ser encontrada entre os bataks da Malásia, conforme é explicado no dicionário de símbolos de Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (2002), para os bataks a serpente cósmica vive nas regiões subterrâneas e irá destruir o mundo.

A serpente está presente nos mitos de várias culturas e possui uma variedade de significados simbólicos. Para a mitologia cristã, é a representação do mal, do pecado, imagem que aparece no mito de Adão e Eva, mas também carrega imagens de outros mitos não revertidos da maldição cristã, podendo, dessa maneira, a serpente que fez a ilha desaparecer ser entendida como o símbolo de passagem para o início de uma nova vida em outro lugar, ou mesmo, a própria serpente pode ser vida, guardiã e regeneradora.

Embora a serpente gerada por uma mulher da comunidade de minha avó, Francisca, não tenha chegado pelo rio, ela representa o inimigo externo, à medida que a comunidade fica horrorizada ao ver o bicho: *Disz que era tão feio que Deus me livre*, ou seja, não era um deles e veio para destruir o lugar onde viviam.

A relação da serpente gerada pela mulher está explicitamente relacionada ao útero que pode gerar vida ou morte, no caso que vem sendo tratado, foi gerada a morte e a feiúra extrema que leva a imagem da monstruosidade pode significar a distinção entre o bicho e as pessoas da comunidade. **O útero pode ser relacionado à casa** por suas aproximações simbólicas que representam um símbolo feminino, com sentido de refúgio, de mãe, de proteção, do seio maternal. Três imagens se conectam, a do útero relacionada à casa e da casa ao mundo. O mundo destruído pela serpente.

Relacionando as três narrativas: a da mulher que gerou uma serpente e as duas do lugar que submergiu nas profundezas do rio, percebi uma semelhança a mais com algumas variações. Nas três narrativas existe um sinal que marca o lugar submerso, no da mulher que gerou a serpente são os *bolãozão* (pedaços do barranco revirados pelo remanso) Na da Terra Caída das duas narrativas o sinal é o canto do galo, ambos são sinais que marcam os lugares desaparecidos e que assombram os viajantes e moradores das proximidades. Mesmo que estas narrativas tenham sido forjadas por missionários, conforme afirma Teixeira (1999), *não impediu que as simbologias da mitologia indígena se significassem em espaços modificados e imbricados por várias culturas, como o espaço do seringal*.

Por hora, para cumprir um ritual da academia me remeto a algumas pistas dadas por Lévi-Strauss em *O Cru e o Cozido* (2010):

Em *O Cru e o Cozido* há uma bela reunião de narrativas míticas indígenas que li de maneira prazerosa e depois me dei conta que tinha uma circulação dessas narrativas ao ouvir ou ler outras narrativas indígenas de diferentes povos indígenas, isso é o que Lévi-Strauss chama de paralelismo. As narrativas sobre as serpentes, sobre as cobras grandes nas comunidades às margens do rio Madeira

fazem parte dessa circulação das narrativas míticas indígenas que permanecem mesmo que os povos indígenas com seus territórios tradicionais de preambulação não existam mais naquelas margens do rio por terem desaparecido ou se deslocado para outros espaços, atualmente, estão as comunidades com fragmentos das suas narrativas míticas e com pessoas que resultaram dessas desestruturações dos territórios indígenas.

As histórias que foram contadas por minha avó e ainda são contadas por outros mais velhos não precisam ser categorizadas como mito, conto, ou lenda, pois acho muito complicada a definição de mito denominada pelos antropólogos. O que me faz aprender muito sobre as tradições é ouvir as narrativas diretamente dos narradores. Eu só sei que o que chamamos de mito faz parte da vida nas comunidades. O canto dos sapos no período que o lago do Uruapeara está com a água baixa faz os mais velhos lembrarem da história de que em outro tempo os sapos também falavam. E que nesse lago existe um grande Uruá – grande Caracol, cacique dos Uruás que vive no fundo do lago e ninguém pode matá-lo, senão, o lago que é fonte da vida, de onde pescam, bebem água, navegam, irá secar. Para mim esse grande Uruá que vive no fundo do lago é o cacique mítico que vive dentro de cada pessoa lá no Uruapeara, lugar de onde veio minha avó e de onde ela me contou tantas histórias, como as dos sapos, as das cobras, entre outras, para explicar, por exemplo, as passagens do tempo da cheia e da seca dos rios. Pelo menos foi isso que eu aprendi com as histórias contadas pela minha avó e que ao ir até o lugar Uruapeara foram respaldadas por uma coletividade.

Referências Bibliográficas

- CARVALHO, Sílvia Maria Schmuziger de. Jurupari: estudos de mitologia brasileira. São Paulo: Ática, 1979.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. Dicionário de símbolos. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O cru e o cozido. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- MACIEL, Márcia Nunes. O espaço lembrado: experiências de vida em seringais da Amazônia. Manaus: UFAM, 2010.
- TEIXEIRA, Carlos Corrêa. Visões da natureza: seringueiros e colonos em Rondônia. São Paulo: EDUC, 1999.

Márcia Nunes Maciel se auto identifica como Mura e seu sentimento de identidade é respaldado coletivamente pelos Mura do rio Itatapanã. Faz parte Junto com os Mura do Itapanã e Capanã Grande do Movimento de retomada territorial, Identitária e cultural Mura. Em 2010 ganhou o prêmio de intercâmbio cultural do MINC – Ministério da Cultura, para apresentar sua pesquisa de mestrado sobre mulheres que vivenciaram o espaço do seringal na Amazônia, realizada na UFAM – Universidade Federal do Amazonas. É autora do livro: O Espaço Lembrado – Experiências de Vidas em Seringais da Amazônia. Faz parte do Instituto Madeira Vivo e do Núcleo de Estudos em História Oral – NEHO/USP. É doutoranda em História Social na Universidade de São Paulo/USP.

A tinta, a palavra na tradição oral e a escrita em língua indígena

Eliane Potiguara

Povos indígenas sempre estiveram à margem dos padrões culturais brasileiros, pela intolerância e discriminação social e racial da cultura dominante que obviamente estabelece as regras da informação e comunicação. Num passado próximo, quando Povos Indígenas do Pará se levantaram contra a hidrelétrica de Kararaô ou quando no presente, líderes promovem, mesmo de forma precária, informações em rádios, vídeos, TVs Comunitárias, contrapondo às aldeias globais ou ainda quando criam cartilhas de alfabetização na língua materna, ou quando criam sites para promover a cura de doenças ou comercializar a venda do Guaraná, por exemplo, o fazem numa tentativa de sair da invisibilidade cultural, objetivando a tonificação daquele povo ou cultura, e no objetivo de expressar-se, seja na luta pelos direitos humanos ou trazer à luz do conhecimento oficial, científico, acadêmico e religioso a sua contribuição na história, enfim o seu conhecimento tradicional, na realidade sua propriedade intelectual. Isso precisa ser respeitado e ampliado! Quando as parteiras indígenas bloqueiam os programas governamentais de esterilização de mulheres, quando os pajés e curandeiros se reúnem nas montanhas, ou quando líderes interceptam estradas na defesa de suas terras, o fazem para defenderem suas tradições e meio-ambiente respectivamente. Isso é voz!...

Quando indígenas criam grupos de dança, grupos de teatro, coral infantil, promovem imprensa escrita na Internet, promovem a literatura indígena, o fazem no objetivo pleno de difundir informações e comunicações que não conseguem, devido à desvalorização dessa cultura milenar, que por questões históricas, éticas, precisa finalmente ser reconhecida e respeitada na prática e porque não também, ser atendida por uma política compensatória, através de ações afirmativas, implantadas nas políticas públicas.

Todas essas variantes fazem parte da cultura indígena e estão interligadas numa única cosmologia: o território ancestral, o espaço ético, mítico, místico, mágico e sagrado da ancestralidade fortalecidos pelos anciãos e anciãs e perpetuados pelos jovens, através da educação informal e natural, reforçados pela educação formal, daí a importância também da criação de uma Universidade Indígena, para atender a uma educação diferenciada. Essa visão indígena é uma grande contribuição de vida para a sociedade brasileira que precisa ser estimulada para um respeito à diversidade cultural, onde a cultura indígena seja também um expoente.

A sociedade de informação e comunicação é um segmento altamente importante para a difusão da cultura indígena. No entanto, sabemos que as tecnologias avançadas não fazem parte da tradicionalidade indígena. Mas, vejamos esse exemplo: A International Indian Treaty Council, Conselho Internacional de

Tratados Indígenas, há mais de 30 anos atrás foi uma das primeiras organizações indígenas dos Estados Unidos a conseguir abrir um espaço político na Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas, que lutou para constituir a Declaração Universal dos Direitos Indígenas, culminando num Fórum Permanente dentro da ONU. Atrás dela vieram centenas de organizações indígenas, inclusive brasileiras. O Conselho de Tratados foi uma das primeiras a usar o mecanismo da Internet para fazer valer seus direitos. As publicações, as danças, as manifestações foram outras formas de difusão de informação na sociedade de informação que vem garantindo o estabelecimento dos Tratados com o governo. The First Nations, do Canadá mudaram a Constituinte, obtendo apoio da sociedade difusão de sua cultura na mídia. Um grande projeto referente a pesca foi apoiado pelo governo Canadense depois dessa parceria povos indígenas e sociedade de informação. Os Kunas do Panamá, através da expressão cultural divulgada na sociedade de informação, hoje possuem suas comarcas definidas e sua arte literalmente nas ruas.

Como vemos o respeito nasce quando a compreensão floresce. O lindíssimo artesanato em tecido, mesclado de infinitas cores denominado “Mola”, é uma marca nacional, é um design que imediatamente é identificado e respeitado pela sociedade e pelo mundo como uma arte indígena e por isso valorizada.

Assim devem ter esse tratamento as nossas ervas medicinais, nossa cerâmica marajoara amazônica de origem indígena, nossos alimentos tradicionais, nosso guaraná, cupuaçu, nossos lugares sagrados, nossas terras, nossos cemitérios, nossas cantigas, histórias e lendas, nossas orações, nossos cânticos sagrados, nossa caça, nossa pesca, nossa educação, saúde e agricultura. Enfim, uma infinidade de elementos, podem ser difundidos na sociedade de informação, fortalecidos pelas Redes de Comunicação Indígena, pelas rádios comunitárias, pela internet através dos sites, pelos canais de televisão, e mesmo pelas Conferências ou seminários indígenas, olho a olho ou virtuais, mas não mais precários como vimos fazendo, mas de uma forma tecnológica, científica, educativa e sistemática, apoiada pelo Governo, através de políticas públicas discutidas nas bases indígenas. O que queremos como desenvolvimento? É um desafio para os povos indígenas brasileiros a sua inserção na sociedade de informação, devido à fragilidade sobre os seus direitos intelectuais, a sua propriedade intelectual? Sim! Mas é um desafio que deve ser ultrapassado através da conscientização, da capacitação, da formação técnica, da criação de bancos de dados indígenas para garantir todo acervo histórico, garantindo suas patentes. A cultura tradicional sofre evoluções com o modernismo e tecnologias. Essas tecnologias devem ser usadas como ferramentas para a defesa dos direitos indígenas.

Desenvolvimento para povos indígenas deve ser um processo que coaduna cultura tradicional e novas tecnologias e novas esperanças e isso os Kuna do Panamá o fazem com a maior categoria: unir a tradição indígena aos novos conceitos de tecnologia e sua sociedade de informação, sem perder sua cosmovisão. Por isso, eles são os precursores da imprensa e literatura indígenas, assim como

a maioria dos povos indígenas do México também o são. Povos indígenas devem se espelhar neste modelos de desafio e desenvolvimento e novas tecnologias que não destruam a biodiversidade e territorialidade indígenas.

A Comissão de Educação, Cultura e Desportos pode dar um grande passo político e histórico, reconhecendo, apoiando e investindo na inserção dos povos indígenas na sociedade de informação e comunicação através de Programas criados e geridos pelos próprios povos indígenas. Hoje temos no Brasil várias edições do Jogos indígenas que refletem pura cultura oral, visual, escrita como exemplo de dignidade! As veias abertas que jorram o sangue de nossos ancestrais sacrificados, as barrigas das mães fecundas, entristecidas pela opressão, os cânticos mais transcendentais apagados pela imposição cultural, todos esses segmentos mágicos, mas reais, serão substituídos por crianças, jovens, organizações capacitados para o futuro, a partir de sua inclusão na sociedade de informação e comunicação, erradicando paulatinamente os contrastes da sociedade e erradicando a discriminação social e racial aos povos indígenas.

Avanços na luta do movimento indígena brasileiro têm se dado de forma concreta. Apesar de algumas dificuldades, e apesar de alguns pontos isolados como falta de apoio das políticas públicas ainda, a Educação Indígena hoje no Brasil já é uma realidade. É uma Educação diferenciada, onde a cosmologia indígena está ali inserida no seu sentido mais amplo. Dentro deste aspecto, há de se situar a Literatura Indígena como um instrumento de conscientização, força e libertação.

Essa Literatura deve ser incentivada através da Educação Indígena, no dia a dia das escolas, para que os próprios indígenas sejam realmente os interlocutores de suas culturas, tradições e visões de vida. No entanto, outro aspecto de fundamental importância há de se considerar. É a tradicionalidade do discurso oral pelos componentes mais idosos, idosas e pajés da comunidade que não pode, de forma alguma, ser ignorado. Na realidade, esse discurso é a base sólida, é a conceituação, são os princípios primordiais étnicos que fundamentam essa tradição e que fundamentarão a escrita, a partir de valores lingüísticos próprios de cada povo indígena.

Diante do mundo moderno e de alguns aspectos maléficos da neocolonização e globalização, se reforça que é necessário o registro escrito, realizado pelos próprios indígenas como uma medida de precaução e cuidado para que o “contar” e historiografia indígenas, não caiam no domínio público, ou que terceiros ou instituições sejam beneficiados nos aspectos financeiro, histórico e moral pelos direitos autorais.

Povos indígenas do mundo inteiro lutam, através dos fóruns nacionais e internacionais pela conservação da cosmologia, contra predadores naturais ou impostos, no caso de filosofias burguesas, religiosas, filosofias de cunho “pátreo-pseudo-moral”, filosofias coloniais ou imperialistas. O empobrecimento social das etnias também é um fator que causa a perda dos valores culturais, espirituais,

éticos. Ali as mulheres, as crianças e os velhos e as velhas acabam sendo muito mais sobrecarregados pelo peso da discriminação social e racial, como é o caso da situação de fome e suicídio no Mato-Grosso do Sul/Brasil. O empobrecimento e a destruição das terras indígenas também são fatores de alto risco. Centenas de exemplos se têm dessa situação.

A literatura indígena cumpre o papel de resgate, preservação cultural, fortalecimento das cosmovisões étnicas. O futuro escritor indígena deve ser já incentivado, na aprendizagem da Educação bilíngüe e Educação em geral, desde pequeno. O escritor indígena é o futuro antropólogo, aquele que vê, enxerga e registra. Povos indígenas devem caminhar com seus próprios pés.

Núcleos de pensadores e escritores devem ser também incentivados e capacitados dentro das Organizações indígenas, assim como muitas vezes, falou-se em discutir a questão de gênero, de raça e etnia nas Assembléias. Os problemas identificados devem ser imediatamente direcionados para estudos objetivando estratégias, mecanismos que busquem a solução das dificuldades, dos conflitos e das diferenças.

Quando a rosa desabrocha, as abelhas vêm espontaneamente sugar-lhe o mel. Deixemos que a rosa de nosso coração, de nossa alma e caráter desabroche completamente na sociedade brasileira, a partir de um testemunho de nossa capacidade, autogestão, diálogo e ética, para que essa sociedade desconstrua, rapidamente, o discurso e prática atuais que causam a exclusão de povos indígenas. Os resultados e o respeito aparecerão.

Pensadores e escritores indígenas: Contem e criem então!

Eliane Potiguara foi indicada em 2005 ao Projeto Internacional “Mil mulheres ao Prêmio Nobel da Paz”. É escritora, poeta, professora, formada em Letras (Português-Literatura) e Educação. Fundadora do GRUMIN/Grupo Mulher-Educação Indígena. Membro do Inbrapi, Nearin, Comitê Intertribal, Ashoka (empreendedores sociais), Associação pela Paz, Cônsul de Poetas Del Mundo. Trabalhou pela Declaração Universal dos Direitos Indígenas na ONU em Genebra. Ganhou o Prêmio do PENCLUB da Inglaterra e do Fundo Livre de Expressão, USA. Livros: Metade Cara, Metade Máscara (memória) e O coco que guardava a noite (contos), entre outros.

Neste século, vivemos nossas expectativas regidas por quais valores? Existem muitas informações sobre o tipo de veículos, residências, lazer e alimentos ideais. Em suaves prestações poderemos ser felizes no mundo. Somos iguais e temos as mesmas oportunidades, diz o discurso liberal reinante. Poucas vezes somos levados a refletir em qual sociedade estamos e quais valores fundamentam a educação das crianças e jovens. Refletimos muito pouco sobre o tempo e os espaços dedicados à educação das crianças e jovens, entendida como formação de pessoas.

No processo de globalização somos todos um? Ao se referir à educação, no caso, a escolarização como forma de educar neste mundo atual, Libâneo (2012), recorrendo a um texto anterior, afirma que na atualidade o que vemos é um “[...] mundo ao mesmo tempo homogêneo e heterogêneo, num processo de globalização e individuação que afeta sentidos e significados de indivíduos e grupos, criando múltiplas culturas, múltiplas relações, muitos sujeitos”; e, continua:

“[...] O que fazemos quando nos toca educar pessoas, é efetivar práticas pedagógicas que irão constituir sujeitos e identidades. [...]” (2005, pp.19-21, apud. 2012, p. 39). Isto diz respeito a educar pessoas no campo da escolarização.

E o que pensam ou em que filosofia firma-se a educação dos povos indígenas? Como estes povos educam suas crianças e jovens? Como lidam com a geração mais velha?

Um provérbio africano diz que é preciso toda uma aldeia para educar uma criança. Para os povos indígenas do Brasil isto é fato. O processo de educação das crianças e jovens tem como base os conhecimentos realizados pelas gerações mais velhas, que passaram por todos os ritos de passagem. Portanto, toda a aldeia é envolvida, contudo alguns são responsáveis diretos pela formação destas crianças e jovens. Ressaltamos que os processos educacionais são diversos e estão relacionados à cultura de cada povo.

Educação A’uwẽ Uptabi - Xavante

Vislumbraremos aqui um pouco da educação corporal indígena, educação e cultura da aldeia Wede’rã, povo Xavante, Terra Indígena Pimentel Barbosa, Canarana, Mato Grosso. Os fundadores desta aldeia são filhos e netos de Apowẽ, líder que fez o contato oficial com o sertanista Francisco Meireles em 1946. Anteriormente este grupo residia na aldeia Pimentel Barbosa fundada por seu avô. Fundaram a nova aldeia com o objetivo de melhorar a qualidade de vida, melhor utilizar os territórios de caça, pesca e coleta de frutas do cerrado, fortalecer e man-

ter vivo o espírito e as tradições A'uwẽ Uptabi, autodenominação que significa povo verdadeiro.

No caso dos Xavante, existem pequenas diferenças; na língua, ao se falar nos grupos: *Nõrõsurã*, *öiu'uruture* e *ape'siniu'wi*, há diferenças no período de festas para nomeação dos grupos de idade, nas influências ou não das missões religiosas católicas e evangélicas, maior ou menor grau de contato com a sociedade envolvente contemporânea. Existem, aproximadamente, treze mil Xavante distribuídos em nove terras indígenas e municípios diferentes.

Segundo Apowẽ, seu grupo é de uma linhagem antiga, de tempos imemoriais. Conforme sua filosofia é preciso saber andar neste mundo com sabedoria; é preciso aprender o segredo de ser e estar no mundo e viver em comunhão com tudo que existe no mundo.

Os A'uwẽ Uptabi são povos caçadores, povos do sonho. Ser povo verdadeiro é ter ligação com o meio em que vive. Os ritos de passagem têm ligação direta com os animais, plantas, montanhas, cerrado. Para os A'uwẽ 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 da criança em todas as fases da vida. Pais e filhos têm uma ligação forte. Tudo está interligado desde a primeira respiração até o último suspiro. Exatamente, como disse o Chefe Seattle, somos apenas um elo da corrente.

Na prática, os conhecimentos sobre os cerrados, os rios, vales e montanhas, a maneira de pensar sobre si, sobre seus semelhantes e outros povos, a maneira de realizar as cerimônias, seus cantos, danças e sonhos, os A'uwẽ 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. Através dos processos tradicionais de socialização e de transmissão de conhecimentos próprios, a essência do povo Xavante permanece geração após geração.

Estes processos são complexos porque podem acontecer enquanto a criança brinca ou quando ela observa seu avô confeccionando flechas e depois com seus amigos fazem suas próprias flechinhas ou quando em ritos de iniciação, ela participa ativamente no papel que lhe foi designado. Nesses processos, pai e filhos, mãe e filhas, primos, podem aprender juntos, compartilhando medos, alegrias, sorrisos, sentimentos importantes para o crescimento, enquanto seres humanos que caminham sobre esta terra e têm responsabilidade consigo mesmo e com os outros. Nessa hora, ela pode criar a maravilha de sua existência no mundo.

É nestes processos de transmissão de conhecimentos e vivência de atitudes, valores e sentimentos que fica evidente que o indivíduo deve ser um conjunto; não deve preocupar-se somente com o desenvolvimento da parte física e mental, mas também com a parte espiritual. Deve ser indivíduo, mas que participa e é importante para formar o grupo. É através disto que se constrói e permanece

o espírito da criação que os Xavante buscam preservar desde tempos imemoriais. As mudanças a que foram submetidos com o contato, não conseguiram acabar com este espírito. Porém, “os espíritos que não vemos” avisam, por meio dos sonhos, aos A'uwẽ Uptabi que é necessário um cuidado maior, um carinho, uma persistência em continuar se perguntando qual é a essência do povo. É fundamental praticar as cerimônias a cada geração. É importante levar a criança a iniciar os caminhos da vida que são determinadas pelas classes de idade a que pertencem. Citamo-las por ordem: Ai'uté (Recém-nascido), Watebrémi (Criança – início do caminho), Ai'repudu (Pré-adolescente), Wapté (Adolescente), Ritéi'wá (Jovem), Danhohui'wa (Padrinho), Iprédu (Adulto), Ìhire (Velho). Neste sistema educacional as principais fases são três: Wapté, Ritéi'wá e Danhohui'wá. Este último é o padrinho dos Wapté e a principal tarefa é a de ensinar primeiro os Airepudu e depois os Wapté. Há sempre um Rito de Passagem de uma classe para outra. A cultura Xavante é sempre vivida em grupo. E, por isto a criança vai se educando com a própria vida. E, por isto, aprende a viver melhor a cada dia. O viver em grupo ensina o convívio consigo e com os outros. Quando as crianças estão nas primeiras etapas da classe de idade, as tarefas são desenvolvidas como as tarefas de Bödi (Neto) e tarefas de Oti (Neta).

Segundo os Xavante de Pimentel Barbosa, eles dividem-se em dois clãs: Öwawẽ(Grande rio) e Poredzaono (Girino). Os casamentos são celebrados entre estes dois clãs. E, os anciãos sabem a sequência correta dos grupos de padrinhos responsáveis pelos ritos de passagem do grupo em iniciação. Além disso, os pais, por meio da convivência, sentem e percebem em qual grupo de idade desejam que seus filhos participem. São os grupos de idade: Sadaro, Nozo'ú, Hötorã, Êtepá, e Ainarowa, Ai'rere, Tirowa, Abare'ú.

A partir dos onze anos, as crianças, meninos e meninas iniciam seu aprendizado rumo ao mundo adulto, num processo de, aproximadamente, cinco anos, afastados do convívio social e dos pais.

Os meninos vão para a casa de reclusão denominada Hö, Casa dos Adolescentes. A infância é o período que vai do nascimento até o Rito de Passagem de Perfuração de Orelha dos Meninos, ponto máximo da Cerimônia Danhono. Esta cerimônia e todos os ritos complementares transformam o Wapté em Ritéi'wá. Seguem-se a estas, outras cerimônias que objetivam, gradualmente, trazer novamente o rapaz à sua vida familiar. Durante, aproximadamente, cinco anos, os adolescentes do sexo masculino ficaram no Hö, Casa de Reclusão dos Meninos.

As meninas ficam em casa, sem percorrer toda a aldeia, como antes costumavam fazer. Enquanto reclusas em suas casas, as meninas ficam mais próximas às mães, tias e avós, internalizando um modo próprio e particular de ser. Fazem todas as atividades relacionadas ao mundo feminino com uma responsabilidade maior. Elas participam com os meninos do seu grupo de idade dos ritos de passagem.

É neste período que estes adolescentes vão conhecer melhor seus papéis na sua sociedade. Compreender e se formar como pessoas responsáveis em prover e suprir as demandas do mundo físico, mental e espiritual. Nos processos de aprendizagem A'uwẽ Uptabi, o corpo aprende a suportar o frio, o calor, o cansaço, sede, fome. Seu corpo em contato com o ambiente e ligado a ele cria o equilíbrio entre mente, corpo e espírito. O ser humano completo trabalha para manter o equilíbrio todos os dias. E, junto aos seus sob o luar, entre risadas, cantos e danças permite que a vida se renove.

Após cinco anos, os iniciados apresentam-se publicamente para toda a comunidade e por meio dos Ritos ligados à Furação de Orelha dos Meninos confirmam sua preparação. Como adultos jovens são apresentados formalmente a seus pretendentes, futuros maridos e mulheres. E deste modo, aptos a pensar e constituir suas próprias famílias. Contudo, serão considerados cidadãos plenos somente quando forem padrinhos e madrinhas, responsáveis pela formação de uma nova geração afim, de crianças e jovens.

Na etapa anterior de vida, meninos e meninas de uma mesma geração compartilhavam jogos e brincadeiras, tendo acesso livre e irrestrito a todos os lugares da aldeia, até nas reuniões do Conselho Tradicional – Warã. Toda a aldeia é o espaço das crianças. São elas que dão conta de tudo que ocorre na aldeia. Além disto, neste período da vida, as aprendizagens acontecem nas imitações e na ajuda das tarefas domésticas, nas expedições de caça, pesca e coleta de frutas, nas roças coletivas e individuais. Atualmente, um novo espaço de aprendizagem é a escola e os projetos de saúde, meio ambiente e cultura. É nestes espaços que há o encontro de uma aprendizagem multicultural, bilíngue e de qualidade. Processos coordenados pelos próprios Xavante com o apoio de instituições governamentais, não governamentais e de pessoas amigas.

Mudanças

Há dois anos, o projeto governamental federal, “Luz para Todos” alcançou a aldeia Wede'ra. A energia utilizada anteriormente era de um gerador a óleo diesel. Havia iluminação somente na casa coletiva de reunião da aldeia. Lá havia uma televisão 29”, aparelho de DVD e uma antena parabólica. Neste local, toda a comunidade se reunia e definia o que assistiriam. Antes, à noite, vez por outra, assistiam os documentários sobre suas festas tradicionais e de outros povos indígenas, suas expedições de caça, pesca e coleta de frutas, seus projetos e alguns filmes e programas. Atualmente, na maioria das casas existe televisão à disposição das crianças e jovens e o acesso é diário e a qualquer hora.

O Ponto de Cultura Apowẽ desde 2008 faz o registro audiovisual da comunidade com o objetivo de divulgar sua cultura. Ele realizou oficinas em software livre, roteiro, iluminação, edição em conjunto com outras instituições. A comunidade teve um dos seus documentários premiados em um Festival no México. Além disto, um de seus membros é cineasta formado pelo Projeto

Vídeo nas Aldeias. É um projeto que reflete sobre as influências da mídia nos povos indígenas.

Em pleno século XXI, como evitar as más influências vindas de fora? Quem faz o controle social dos programas assistidos pelas crianças e jovens? Os educadores tradicionais conseguem estabelecer as fronteiras entre os dois mundos. Os jovens acatam? Estas questões demandam respostas urgentes.

Deste modo, a comunidade da aldeia Wede'rã necessita continuar, em conjunto, no seu Conselho Tradicional e em seus núcleos familiares a perguntar sobre a “essência de seu povo – A'uwẽ Uptabi” e verificar que forma seu povo vem tomando. Analisar o que é “essência e forma”, enxergar o que permanece e o que muda pode ser um dos caminhos que a vida oferece para que eles possam continuar bem e equilibrados. Os valores que permanecem fundamentam o ser e o estar deste Povo do Sonho. Os anciãos sabem que ao refletir e responder a pergunta sobre sua identidade própria e caminhos o povo verdadeiro continua sua existência. Eles sabem que das respostas surgem a vida ou a sobrevivência. Por isto, há que ter um cuidado maior com seus filhos e netos. É necessário e fundamental alimentar o processo educacional milenar vindo dos ancestrais e que lhes permite ser o Povo Verdadeiro, O Povo do Sonho, os A'uwẽ Uptabi.

Educação Escolar Indígena

No Brasil, nas propostas educacionais mais avançadas, educação e vida aparecem nas comunidades populares e nas escolas comunitárias onde se exercita uma “*educação como prática da liberdade*”. Uma educação sustentada economicamente pelo poder público, mas pedagogicamente controlada pela comunidade onde se exerce.

Outra maneira de pensar a educação, também, significaria aprender com os indígenas? Começar a pensar como diz Brandão: “*quando a escola é a aldeia?*”.

Estes povos, de conhecimentos ancestrais, vivem hoje, tomaram seus caminhos e trabalham para continuarem vivos e esperam que no século XXI vivam com dignidade e possam estabelecer formas mais igualitárias de convivência com os outros segmentos da sociedade brasileira contemporânea e com o restante do mundo. Estes povos eram estimados segundos o ISA, Instituto Socioambiental, 2000, em 250.000 indivíduos, distribuídos em, aproximadamente, 200 grupos étnicos diferentes, residem em diferentes regiões e falam mais de 170 línguas. Mesmo assim, representavam uma parcela mínima da população nacional, cerca de 0,01%. Em 1500, o número estimado de indivíduos era de cinco (5) milhões.

Quando se pensa em traçar políticas para as minorias indígenas, a prática seria assumir a possibilidade da “*coexistência das diferenças étnicas e a realização do diálogo intercultural, com troca e acréscimo de conhecimento*”. Para comprovar que isto é possível, deve-se voltar e pensar que a educação escrita na Constituição de 1988 reflete um longo processo de negociações entre povos indígenas, não indígenas e

estudiosos do tema sobre o que deveria estar sendo resguardado a este segmento da sociedade brasileira que deseja marcar sua diferença e assegurar sua existência – com dignidade.

As conquistas dos direitos dos povos indígenas inscritos na Constituição de 1988 aconteceram graças à consolidação das organizações indigenistas não governamentais e à formação de lideranças indígenas em um movimento indígena. Os povos indígenas conquistaram: o reconhecimento do direito à manutenção de suas formas específicas de viver e de pensar, de suas línguas e culturas, de seus modos próprios de produção, reelaboração e transmissão de conhecimentos. Assim, abriu-se a possibilidade para a oficialização de “escolas indígenas diferenciadas” e para a formulação de políticas públicas que “*respondessem aos direitos educacionais dos índios a uma educação intercultural, bi multilíngue, comunitária e voltada à determinação de seus povos*”.

Em alguns lugares, as escolas ainda persistem na inadequação dos conteúdos curriculares, a imposição de valores e costumes estranhos aos povos indígenas, a falta de material específico, a inexistência ou baixa formação dos professores, o desajuste do calendário escolar em relação ao ritmo de vida indígena, assessorias pedagógicas descompromissadas com os povos envolvidos. É preciso estabelecer relações entre indivíduos de culturas diferentes que detêm formas de conhecimentos diferentes. É preciso vencer obstáculos, resistências, preconceitos, valorizar a diversidade étnica e abrir espaços para o exercício de diálogos interculturais, para se admitir a convivência e a manutenção das diferenças das minorias que aqui vivem. O processo de reconquista dos territórios indígenas e a pressão para o reconhecimento das terras indígenas geraram uma demanda por um ensino formal que atendesse essas necessidades.

A partir dos anos 80, as concepções que norteiam o convívio entre o Estado Brasileiro e os povos indígenas sofrem transformações, porém as práticas que deveriam conduzir os rumos da educação escolar indígena permanecem inalteradas.

O desafio maior que as comunidades indígenas têm é se reverem, é fazer uma avaliação de todo processo histórico vivido, pontuar os sucessos, ver os insucessos e buscar alternativas/soluções, deixando de lado os egos e interesses pessoais. É necessário retomar a ideia de comunidade, buscar formas de convívio e reflexão no campo da alteridade.

É fundamental que os povos indígenas, em suas reuniões e conselhos tradicionais, analisem quais códigos, quais conhecimentos dos não indígenas efetivamente dominam. É fundamental verificar o que o contato trouxe de positivo para reforçar suas identidades: a aprendizagem da língua portuguesa, a leitura e escrita de textos, projetos, administração, gestão, uso e aplicação de recursos financeiros?

Um terceiro ponto é avaliar o quanto se sabe trabalhar em parcerias, em conjunto, numa equipe multidisciplinar e multicultural, o quanto se sabe administrar, delegar poderes e cobrar. O quanto se aprendeu a abrir concessões, colocar posições, praticar responsabilidades e direitos. O que se sabe da prática da democracia, para propor soluções e intervir. É interessante avaliar se sabemos trabalhar com os

não indígenas que estão nas ONGs, nas prefeituras, no Governo Federal, nas Universidades e outros.

E finalmente, avaliar quais são as possibilidades de intervir positivamente numa sociedade capitalista, onde tudo pode vir a valer como um bem de mercado, e por isso pode ser comprado. O cotidiano apresenta grau de tensão entre políticas públicas e políticas das aldeias, tendências políticas internacionais (ONU, UNESCO, Conselho Mundial dos Povos Indígenas) e a definição de estratégias e de opções de vida e de futuro para populações indígenas específicas. Cabe aos povos indígenas, cada qual dentro de sua realidade, definir, trabalhar, gerir suas vidas e ao mesmo tempo, fazer as sociedades não indígenas entenderem/sentirem/compreenderem, que estes povos possuem tradições diferentes, mas que podem e devem contribuir para a convivência entre os povos e culturas que formam esta nação brasileira.

A educação escolar indígena deve ter essa perspectiva da conjuntura atual e global para que os educandos possam agir efetivamente na realidade e construir um presente e um futuro com mais dignidade para seu povo.

A organização da escola deve ser feita pela comunidade indígena de acordo com suas tradições culturais e concepções de mundo. Em resumo precisamos avaliar se a escola que queremos é a escola que temos. Avaliar a escola ideal, a escola escrita nas propostas político-pedagógicas e a escola do cotidiano. É apropriar-se de fato da escola e da educação escolar que se quer praticar.

Esta história não termina aqui porque está em construção, pois é um processo. Uma dinâmica constante onde o essencial permanece e o espírito da criação indica o que deve transformar e/ou modificar. Cada pessoa faz parte de uma família, de uma sociedade, de um povo. Com culturas tão diversas e lindas como as estrelas que têm iluminado a humanidade desde o início dos tempos. Tempos para alguns imemoriais. E o que se espera deste mundo, a forma como ser e estar no mundo depende do grau de intimidade que se estabelece ou não em diálogos. Precisamos aprender a compartilhar, respeitar e cuidar do planeta em pleno século XXI. E, respeitar cada indivíduo que, em alguns momentos, são como rio que corre para o mar. E, que ele ainda precisa sentir e saber mais coisas para se juntar ao oceano. O rio em sua nascente é um fio d'água e ao correr em direção à foz, ele recebe águas de outros córregos e riachos ao longo de sua jornada. E o pequeno rio com força e águas caudalosas alcança o mar e ambos se tornam oceanos com águas de salinidade e temperaturas diferentes. Perder sua identidade? Jamais. Contribuir para a riqueza de vida dos oceanos. E, voltará à terra em forma de chuva para continuar o eterno ciclo de vida. É assim: simples. Porém, um processo, ser rio...

Contatos

E-mail: idorie@gmail.com e hicrix@yahoo.com

Referências Bibliográficas

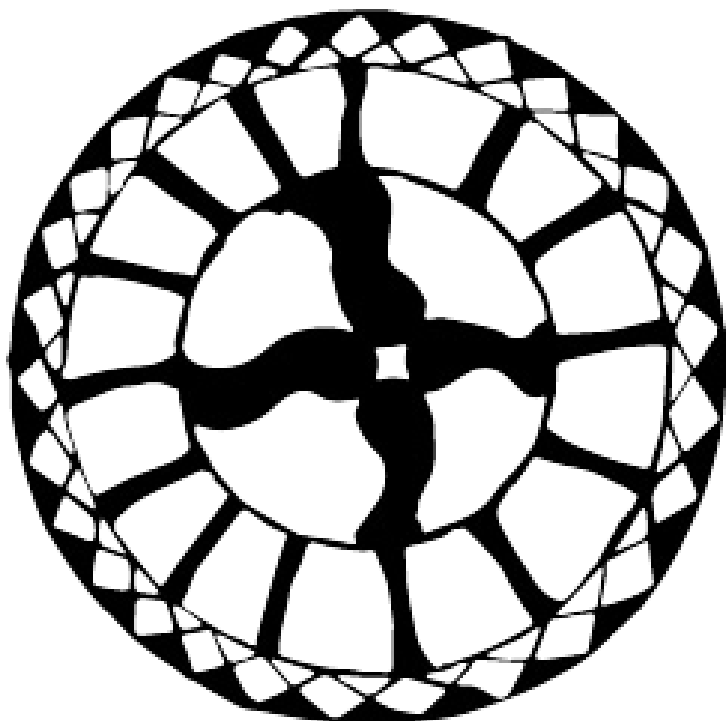
DURAN, Cristina R. O Povo Que Veio De Onde O Sol Aparece. In: GAUDITANO, Rosa. Raízes do Povo Xavante. São Paulo, Caixa Econômica Federal, 2003.

GIACCARIA, Bartolomeo, Xavante-ano2000: reflexões pedagógicas e antropológicas. Campo Grande – MS: Editora UCDB, 2000.

GRANDO, Beleni S.; XAVANTE, Severiá M.I. Interdisciplinaridade no ensino da arte e educação física na educação escolar indígena. In: ROCHA, Vera Lourdes Pestana. (Org.). Caderno Didático 05: Interdisciplinaridade no Ensino de Arte e Educação Física na Escola Indígena. Natal: UFRN/PAIDÉIA/MEC, pp.17-31, 2006.

XAVANTE, Severiá M.I. Exercitando o ser. In: Cadernos de Educação Escolar Indígena – 3º Grau Indígena. Barra do Bugres: UNEMAT, v.1, n1, pp.41-46, 2002.

Severiá Idiorê É do povo Karajá, mas casada com um Xavante. Reside na aldeia Pimentel Barbosa onde é professora. Graduada em letras pela UFMT fez especialização em educação indígena e atualmente faz o mestrado na UNEMAT.



As histórias dos antigos (mitos de nossas culturas indígenas) e o encontro com o feminino⁵

Maria Inez do Espírito Santo

Diz-se que a cultura é o que permanece no homem, quando ele de tudo se esqueceu. Pois é desse lugar do esquecimento que surgem os mitos – da memória 1 do que é Absoluto. No entanto, a força de captação total do Absoluto, contida na Natureza, é informulável. Pelas imagens oníricas podemos, raras vezes, chegar mais perto de alcançar tal energia. Na vigília, ela pode nos aparecer nos delírios, distorcida, confusa e, portanto, inútil; mas se revela íntegra e poderosa através da linguagem mitológica.

Por isso se diz que mitos são o sonho do universo. São histórias ocorridas in illo tempore, que nos permitem chegar ab-origem, como nos ensina Mircea Eliade² – o tempo onde tudo sempre é, como o espaço atemporal do inconsciente, que faz com que as representações possam estar sempre encontrando novas ressignificações, em encadeamento e repetição incessantes. Daí a sensação de um fio, que se desdobra, se intercomunica, ora faz conexão, ora parece emaranhado, que às vezes se teme partido, mas que sempre continua...

Na instância mítica, nós, criaturas mortais, tornamo-nos espectadores e, simultaneamente, herdeiros das experiências ancestrais, onde e quando todos os seres somos, desde sempre, em uma mesma e única origem divina. E, porque o espaço mítico realiza o atemporal, visitá-lo é ir do mais sutil ao mais denso, muito além do que qualquer experiência física possa proporcionar.

Os homens sempre perceberam os mitos e os organizaram espontaneamente, como uma linguagem, tentando dar conta da grandiosa complexidade da vida. Nesse sentido, podemos dizer que os mitos são suportes vigorosos. Ao incorporarmos seus conteúdos, fazemos, em nós mesmos, a ligação entre as manifestações do inconsciente pessoal e do inconsciente coletivo; é como se, através desse processo, nos tornássemos estacas entre o céu e a terra

As diferentes manifestações artísticas promovem justamente a canalização dessa energia mítica, fazendo-nos assim viver emoções que vão do sublime à extrema perdição. Mas porque o ser humano está irremediavelmente destinado à palavra, é na contação que se realiza o rito: a expiação desses conteúdos latentes, tão abrangentes, que se nos inscrevem e nos possuem. É por isso que o mito liberta. Porque ele nos põe em contato com um texto inaudível, já que impronunciável, paralelo ao mundo da realidade e integrador das dimensões opostas.

⁵ Excertos extraídos do livro Vasos Sagrados – Ed. Rocco.

É dessa espécie de memória ancestral, capaz de nos ligar ao que é fundamental em qualquer tempo, que trataremos aqui. No entanto, mesmo sabendo que não cabe à mitologia qualquer preocupação com fatos históricos, por sua qualidade de transcendência, temos que admitir que ela é indelevelmente impregnada e impregnante de cultura. Daí não podermos abandonar as heranças míticas que recebemos.

Este trabalho é uma tentativa de tradução de alguns desses saberes, não com a intenção de que alguma explicação possível possa vir a ser o instrumento de cura. Em minha prática como psicoterapeuta, ao introduzir a contação de mitos indígenas brasileiros durante uma sessão clínica, percebi que o processo de ativação dos conteúdos inconscientes se dava, sem que fosse necessária nenhuma interpretação. Foi-me possível compreender que a simples narrativa, quando adequada, tem a capacidade de promover uma interligação entre o mito particular e o mito universal, dinamizando a transformação psíquica, a partir de um processo afetivo. É um processo semelhante ao que nos aconteceu, aos ocidentais, quando crianças, ouvindo os contos de fadas. Estes, com certeza, nos facilitaram a compreensão dos valores éticos, ou o reconhecimento de sentimentos ambivalentes e até antagônicos, dispensando ensinamentos formais.

Além disso, como nascentes originais que eles são, nós brasileiros podemos encontrar nos mitos indígenas nossa mais remota identidade e, a partir dela, reconstruir nossa digna brasilidade; daí poder olhar o mundo de frente e, sem estranhamento, insegurança, nem temor, sermos capazes de reencontrar, em nós mesmos, nossas referências fundamentais.

De terra, sol e lua

O outro como meu espelho. Ou eu, como espelho do outro. É mais ou menos assim que o sol e a lua podem representar o que acontece nos relacionamentos humanos. Toda a potencialidade que existe em cada um de nós só se torna visível, e só faz sentido, na relação com um semelhante.

A lua, símbolo do grande espelho que somos, nos ensina, com suas fases que se repetem infinitamente, a suportar o movimento cíclico do interrelacionamento, apontando-nos o caminho da eterna renovação.

Sol e lua são usados, em muitas narrativas míticas, para simbolizar tanto o masculino quanto o feminino. Em oposição, dão origem, muitas vezes, a eclipses, considerados momentos sagrados por muitos povos antigos. Dentro da leitura mítica isto soa bastante pertinente. Para que haja a perfeita visão de um ou outro desses corpos celestes, é preciso que se dê a alternância de sua aparição.

Como sol e lua aparecem com tanta frequência nas histórias dos antigos, vale conhecer este exemplar da coletânea dos Jivaro, **índios que ainda vivem** na base e nas costas orientais andinas, no Equador e no Peru.

Entre Sol e Lua

Contam que Sol e Lua, no começo, eram dois homens que compartilhavam uma mesma mulher – Aoho. Ela gostava mais de Sol, porque seu calor a aquecia, quando ele a abraçava. Já Lua era um companheiro de corpo frio.

Vaidoso por ser o preferido, Sol se gabava, fazendo pouco do rival. Lua, envergonhado e sentindo-se desprezado, subiu ao céu, por um cipó. Lá de cima, soprou sobre Sol e o eclipsou.

De repente, Aoho, que tinha dois maridos, viu-se sozinha, sem nenhum companheiro. Pegou um cesto com argila, que as mulheres usavam para fazer louça, e subiu pela corda de cipó. Lua, muito aborrecido ainda, querendo impedir que ela o alcançasse, cortou o cipó que unia o céu e a terra, fazendo cair a mulher e espalhando a argila por todo lado. Aoho, na queda, transformou-se no pássaro conhecido por noitibó (uma das muitas traduções de Aoho).

Depois disso, Sol também foi pro céu, subindo por outro cipó, mas Lua continua fugindo dele e é por isso que até hoje eles nunca se encontram.

Quando é noite de lua nova, pode-se ouvir o noitibó (Aoho) em seu grito de tristeza pelos maridos que perdeu.

Numa outra versão do mesmo mito, recolhida pelo padre jesuíta Guallart, é o corpo da mulher que, ao cair, transforma-se em argila, dando origem ao barro da cerâmica.

Lévi-Strauss, em seus comentários a esses mitos, nos faz pensar na oposição entre o trabalho do ferreiro (masculino) e o trabalho da oleira (feminino). Ambos usam o fogo como elemento transformador, mas, enquanto o metal passa de rígido a maleável, o barro passa de mole para duro.

Ele ressalta também que, enquanto a boa terra usada para a agricultura é a terra preta, o barro vermelho, desprezado para as plantações, ganha valor com a criação da cerâmica. É mais uma forma simbólica de se pensar a valorização da mulher. Até então, vista apenas como mãe e com os valores decorrentes dessa função (terra preta, boa para reprodução das espécies), o que leva ao desprestígio das mulheres que não procriam, ela passa a ser a artista criadora (terra vermelha que, moldável, é continente criativo em potencial), liberta do destino único da maternidade. Como portadora de sabedoria, a mulher mais velha, mesmo não podendo mais procriar, teria seu valor assegurado, como ressalta o mito “Mulher de barro”.

Mulher de barro

Era num tempo em que ainda não existiam potes para cozinhar. Tinha uma moça, recém-casada, que queria ter um pote para fazer uma chicha bem boa pra seu marido. A mãe dela, com pena da filha, quis ajudar e disse:

-Olhe, eu vou virar barro, pra você me fazer de pote. Me bote de cabeça para baixo. Faz de conta que minha xoxota é o gargalo da tigela. Lave bem por dentro e, quando estiver limpinho, me põe no fogo e pode cozinhar a chicha dentro de mim. Mas cuidado para não deixar a água secar, que meu coração pode se queimar. Põe sempre mais água quando for secando...

A filha, contente com a solução oferecida, fez tudo como a mãe ensinou. Emborcada, a mãe de barro ficava sendo o pote. Sua xoxota bem lavada era o gargalo e, assim, a moça acendia o fogo, e punha a mãe-pote para ferver a chicha.

Cuidadosa, não esquecia a recomendação de ter cautela para não deixar aquecer demais, por causa do coração, que precisava ser preservado. Assim, ia pondo água, à medida que secava. Quando a chicha ficava pronta, tirava do fogo e punha para esfriar, fora da panela.

Mal lavava o pote vazio, a mãe virava gente outra vez. A velha ficava muito cansada com todo aquele processo, mas, mesmo assim, quando voltava a ser gente, ainda ajudava a filha a coar a chicha.

Sem saber de nada sobre a combinação das duas, o marido da moça adorava a chicha que ela fazia. Achava gostosa por demais! Estava sempre pedindo que ela preparasse a bebida. Mal ele saía, a jovem chamava a mãe e repetia o ritual: a velha virava vasilha de barro, e ela cozinhava o caldo da bebida, até fermentá-lo bem, garantia de boa chicha. Na verdade, ajudar a filha era um grande prazer, e a mãe se oferecia sempre para servir de pote.

Desse modo, naquela casa, tudo parecia correr muito bem. Só que o marido tinha uma outra namorada. Bisbilhoteira, essa namorada foi tomar conta da vida da esposa, para descobrir por que o marido gostava tanto dela. Por que ele falava tão bem da chicha que a mulher fazia? E viu! Invejosa, a amante foi logo contar tudo para o homem:

-Sabe como é feita a chicha que aquela lá te dá e você diz que é a melhor do mundo? Pois fique sabendo que ela cozinha dentro do corpo da mãe dela. Ouviu bem? Dentro da xoxota da tua sogra! Coisa mais nojenta!

Embora achasse aquela história bem estranha, o marido ficou meio desconfiado. Depois, com a fofoca fermentando e ecoando em seus ouvidos, acabou acreditando. Foi assim, de repente, que tudo pareceu possível para ele. Já chegou em casa muito bravo, gritando com a esposa, bem na hora em que a mulher estava preparando a chicha. E viu!

-Então é isso: eu acreditando que você me fazia uma chicha bem limpinha, e você me dando uma bebida feita dentro da periquita da tua mãe? Como pude gostar de uma coisa dessas?

Cheio de raiva, chutou a sogra-pote, que se quebrou em muitos pedacinhos. A moça, chorando, tentava juntar os cacos, para colar, querendo montar a mãe outra vez. Esta, ainda gemendo de dor, determinou:

-Vou-me embora daqui. Fui ofendida por seu marido, que machucou meu corpo, e agora não posso mais ficar nessa casa. Vou ficar junto do barro para poder fazer outros potes para você.

Dizem que ela, nesse dia, se juntou ao barro de um igarapé e, assim, virava pote, panela, cuia, tudo que serve para fazer comida boa. Só que, quando as outras mulheres da aldeia descobriram isso, foram lá e começaram a pegar daquele barro, para fazerem suas vasilhas. Surpreendentemente, aquela argila era a que fazia as panelas mais bonitas.

Foi então que a moça, filha da mulher-pote, ficou grávida. Com a barriga já bem grande, não podia tirar o barro. Chorava muito de saudades da mãe. Triste, reclamava com as colegas:

—Esse barro bom é o corpo da minha mãe. Vocês não me dão nem um pouquinho... Mas ela ainda vai me ajudar a ter as panelas mais bonitas de todas!

Tanto chorou seu desamparo que, um dia, a mãe veio até ela, em sua forma antiga, de gente viva. Acarinhou a filha e contou que o barro que as outras mulheres estavam pegando era quase que só cinza, restos de madeira queimada, sem boa liga. Prometeu dar à filha um barro muito melhor, para fazer a louça mais bonita que pudesse modelar. Mas recomendou, severa, que, quando as invejosas lhe pedissem um pouco, era pra ela negar. Disse que aquele barro especial seria só dela e que ela não desse aquele bem precioso a ninguém. Acabando de orientar a filha, a mãe desapareceu, misturando-se à terra.

Foi só isso acontecer e a moça entrou na beira do igarapé. De dentro da lama, tirou panelas muito lindas, de todas as formas e tamanhos, prontinhas para usar. Seguindo os conselhos da mãe, escondeu tudo no mato, antes de chegar à aldeia. No entanto, estava muito triste. Sabia que, depois de lhe dar todo aquele barro, sua mãe não voltaria mais, e elas nunca mais iam se ver de novo.

Lá na beira do rio, formando uma lama escura, só tinham restado cinzas, restos de madeira queimada, e era com essas sobras que as mulheres faziam suas panelas, dali por diante. Para que as outras não soubessem de nada, a mulher foi tirando seus vasos do esconderijo, um por um. E eles eram de fato tão mais bonitos que, mesmo sem entender qual era o mistério, todas as outras mulheres continuaram a invejar sua sorte.

...contam que, no início foi assim que aconteceu. Quem já viu a terra porejando água não duvida do que ouviu.

Ainda com Lévi-Strauss, podemos aprender sobre a relação que aparece, nos diversos mitos, entre ciúme e olaria. Explicada como oriunda do conflito entre potências celestes, esta relação tornaria a técnica de construção com barro uma arte que depende de extremo cuidado e de um delicado ritual para se ter sucesso no fazer. Como deve acontecer no ato sexual? — sou eu quem pergunta. Por que não será o ato sexual cuidado, aquele que melhor promove o verdadeiro encontro entre masculino e feminino, o ritual sagrado capaz de presentificar o mito maior que é o amor?

Quando se pensa no desgaste ambiental (incluindo neste conceito a microecologia interna de cada um de nós, a ecologia das relações entre os seres

humanos e a macroecologia do planeta), é preciso ter em conta que dos cacos do pote partido, pela agressividade gerada no ressentimento e na ignorância, pelo preconceito e pela intolerância, poderão surgir novas possibilidades de continências; que a energia é matéria-prima perene e, como o barro, se presta à transformação constante: se faz, se desfaz e se refaz. Agora, não se trata mais do fogo do controle, do poder sobre alguma coisa. Mas do fogo interno da terra, capaz de gerar, então, a luz de um novo conhecimento. Poder de criar algo. Esse o simbolismo que encontro nesse mito de nossos indígenas: a cerâmica como a arte que traz a união de terra, água, fogo e tempo em sua produção; que mostra o sentido criativo dos deuses vindo do mundo das águas e, ao mesmo tempo, trazendo consigo os poderes do fogo. Fogo que permite encontrar a fonte, que produz o barro, que contém a Vida.

Por meio da magia de uma história, podemos penetrar melhor nesse espaço entre mundos, onde se dá a transformação. O lugar em que tudo é, em potência e essencialmente.

Maria Inez do Espírito Santo é Educadora e Terapeuta Cultural. Tem formação acadêmica em Pedagogia, pela Universidade Católica de Petrópolis e em Psicologia, pela Universidade Estácio de Sá, com Pós-Graduação em Metodologia do Ensino Superior, pela UniverCidade e Formação Independente em Psicanálise e em Estudos das Culturas Brasileiras. É escritora de diversos livros para crianças e adultos e atua em seu consultório como terapeuta cultural cuja base de seus tratamentos são os mitos indígenas brasileiros. Sua monografia de conclusão de Pós-Graduação intitula-se “sua Defesa de um Estilo Próprio de Ser... Professor” e trata da valorização das diferenças individuais como fator fundamental na boa formação de todo ser humano e do professor, em particular.

Reflexões sobre as práticas Kaingang de cuidados com a gestação, parto e pós-parto e suas interfaces com o sistema oficial de saúde

Maria Elenir Coroaia

Introdução

O desafio de trazer à luz a importância das práticas de autocuidado à saúde, promovidas pelas mulheres Kaingang no transcurso da gestação, parto e pós-parto, levou-me a revisitar vivências de uma trajetória de vida que por vezes se confunde com a saúde indígena. Sou uma mulher Kaingang, pertencço a metade clânica Kairu-crê recebi o nome indígena de Goj Tej, cujo significado na língua materna é água grande.

Minha inserção na saúde indígena ocorreu em 1978, quando participei de um processo seletivo promovido pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que tinha como objetivo a formação de indígenas para atuar nas terras indígenas no cuidado com a saúde de seus povos, na perspectiva da biomedicina, as questões culturais sequer foram abordadas.

Os conflitos entre os sistemas tradicionais de autoatenção à saúde e o sistema médico da academia logo afloraram. Percebi então, que na relação que se estabelece enquanto profissional indígena de saúde com os demais profissionais não índios as diferenças culturais emergem de forma bastante evidente numa relação do colonizado com o colonizador.

Trata-se de diferentes perspectivas sobre o mesmo objetivo de promover a atenção à saúde e à qualidade de vida dos povos indígenas, que possuem concepções de saúde/doença, de corporalidade, noção de pessoa e sistemas de cura próprios.

Os membros das Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena – EMSI, que atuam nas aldeias desconhecem ou ignoram as noções particulares sobre saúde, pois estão envolvidos na implementação de diversos programas que integram a Atenção Primária à Saúde/APS.

O modelo assistencial baseado na biomedicina é centrado na doença e no indivíduo doente, diferente da medicina tradicional indígena. As ações de saúde são implementadas sem que haja uma reflexão por parte dos profissionais de que perspectivas estão desenvolvendo em seu processo de trabalho, se dos indígenas ou da Biomedicina.

Os povos indígenas possuem seus sistemas de auto-atenção à saúde que envolvem cuidados com o corpo, dietas alimentares, rituais, regras de casamento, parentesco, utilização de plantas medicinais por especialistas que trazem esse conhecimento milenar transmitido de forma oral e algumas pessoas são preparadas

para receber os ensinamentos que compõe seus sistemas médicos. Os profissionais de saúde têm dificuldade em compreender como sendo práticas de prevenção e cura das doenças.

A atuação destes profissionais em área requer um distanciamento da sua cultura e sensibilidade para conhecer outras visões de mundo, para tanto, é imprescindível fazer o exercício da escuta, com movimentos sucessivos de aproximação da realidade, do contexto em que vivem esses usuários, sua história de contato, seus conflitos, sua forma de ser e estar no mundo. A sociedade não indígena traz em seu imaginário ideias pré-concebidas sobre os indígenas, assim definido por Esther Langdon:

Nas atividades de prevenção e cura é freqüente ouvir os profissionais em saúde manifestando preconceitos comuns sobre os índios, caracterizando-os ou condenando-os como sendo sujos, ignorantes sobre as noções em relação à saúde e à doença, pacientes desobedientes ou resistentes às indicações do tratamento e incapazes de compreendê-los. Em geral, as intervenções na área da saúde são realizadas sem o devido respeito para com o conhecimento da cultura do grupo e, assim, os profissionais expressam atitudes etnocêntricas e realizam suas práticas sem reconhecer como a especificidade cultural do grupo influencia o êxito do seu trabalho (2001, p.160).

Nesse sentido, o estudo abordará as práticas dos cuidados à saúde das mulheres indígenas Kaingang, num diálogo com as práticas biomédicas implementadas pela Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI) do Ministério da Saúde. O estudo se divide nos seguintes tópicos: O povo *Kaingang*; Organização Social; Xamanismo; Práticas Kaingang de cuidados com a gestação, parto e pós-parto; Período gestacional kaingang; e Reflexões finais.

O povo Kaingang

Os *Kaingang*, também conhecidos como “gente do mato” ou “povos invisíveis” (pois ao empreenderem fuga dos bandeirantes paulistas deixavam apenas vestígios de sua presença na mata) pertencem à família do Tronco Linguístico Macro - Jê, sendo uma das etnias mais populosas do país, correspondendo a quase 50% de toda população de língua Jê. Juntamente com os *Xócleng*, os *kaingang* compõem o grupo dos Jês Meridionais. Os *Kaingang* percorriam território coberto por florestas de araucária ou pinhais que compõem os atuais estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul e Província de Misiones na Argentina. A migração para as regiões do interior destes estados teria ocorrido pela expansão paulista promovida pelos bandeirantes e por disputas internas.

Nimuendajú (1913) reconheceu que viviam numa sociedade constituída por um sistema patrilinear dualista (sistema de metades) representados pelo heróis míticos *Kamé* e *kanbru* ou *kairu-crê* que são metades opostas e complementa-

res. Os *Kamé* possuem como marca riscos compridos “*tej*” na face e representam o oeste, o sol, o quente, seco e forte; e os *Kairú* ou *Kairu-crê* possuem marcas arredondadas “*ror*” nas bochechas e representam o leste, a lua, o cedro, o macaco, o frio e úmido.

Os membros de uma das metades só podem se casar com membros da outra metade, os filhos dessa união pertencem à metade do pai – sistema patrilinear. O sistema de metades promove a divisão entre os homens e os demais seres da natureza, além de estabelecer regras de conduta para a sociedade kaingang.

As famílias organizam-se em grupos domésticos compostos de unidades sociais constituídas pelos pais e filhos, as filhas casadas com os respectivos maridos (matrilocal) e filhos convivem num mesmo território, não necessariamente na mesma casa. Uma das características das sociedades Jê é a dinâmica política estabelecida entre sogro e genro, que são de metades opostas, mas politicamente se complementam.

O grupo de parentes e de afins convivem e se relacionam compartilhando crenças, alimentos, substâncias materiais e imateriais, espacialidades e conhecimentos, mediados por relações políticas, simultaneamente.

Organização Social

A organização social do povo kaingang é marcada pela dualidade: existência de duas metades exogâmicas e patrilineares, que em uma relação assimétrica são complementares e opostas (Silva, 2001). É representada pelos heróis mitológicos *kame* e *kanbru* que pereceram durante o grande dilúvio. Suas almas foram habitar o interior da montanha de onde saíram por dois caminhos e começaram a criação do mundo. Os irmãos surgiram de lados opostos da serra, o primeiro a sair foi *kamé* sobre um terreno pedregoso, ferindo seus pés e durante a marcha ficaram muito edemaciados. Segundo a tradição quem tem “pés grande ou comprido” pertence a metade clânica dos *Kame*. Já os *Kanbru* ou *Kairucré* encontraram na saída da montanha um arroio e lá não havia pedras daí veio a denominação de pés pequenos. O esforço empreendido por *Kamé* o deixou sedento ao encontrar *Kairucré* pediu-lhe água e foi prontamente atendido. À noite iniciaram a criação do mundo, dos animais e da natureza (Borba, 1908).

O fato de *kamé* ter precedido *Kairucré* na saída da montanha é uma característica importante para o desenrolar da experiência ritual e hierárquica. O dualismo é marcado também pelas relações de poder, implica conflitos, competições e relação hierárquica entre as metades. O irmão *Kamé* trabalhava durante o dia para fazer os animais que pertencem a esta metade, está associado ao sol, ao leste, ao forte, ao seco, ao mel, ao pinheiro, à resistência, é representado em pintura facial com desenhos compridos, enquanto o irmão *Kairucré*, inversamente, trabalhava à noite e está associado à lua, ao oeste, ao fraco, ao úmido, ao leite, ao cedro, à fragilidade, sua face apresenta-se com desenhos redondos.

A divisão clânica entre *Kamé* e *kairucré* permeia a vida social e religiosa do povo *Kaingang* são pares que se opõem e se complementam, estão presentes em todos os ciclos de vida desde o nascer até depois da morte. A relação homem – mulher está vinculada ao mito do sol *kamé* e da lua *kairucré*.

Xamanismo

A cosmologia dos *Kaingang* é constituída por uma diversidade de espécies de *jagre* (*espíritos*) que assumem tanto a forma humana como não humana: são espíritos de animais da floresta (jaguaritica, gavião, coruja), espírito vegetal (taquara, árvore, cacique das matas), água (espírito água dos rios, da floresta, das cachoeiras). Esses espíritos trabalham com os *kujá*, (são os xamãs pessoas com poderes especiais que realizam a mediação entre os humanos e os não-humanos com suas forças no mundo invisível).

Rosa (2005) destaca que “os etnólogos definem o xamanismo como “sistema cosmológico”, “sistema social”, “complexo xamânico”. (...) é vinculada à idéia de uma instituição social duradoura à medida que expressa as preocupações máximas de uma sociedade. A iniciação xamânica ocorre ainda na infância por um *Kujã* mais antigo da mesma metade clânica. Ele possui poder para prevenir, proteger, curar pessoas acometidas por doenças ocasionadas pelos *jagre*. O *Kujã* é responsável pelo bem-estar das pessoas que se vinculam à sua rede de sociabilidade e com o equilíbrio de forças entre humanos e não-humanos no mundo visível e invisível” (Rosa, 2005).

Pesquisas de campo de Rosa (2005) demonstram que a “relação de homens e mulheres no xamanismo kaingang muda de uma terra indígena para outra, de aldeia para aldeia, considerando para isso os desdobramentos históricos e mitológicos que se desenrolam (que abordam as relações interétnicas, as formas de contato com a sociedade nacional). Interessante dizer que os *Kujã* sofrem restrições em sua vida familiar de parte de seus *jagre* guias, estes impõem a prática do celibato. Para os que insistem em manter uma família, enfrentam uma série de contratempos ocasionados por seu *jagre*.

Práticas Kaingang de cuidados com a gestação, parto e pós-parto

O ciclo de vida *Kaingang* tem início na fecundação e continua depois da morte. Um dos elementos que permeia as múltiplas terapêuticas preventivas e curativas no ciclo vital é a dieta que pode ser acompanhada de “remédios do mato” e possui normas e restrições ao consumo de alimentos e bebidas. A mulher *kaingang* desempenha um importante papel na construção de corpos sociais através do compartilhamento de alimentos, saberes, espacialidade, sobre o que é ser pessoa *kaingang*, além de sistema de práticas de cuidados utilizados pela família, criando uma rede de solidariedade entre si.

A corporalidade está baseada no nome e corpo, o primeiro está relacionado à natureza ao espírito e atualiza as relações consanguíneas. Segundo Rosa (2008), “esses dois conjuntos de saberes envolvem conhecimentos específicos que através de ações cotidianas revelam os significados que dão sentido ao próprio conceito de pessoa; o que difere na prática, um corpo *Kaingang* de outros corpos”.

Período gestacional kaingang

A origem o corpo ou *hã* ocorre na concepção/fecundação, momento em que são adotados os primeiros cuidados que contribuirão para sua formação, a mulher passa por um período de recolhimento para proporcionar um ambiente tranquilo ao *hã* que está movimentando-se em seu ventre “para encontrar lugar” onde permanecerá até realizar seu primeiro ritual de passagem que é o nascimento.

O período gestacional é cercado de cuidados promovidos pelas mulheres do núcleo familiar, através de uma série de terapêuticas preventivas com utilização de plantas para o preparo de chás e banhos que contribuirão para a construção do *hã* da criança, bem como garante à mulher uma gestação tranquila e parto sem intercorrências. A atuação destas mulheres não cessa com o parto, continua ao longo da vida da pessoa, fortalecendo os laços de parentesco.

O conhecimento de plantas não é de domínio exclusivo das mulheres. Crepéau (2002:119) constatou que os fitoterápicos “são largamente difundidos nesta população tanto entre as mulheres como entre os homens”. Observa-se igualmente o formato das plantas buscando identificar a sua metade *Kamé* ou *Kairucré*.

O nascimento é um momento de liminaridade. Ao aproximar-se do momento do parto a mulher recebe uma infusão de ervas que possui propriedades terapêuticas que aumentam as contrações dos músculos pélvicos, facilitando a expulsão do feto. A utilização dessas terapêuticas é possível quando o parto ocorre em domicílio. A família se retira do ambiente, permanecendo somente as mulheres que acompanham a parturiente. A mulher senta-se sobre um pequeno banco de madeira que possibilita que fique na posição de cócoras para facilitar que a criança “desça”. O marido permanece do lado de fora da casa, fazendo esforços físicos contínuos, para estimular as contrações e a expulsão do feto. A forma como se desenrola o parto é indicativo da personalidade da criança, se for rápido subentende que será um adulto com disposição para o trabalho e enfrentamento de situações adversas.

Após o parto a mãe e a criança passam por um período de resguardo, a parturiente não deve ingerir alimentos “amanhecidos”. A comida deve ser “enxuta” e feita só para seu consumo para “levianar o corpo da mulher”. O pai utiliza alimentação mais “forte” e não deve afastar-se da casa uma vez que a dieta dele é cuidar da família.

Tanto a mãe quanto a criança recebem banhos, com ervas, para o recém-nascido são utilizadas determinadas espécies que vão definir qualidades quando adultos: “cipó unha de gato a criança vai ter facilidade em subir em árvores; folha de laranja do limpo, se conserva jovem, custa envelhecer; erva de passarinho não terá doença ruim. (Oliveira, 1997, p.71-72).

Tanto a placenta quanto o cordão umbilical devem ser enterrados na terra de nascimento da criança. Essa referência é determinante na vida de um *Kaingang*, pois cordão umbilical é considerado o elo de pertencimento à terra.

O resguardo pós-parto é observado nos primeiros sete dias de vida da criança que está mais suscetível, seu espírito está sendo fortalecido para lidar com as forças externas do mundo que a rodeia. Todas as fontes de luminosidade devem ser evitadas, do sol ou da lua, do relâmpago, pois podem facilitar a entrada de um espírito que ao ver a criança, pode provocar doenças tratadas somente com benzimento e dieta.

O leite materno é um dos elementos fundamentais para o *hã*, pois fortalece a criança e mantém laços com a mãe, a troca de substâncias cria vínculo e mantém a ligação com o filho, a relação com o pai se solidifica nos anos posteriores, quando a criança passa a realizar atividades fora do espaço doméstico.

A nomeação integra as dimensões centrais que constituem a corporalidade: nome e corpo. “O nome deriva do domínio da natureza e refere-se à metade que o sujeito pertence, seguindo a regra da patrilinearidade. A instituição da nomeação *Kaingang* é, por outro lado, um modo de perceber como o dualismo está presente nas relações cotidianas do grupo e que, sobretudo, marca e identifica o sujeito, atribuindo-lhe substâncias que constituem sua identidade e corpo” (Veiga, 1994).

Ao receber o nome pelo *kujã* a criança recebe também o espírito - *kumbâ* e passa a se constituir pessoa *Kaingang* e assume seu lugar *nwesa* organização social do grupo. O nome traz características da personalidade da pessoa, pertence à metade do pai e está relacionado à natureza e à sociedade *kaingang*.

O nome segundo os curadores atua como um fortalecimento, uma proteção tanto na ocasião do nascimento (para o recém-nascido) como no decorrer das diferentes etapas do ciclo de vida. Desse modo, ao fazermos uma analogia, o nome atuaria como algo constitutivo que protege, uma substância (ou algo que se substancializa no corpóreo, além de ser parte da experiência compartilhada pelo grupo nos ciclos de vida, quando ele lança mão de nominar em determinadas circunstâncias; (alguém ganha um novo nome quando passa por uma doença grave ou, em práticas passadas, quando aconteciam mudanças de idade ou, ainda, se esse alguém tivesse realizado um ato notável. (Oliveira, 1997, pp 72)

Conhecer o universo cultural de um povo é o caminho para a reorganização dos serviços de atenção à saúde, que obrigatoriamente precisa ser percorrido pelas equipes multidisciplinares de saúde, assim descritas por Menendez (2003):

Considero que si el sector salud quiere conocer y/o implementar el sistema de atención real que utilizan los sujetos y conjuntos sociales, debería identificar, describir y analizar las diferentes formas de atención que los conjuntos sociales manejan respecto de la variedad de padeceres reales e imaginarios que reconocen como afectando su salud. Por supuesto que esto no supone que reduzcamos la identificación de los padeceres ni de las formas de atención sólo a los que reconocen los conjuntos sociales, sino que este es el punto de partida para establecer la existencia de los padeceres y de las formas de atención que los grupos no sólo reconocen sino que sobre todo utilizan.(pg 188)

A autoatenção é um processo utilizado por grupos sociais, para diagnosticar, explicar, solucionar e prevenir doenças sem a intervenção dos profissionais, fazem uso de seus saberes e práticas. (Menéndez, 2001, p.198)

Considerações finais

O artigo se propõe a dar visibilidade às práticas e cuidados das mulheres *Kaingang* na gestação, parto e pós-parto, busco com isso, contribuir no sentido de delinear caminhos que possibilitem repensar as políticas públicas de atenção à saúde da mulher na perspectiva de estabelecer uma articulação entre os saberes *Kaingang* e o sistema oficial de saúde.

Proponho também, a realização de oficinas periódicas entre os *Kujá* e demais detentores de saberes tradicionais, de mulheres indígenas e trabalhadores das equipes multidisciplinares, para troca de saberes. Esse movimento tem duplo sentido, pois oportuniza às EMSI conhecer as práticas de autoatenção que norteiam a vida destas comunidades e, permite a revitalização dessas práticas. Proporciona às gerações mais velhas, momentos de transmissão de conhecimentos, que vêm sendo paulatinamente desconsiderados pelos

mais jovens. Dessa forma, os membros das equipes terão acesso às particularidades étnico-culturais do povo *Kaingang* residente na área adstrita à Unidade Básica de Saúde Indígena onde desenvolvem seu processo de trabalho.

Para se fazer saúde indígena é imprescindível o reconhecimento da diversidade cultural, respeito dos seus sistemas de autoatenção, com elaboração das ações de prevenção/promoção para a saúde adequadas ao contexto local. Por meio da construção de um Modelo Assistencial com participação efetiva das mulheres indígenas em espaços de diálogo para troca de saberes, percepção do processo saúde doença e dos cuidados tradicionais nos diferentes ciclos de vida.

A organização dos serviços de saúde articulados, culturalmente pertinentes com respeito e valorização dos sistemas de autoatenção, muito presente nos discursos coletivos, demonstra reconhecimento pelas práticas tradicionais, mantidas até a atualidade. A heterogeneidade cultural da população possibilita caminhos que possam contribuir com a reconstrução de novos modelos de atenção à saúde.

Considerando as práticas de autoatenção à saúde, conclui-se que é fundamental construir espaço para o diálogo intercultural através da troca de saberes entre profissionais de saúde e as mulheres indígenas. A busca da compreensão, respeito e articulação desses saberes possibilitarão às mulheres acesso a serviços de saúde culturalmente diferenciados.

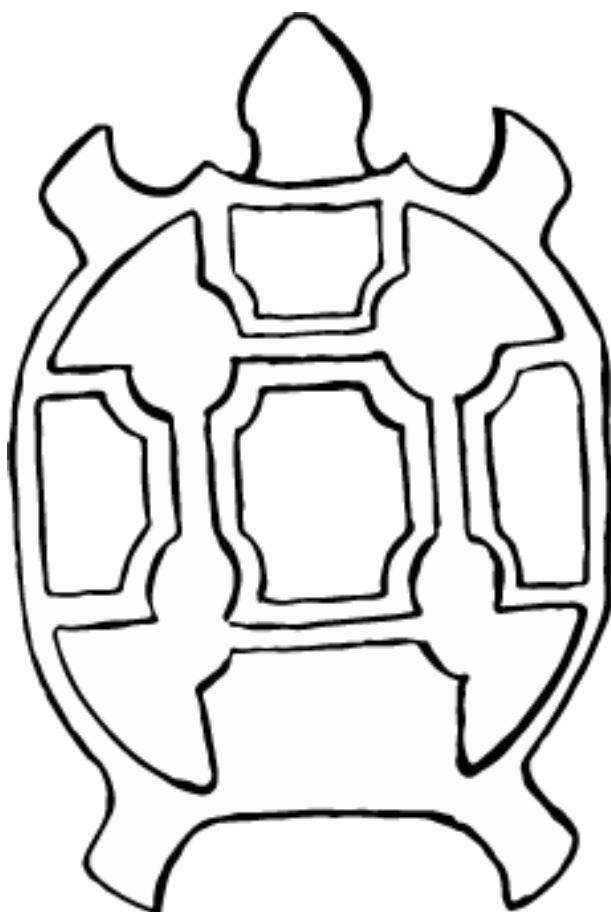
Referências Bibliográficas

- CREPEAU, R. (2002). A prática do xamanismo entre os kaingang do Brasil meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 113-129
- LANGDON, E. (2001). Tolerância e a Política de Saúde do índio no Brasil: São compatíveis os saberes biomédicos e os saberes indígenas? In: Fischmann, R.; Grupioni, L.B; Vidal, L.B (org.). *Povos Indígenas e Tolerância Construindo Práticas de Respeito e Solidariedade*. São Paulo: Edusp.
- Ministério da Saúde (2002) *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas*. (2ª edição). Brasília.
- MENÉNDEZ, E.(2003). Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. *Ciência & Saúde Coletiva*. 8 (1):188-198.
- NIMUENDAJÚ, C. (1982). Carta sobre a pacificação dos Coroados (1912). In: *Textos indigenistas*. São Paulo: Loyola.
- OLIVEIRA, M. (1997 jul-ag). Percepção corpórea e a questão da dieta em momentos de liminaridade: o exemplo Kaingang. *Anais da I Oficina Macro Regional de Estratégia, prevenção e controle das DST/AIDS para as populações indígenas das regiões Sul, Sudeste e Mato Grosso do Sul*. Londrina, PR, Brasil, p. 71-72

ROSA, R. (2005^a). Os Kujà São Diferente: Um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro. Tese de Doutorado. UFRGS, Porto Alegre, RS, Brasil.

SILVA, S. (2001). Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-jê meridionais. Tese de Doutorado. USP, São Paulo, Brasil.

Maria Elenir Neves Coroaia – É kaingang do Rio Grande do Sul. Mestra em Sustentabilidade pelo Centro de Desenvolvimento Sustentável/CDS/UnB e atua na área de saúde indígena.



Lá do outro lado da mata, havia uma borboleta muito bonita que se chamava Aruba.

Todos as manhãs Aruba abria suas coloridas asas e saía voando, voando e por onde ela passava tudo ficava mais bonito.

Jucerê um curumim muito curioso que morava na sua aldeia, bem perto da li, ficava observando sempre que Aruba passeava.

Um belo dia depois de uma chuva gostosa, ao ver todas as árvores com ubiracema, Jurecê teve uma ideia: começou a colher flores de todas as cores que apareciam nas asas de Aruba; mas antes de colhê-las pedia licença às árvores e dizia:

- Claro! A vida quando é colorida fica mais alegre! Suas cores trazem mais felicidade para as pessoas e os animais que estão tristes!

Aruba, que lá de cima olhava Jurecê falando com as flores, resolveu se aproximar.

- O que faz aqui pequeno curumim? Perguntou a borboleta.

- Se eu fosse colorida assim que nem você, pintaria todos os bichos da floresta! Declarou com orgulho o pequeno menino.

- Eu posso resolver seu problema! Disse Aruba. É muito fácil! As minhas cores estão bem aqui, bem ali, em qualquer lugar!

Jucerê ficou muito entusiasmado. Parou e olhando para as folhas que nasciam entre os galhos de Aimara, pensou:

- Vou reunir todos os animais, aves e homens da floresta.

Todos reunidos, Jurecê expôs seu pensamento perguntando:

- Vocês sabem para que servem as cores?.

Jaciara, uma menina maior que Jurecê, lá de trás da juremeira, com voz rouca respondeu:

- Eu sei! As cores servem para alegrar nossa dança, alegrar os passarinhos e até os peixinhos lá da lagoa.

Amanancy completou:

- Serve também para pintar nosso corpo quando estamos sentindo dor.

Os dias foram passando, e aquele sábio menino já se sentia pronto para ensinar.

Ao amanhecer do dia, como sempre, o pequeno Jurecê dirigia-se ao sol, estendia as mãos em direção aos esplendorosos raios solares, deixando-se envolver pelo brilho que refletia nas tão verdes folhagens. Fazia assim para se energizar

e curar o povo de sua aldeia. Cada cor dos raios solares ele utilizava para uma doença diferente.

Sempre quando alguém ficava doente na aldeia, Jurecê pegava sua maracá, reunia todos os curumins da aldeia e, em volta das cores de Aruba, dançavam e cantavam...

E assim agradecia à mãe natureza pelo alimento, pela água, pelos passarinhos, os animais, pela chuva, pelo vento e pelo sol que nos dá luz e calor.

Toça luta, história e tradição

(1) Caros amigos leitores

Peço vossa permissão

Para versar em detalhe

Leia com muita atenção

Sou filha da natureza

Nativa com a certeza

De uma forte tradição.

(2) Escrevo desde criança

Pois precisava aprender

Que para escrever cordel

Não é só rima fazer

Além de versificar

Clássicos ou popular

Tem que regras obedecer.

(3) Vejam como é importante

A leitura praticar

Exercita nossa mente

Aprende a se colocar

Defender nossos direitos

Sem risco de preconceitos

Na hora de se expressar.

(4) Estudar é muito bom
A leitura dar prazer
E em cordel bem rimado
Não precisa interceder
Por santos pra decorar
Se é melhor interpretar
Pronta para defender.

(5) Sou índia tenho defeitos
Que pra mim não é pobreza
Existe dentro de nós
A nossa maior riqueza
Estimula com a leitura
Não importa sua cultura
Sim, expressão com clareza.

(6) Aqui darei um conselho
Pra quem gosta de estudar
Converse com seus amigos
Pra leitura incentivar
Dê sugestões de cordel
Seja pra ele um troféu
Da cultura popular.

(7) Uma forma diferente
De minha história contar
Sou do povo tabajara
Me orgulho em qualquer lugar
Com base na educação
Pra uma alta afloração
E a cultura preservar.

(8) É através do cordel
Que faço declaração
Na aldeia imburana
É forte a tradição
Do beiju e a tapioca
Na festa da mandioca
Toré e muita oração

(9) Na aldeia cajueiro
Terra da demarcação
Lideranças não se entregam
Mesmo com tanta aflição
Trabalham cultivando terra
Subindo e descendo serra
Pra tirar alimentação

(10) Na escola os curumins
Juntam-se ao professor
Com projetos de leitura
Reflorestamento e amor
Brincam na transformação
Nas artes da criação
Se tornando educador

(11) Baseiam-se no respeito
Das histórias escutar
Dos mais velhos da aldeia
Que vivem pra ensinar
O que sabem os ancestrais
Da história os principais
Para os costumes continuar

(12) Dança na sala de aula
Sexta-feira o toré
Com maracá e tambor
Lá não se dança balé
Pra nós é dança sagrada
Por isso foi preservada
Não vive em Abaeté (espíritos maus)

(12) Tabajara e kalabaça
Na mesma comunidade
Enfrentando os desafios
Na alta diversidade
Mas de própria opinião
Em conjunto a reflexão
Para a continuidade

(14) Com professores formados
Primeiro pelo saber
Conhecimento, ancestral
Aluno sente o prazer
Sem misturar preconceitos
Na escola tem o respeito
Que faz meu povo crescer

(15) Ao meu povo hayupi (amado)
Quero muito agradecer
Aos fortes peço kangy'i (calma)
Que nós iremos vencer
Falando as palavras voam
Sei que não escrevo à toa
Pra um movimento crescer

(16) Quem somos nós esse povo?
Faça uma reflexão
Não somos caso passado
Somos tronco desse chão
Forte raiz da história
De rituais e memória
Verdadeira tradição

(17) Temos dons sabedoria
Nascemos na formação
Nossos velhos bem nhimboeté (respeitados)
Pois é nossa obrigação
Nós não somos diferentes!
Somos sim inteligentes
Com força da inspiração

(18) Para dançar o toré
Fechamos uma corrente
Cantamos pra natureza
Momentos fortaleceste
Em círculo para dançar
Na mãe terra debruçar
Dela somos pertencentes

(19) Recontar nossa história
De uma grande geração
Nossa luta pela terra
Contra a devastação
Tivemos os índios fortes
No país de sul a norte
Que tombaram neste chão

(20) Nossa história foi contada
De um jeito diferente
Tanto sangue derramado
De guerreiros inocentes
Com nossa língua acabando
Ao nosso povo assustando
Com proposta indecente

(21) Houve a mistura de raça
Assim eu posso dizer
Não foi culpa do meu povo
É preciso reconhecer
Sou fruto desta mistura
Mas trazendo uma cultura
E pronta pra defender

(22) Não existe índio genérico
Com própria identidade
Existe povo distinto
Em meio à sociedade
De um futuro diferente
Um outro meio ambiente
Com a terra fidelidade

(23) Escondidos em cavernas
Nosso povo massacrado
Pelos grandes fazendeiros
Índio e negro escravizado
Junto a catequização
Da terra apropriação
Do indígena aldeado

(24) Somos povo de energia
Por isso sou resistente
Por ser fiel na cultura
Incomoda muita gente
Gera curiosidade
Índio é coletividade
Índio é inteligente

(25) Calaram a voz do meu povo
Ficou raiz da história
Os ancestrais não morreram
Estão vivos na memória
Contando vivas lembranças
Revivendo nossas andanças
Rico troféu da vitória

(26) Contamos nossas histórias
Não importando a mistura
Remédio e lugar sagrado
Oralidade e pintura
Músicas com rituais
E respeito aos ancestrais
Referencial da cultura

(27) Caverna serviu de abrigo
Hoje para pesquisar
Como se fosse uma linda
Historinha para admirar
Foi real, meu povo sofreu
Virou peça de museu
A cultura popular

(28) Agradeço a pai tupã
Por me dar inspiração
Ao meu povo tabajara
Kalabaça a esta nação
Dedico a quem tudo ler
Pra uma educação prever
Com alfabetização

(29) O homem na evolução
Demonstrando afoiteza
Querendo um mundo bonito
Devastando a natureza
O índio e o passarinho
Um sem terra outro sem ninho
Um voando outro a caminho
Sofrendo com incerteza.

Francisca Aurilene Gomes Silva pertence ao povo Tabajara e Kalabáça do sertão cearense. Poetisa, escritora, pedagoga da educação diferenciada aplicada em comunidades escolares indígenas tem suas raízes na aldeia Imburana. Tendo assumido o nome de Auritha, nome dado por sua avó, escreve textos para difundir a cultura de seu povo usando o cordel como instrumento.



Há fases na vida em que o pensar vem antes do fazer. Há outras em que o fazer vem antes do pensar. Acho que estou entrando numa outra fase, onde nem penso, nem faço, só sinto.

Muita coisa mudou em minha vida, no meu modo de ser, pensar, agir e sentir, amadureci, cresci, mas ainda tenho essa criancinha insegura, inocente em mim. Ainda me sinto perdida e agora mais do nunca.

Sempre fui e sou uma conchinha cheia de segredos até mesmo para mim. Estou me conhecendo e me encontrando: quem eu sou, fui, quero ser. Estou tentando, pelo menos tentando já é um ótimo passo para alguém que nunca saiu de sua zona de conforto. Isso apenas significa que estou voltando a viver, a me amar, a ser quem sou e acreditar em mim e posso sim realizar coisas boas. Que posso viver livremente. Que posso me permitir ser feliz, ser amada, até mesmo ser odiada, mas finalmente parei de tentar ser invisível para aqueles que querem e se arriscam para me conhecer... Esses loucos que chamo de amigos de família. Obrigada por tudo meu Deus, e apenas mais uma fase da minha vida está para começar. A fase em que me perdendo é onde me encontro, onde descubro que o que eu julgava ser meu lado errado é exatamente onde devo estar e que ser “errado” é meu lado certo.

7 anos

“Eu estou aqui para defender a minha mãe. Eu direi para todos que ela ficou muito tempo no computador!”, disse ela com o vigor dos sete anos. Ora ela poderia muito bem advogar pela mãe. Pois a viu sim no computador pela manhã, pela tarde, pela noite. Acompanhou como uma companheira fiel as distâncias presentes que a labuta acadêmica implicou durante os últimos quatro anos das suas vidas. Mas ela estava ali, no pé da cadeira, ora brincando com o arsenal de bonecas e bonecos, ora desenhando, ora escrevendo alguma delicadeza.

Na hora H, a pequena Terena se posicionou de acordo com o espaço em que estava: o espaço dos adultos. Conseguiu ter a percepção da liberdade dos momentos, como também, da seriedade das coisas. Conseguiu se manter em silêncio durante seis horas seguidas de apresentações e debates. Era como se ali não tivesse nenhuma criança. O seu caminhar foi silencioso, como o de quem sabe que o barulho não era bem vindo naquele momento. Esteve também nas saídas da frente do computador. Foi a campo, à biblioteca, à livraria, a palestras, mantendo a calma de quem se acostuma com o fato de ‘acompanhar’ a mãe.

Após esse episódio comecei a refletir sobre o comportamento da criança. Não

precisava ir muito longe para compreender os processos educacionais vivenciados por ela. Destaque para a influência da educação indígena que poderia justificar a seriedade com que encarava aquele momento e se colocava como membro participante dele, caso precisasse afirmar a dedicação da mãe aos estudos.

Mas o que seria então essa tal educação indígena? Daniel Munduruku (2010) afirma que a educação indígena é muito concreta e ao mesmo tempo mágica. Para o autor, ela se realiza em diferentes espaços sociais - não pode haver distinção entre o dia a dia dos afazeres e aprendizados e a mágica da própria existência que se afirma nos olhos e na busca da harmonia cotidiana. Já para Florestan Fernandes, essas são sociedades em que as crianças não encontrariam dificuldades para participar das atividades adultas. Isso porque são sociedades em que seria possível criar um mundo adulto miniaturizado, no qual as crianças aprendem técnicas de produção (Fernandes apud Cohn, 2002 p. 215). Ao ressaltar o aprendizado das crianças através da participação do mundo dos adultos, Fernandes está lembrando que a criança, ao observar a vida cotidiana dos adultos, aprende com ela e, também, compreende seu tempo e espaço no universo em que habita, e no caso das histórias narradas aqui, isso justificaria a participação ativa da criança durante os quatro anos de estudos da mãe e sua compreensão da importância de cada momento vivido.

Com relação a esse aprendizado, Cohn (2002) escreve que ele teria lugar na participação das atividades cotidianas. Dessa forma, toda ação é socializadora e deve ser exemplar e modelar, e a participação e a imitação são os mais consideráveis princípios da educação. Traçando um parâmetro entre o que os três autores citados apontam como sendo características da educação indígena e a criança apresentada neste texto, fica mais fácil entender como ela conseguiu assimilar o espaço do trabalho com facilidade e dele apropriou-se para criar seu lazer, suas atividades imaginárias.

Essa apropriação relaciona-se também ao que Darlene Taukane (1999) escreve sobre a educação tradicional indígena. Esta autora narra que o aprendizado tradicional perpassa a vida inteira de uma pessoa, através de processos de interiorização e transmissão de valores de geração a geração:

A nossa educação se dá através do tempo e do espaço. Desde que acordamos para a clareza do sol, nós aprendemos vivendo. Ela se processa através da participação nas atividades da vida cotidiana, das mais aparentemente insignificantes até as mais sagradas. (TAUKANE, 1999, pp. 60-61).

As palavras de Taukane sintetizam a máxima da educação indígena: aprender observando, educar os sentidos, conhecer o tempo e o espaço das coisas e da vida. Retomando (e finalizando) a narrativa inicial: daí ela se sentou, pegou o caderno de desenho e ali ficou por mais uma hora e entregou o desenho abaixo:



Clara Idiorê é uma jovem indígena filha de dois povos diferentes. Sua mãe é Karajá e o pai Xavante. Desde pequena convive com a diversidade indígena acompanhando os pais em atuação no movimento indígena. Tem 16 anos e está cursando o ensino médio.

Hoje tive um sonho com nós dois. Com nós três; com todos nós. Nesse sonho nós cantávamos, nós sorriamos; nós dançávamos. No meu sonho nós éramos um povo, dois povos; todos os povos. Nós eramos um e éramos vários.

Nesse sonho, reunidos outra vez, nós brincávamos e corríamos, olhávamos as estrelas e dormíamos sob a luz do luar. Tratávamos uns aos outros como irmãos.

Tive um sonho esta noite com cada um de vós, e não é preciso falar bonito para contar que sonho lindo. Basta apenas minha voz.

Num sussurro, bem baixinho, vou falando devagar: havia um mais alto, um bem gordinho, um magricela e um baixinho. Tinha uma moça; duas moças! e dois rapazes que não andam sós. Um alguém usando óculos e um casal com sua filha. Mais ao longe, grande voz se ouvia a declamar sobre todos nós. Juntando-se ao coro, dois senhores contando suas histórias, enquanto, ao meu lado, os rapazes que me ouviam, nos olhamos e sorrimos.

Essa noite tive um sonho. Sonho de várias nações. Sonho de paz.

O jardim do Amor

A brisa toca os meus cabelos e me arrepia. Serena, a manhã chega, trazendo consigo todo o esplendor do dia. E carrega nas costas um significado ainda maior do que apenas “amanhecer o dia”. Traz, em seu céu tão azul de imensas nuvens brancas e nos galhos de árvores tão verdes onde o sol insistentemente sua luz derrama, um significado único e intenso. Não, não para todos, mas para um; para dois. Duas pequenas criaturas que na imensidão do mundo são nada, mas que em seus próprios mundos são tudo. Cada um para si e para o outro.

Pobres mortais. Utilizam-se do terrível amor para juntar-se, e confiam a ele docemente suas alegrias e temores. Pobrezinhos, soubessem eles que Amor é um menino arteiro e muitas vezes arruma confusão.

Pensamento solto

Vi o seu retrato na parede do meu quarto, vi o seu retrato. Na parede do meu quarto eu vi o seu retrato. Seu retrato pendurado na parede do meu quarto eu vi, o seu retrato na parede pendurado no meu quarto. Eu vi. Sorri. Pensei. Seu retrato pendurado combina com a parede do meu quarto.

Musa

O poeta pousava o livro sobre a mesa. Pensava em como escrever sobre o que acabara de ler. Ele não queria escrever sobre o livro, mas sobre o tema que o mesmo tratava. Aquilo o tocara. Era exatamente o que sentia, aquilo que nunca conseguiu pôr pra fora. Se lamuriava: era um poeta pela metade, seus sentimentos, presos, rastejavam como lagartas pelo seu corpo, mas não o libertavam. Ele sofria calado.

Foi quando ela surgiu. Branca e loura como um anjo. Abriu a porta lentamente sem saber o que iria encontrar e por um pequeno instante, daqueles em que se passa toda uma vida pelo olhar, ela fitou seus olhos escuros com seu olhar de esmeralda e ele sentiu, finalmente, que borboletas saíam voando dele ao encontro da bela flor que se encontrava a sua frente.

Subentendido

E na noite calada, na escuridão da noite, com a chuva pesada lá fora, há uma pequena luz em um quarto qualquer. Luz essa que ilumina e causa sombra na parede branca e que é o suficiente para aquecer quem ali permanece. Vultos que se erguem em curvas e vergões; mãos que traçam o contorno do corpo sob a luz da vela; o lençol bagunçado; travesseiros e almofadas jogados ao chão. O suor pinga pela testa; a pele, avermelhada pelos arranhões, desliza pelo colchão; o gemido abafado, a respiração ofegante, o suspiro de êxtase e o grito contido de satisfação e prazer.

No fim, os corpos largados um sobre o outro, imóveis, coração acelerado e a fraqueza que domina tudo. Só se ouve a respiração que aos poucos se acalma. No silêncio da madrugada, só o que se ouve são os movimentos rápidos de um abraço e o encostar dos lábios. Um olhar no escuro e um sorriso tímido já dizem tudo. Não há necessidade de palavras. Está claro, subentendido. O amor.

Esperança

Aqueles olhos caídos que me conquistaram. Andaram me perseguindo por um bom tempo e depois me deixaram a mercê do mundo. Aquela cor, aquele jeito. Ensinar-me só pelo olhar que amar é muito mais do que eu imaginava e que a vida tem a cor que você pinta. Escolhi o vermelho para representar esse amor. Escolhi o vermelho pra representar a minha dor. Vermelho do sangue, da guerra; vermelho do amor e da terra. Vermelho que sou eu e você.

Aqueles olhos... Aqueles olhos vorazes. Foram a última coisa que eu vi. O profundo azul do mar que me puxava para si. O abismo perfeito para se jogar; ou o labirinto perfeito em que se perder. Chamavam-me para a fantasia, para o desejo, para a loucura. Eu já não sabia mais viver, só a sonhar. Meu mundo era o seu mundo. Minhas vontades eram suas vontades e seus tormentos eram os meus

tormentos. Éramos um. E, como um, morreríamos juntos. E era para ser assim. Mas não foi.

Naquela hora, naquele momento. A vontade, o amor, a promessa. Tudo se quebrou, se rompeu e eu me senti vazio, mas cheio de vida. Eu vi que não devia ser assim. Mas não deu tempo. Você não ouvia mais a minha voz, se entregou à plena convicção do que era o certo a fazer. Não entendia mais nada, só queria acabar com a dor. O cano na cabeça; as lágrimas a rolar pelo rosto; o pedido silencioso de perdão; e o som. Alto e forte. Você caiu; eu caí. Nos seus olhos o último brilho de esperança desaparecia.

Nascimento

Era uma vez um anjo.

Pequeno e lindo. Ingênuo, puro, não sabia nada do mundo. De repente, caiu. Escorregou de bumbum e tudo. Deixou a fralda escapar, deixou a chupeta rolar, viu uma última vez o pote de ouro no final do arco-íris. Sentiu pela última vez o frescor do ar. Assustou-se. Caiu tão fundo, tão fundo, e não havia chão. Estava escuro. Teve medo. Quando finalmente sentiu algo, percebeu que era quente e acolhedor. Onde estaria? Não sentia fome; não tinha sede. Às vezes dormia. Outras sentia-se tão apertado que danava a espreguiçar-se e numa dessas, percebeu que algo o mantinha ali. Era macio e firme. Chutava com força, mas nada acontecia. Cansava-se e então dormia.

Um dia acordou exausto, queria sair dali. Empurrou, empurrou, empurrou. Chutava, espreguiçava-se, e por fim, saiu. A luz era forte, o ar era frio. Chorou.

Depois disso, não se lembra. No seu interior sabe que depois de um tempo, as crianças esquecem o que foram no passado para viver uma vida plena no presente. Não sabe como sabe disso. Mas sabe. Porém, não acredita. Cresceu sem acreditar. É uma criança em conflito. Um ser errante. Judiado, maltratado. Divertia-se pra depois chorar. Aprendeu a se proteger, aprendeu a se fechar. Protegeu as lembranças, criou amigos. Criou mundos. Refugiava-se dentro deles para escapar da dor. Não foi criança. Cresceu. Não conheceu Peter Pan, não quis ir para a Terra do Nunca. Matou Sininho e a Chapeuzinho Vermelho. Tem medo do Lobo Mau, mas acredita nele. E tem medo. Odeia os homens, odeia a terra, odeia o lugar onde nasceu. Odeia Deus e o Diabo, sem nem mesmo acreditar neles. Odeia não acreditar em quase nada. Odeia desconfiar de todos. Odeia anjos e demônios, sem nem saber que já foi um deles. Pobre menino. Pobre anjinho. Não é mais uma criança. Já cresceu. E nem se deu conta.

Inocência

Um dia, o céu já esteve nublado para ela. Parecia um pesadelo. Raios para todos os lados, trovões e gritos através da noite. Ela caminhava triste por essas estradas que só levavam à perdição.

Trazia uma fita azul amarrada aos cabelos. Mamãe havia lhe dado aquela fita quando completou cinco anos. Lembrava-se até hoje das palavras que ela disse: “Leve isso contigo pra sempre, meu anjo, e mal nenhum poderá ser feito contra ti. Enquanto preservar essa criança linda que você é poderá sempre carregá-la contigo e lembrar de mim”.

Ela se lembrava. Como podia ter partido tão cedo e ter feito aquilo com ela? A mãe que ela amava. A mãe que era tudo que ela tinha.

A chuva grossa já não a assustava mais. Estava acostumada com a dor e com a visão embaçada de tanto chorar. Ergueu a bolsinha amarrada no pulso e tirou de lá um pequeno espelho que pertenceu a sua mãe. Fitou seu próprio rosto, amargo de tanto ódio e repulsa. Não queria mais ser quem era. Não queria mais sofrer nem depender de mais ninguém. Queria uma vida só dela, por mais difícil que fosse.

Largou o pai, um irmão rebelde e uma irmã caçula que mal lembrava da mãe que um dia teve. Sentia que não pertencia àquela família e nem a lugar nenhum. Sua cabeça estava tão confusa que optou pelo pior.

No meio da chuva, sacou seu batom vermelho e pintou os lábios. Ajeitou a roupa e pôs o cabelo para trás dos ombros. Colocou tudo dentro da bolsinha e fechou-a. Saiu desfilando sem direção por entre as ruas de paralelepípedo e, ao virar a esquina, tirou o laço dos cabelos molhados e jogou-o ao vento.

Tinha perdido a inocência.

Gabriela de Aquino Costa (Munduruku) é estudante de Veterinária na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. É membro da Academia Jovem de Lorena onde desenvolve trabalho de incentivo a leitura entre os jovens.

Três poemas para Sepé Tiaraju

Graça Graúna

O GUARANI

Sepé Tiaraju foi um guerreiro
defendeu com a vida o rincão
da caça, da pesca e do plantio
do guarani contra a invasão

Da real história poucos sabem
o que se deu no século dezoito.
Sepé Tiaraju morto em combate
em nome da cultura do seu povo.

Junto a mil e quinhentos guaranis
afirmando que “esta terra já tem dono”.
na luta contra o mal ele morreu

Mas contam lá em São Miguel
quando a noite parece mais pituma
o guerreiro Sepé vira uma estrela

ALMAS PEREGRINAS

Entre as histórias mais belas
do Rio Grande do Sul
é impossível esquecer
a canção de amor e morte
de Pulquéria e Tiaraju.

Na antiga São Miguel
com a lua por testemunha
em meio a flores silvestres
onde pousam tantos pássaros
se encontram os amantes.

É um amor tão bonito
que Ñanderu nos faz ver
o que há de mais sagrado
na história de Pulquéria
e o seu amor por Sepé.

Foi na Guerra das Missões
que o amado parente
enfrentou as duras penas
e as lágrimas de Pulquéria
deram luz a uma nascente

Diz a lenda que Pulquéria
no rio ainda se banha
enquanto o guerreiro amado
segue o Cruzeiro do Sul
quando a noite é mais pituma.

MULTIPLICANDO A SEMENTE

Foi Sepé Tiaraju
que pela vida ensinou
multiplicou a semente

da resistência indígena
afirmando sem receios
que “Essa terra tem dono”

pois desde que o vento é vento
desde que o céu é céu
desde que o mar é mar

“Essa terra tem dono”
como quer o Grande Espírito
Ñanderu, o Criador.



A guardiã e o voluntariado transformador

Eliane Potiguara

E depois, uma xícara vazia fora colocada à mesa na simbologia transcendental da chegada do velho, tanto física quanto temporal, pois na realidade da vida, representava o novo!

A guardiã ocupa-se dia e noite a restaurar vilas, aldeias, pequenas cidades, grandes cidades e por que não?... Casas humildes, casas burguesas e até palacetes. Independia, sua ação, de classes sociais, de países e continentes! O importante era restaurar nem que fosse a Casa Branca, a N.A.S.A., o Congresso Nacional brasileiro, até o Serviço Nacional de Informação! Se a missão era restaurar, mãos mágicas começavam a agir com a força do fogo violeta transubstanciando o Rio Ganges, os mares do Atlântico ou os vulcões incandescentes.

A última restauração, passados alguns séculos de destruição e desrespeito a um povo tradicional, fora no nordeste brasileiro (uma Amazônia destruída), onde a partir da expansão da consciência das crianças à época áurea e cristalina, aconteceu com êxito. A reconstrução de sua identidade cultural e étnica se deu a partir de uma nova forma de educação que hoje se chama “paulofreireana” que nada mais era do que reconhecer os valores culturais e conhecimentos tradicionais do povo aplicados à aprendizagem do dia a dia. Aí, é claro, as seculares gerações festejavam a ação desse papel transgeracional com ofertas de luzes de cristal e força espiritual!

O que representava então o papel da guardiã? Além do fortalecimento das funções políticas, sociais e espirituais, o belo renascer da humanidade para força mental e espiritual do voluntariado transformador! Assim se deu com os grandes líderes, como Nelson Mandela, Madre Tereza de Calcutá, Gandhi, Jeane Sindab, Manoel da Conceição, Luiz Carlos Prestes, Raoni e Megaron e milhares de “apoiaadores de luz do comando planetário” que se distribuíram em segmentos nas artes, nas políticas, nas ciências local, nacional e internacional, independente de obter vantagens pessoais, promoções e segurança de vida. Num plano mais elevado citam-se os diversos espíritos supremos, como o Divino mestre Jesus de Nazaré (Sananda), Krishna, Shiva, Sidarta, Brahma, Zeus, Alah, Oxalá, Platão, entre outros.

É difícil viver uma vida de voluntariado transformador? Mas é dentro do trabalho voluntário que os recursos financeiros, através de doações pessoais culminando nas institucionais vão surgindo para a sobrevivência pessoal, social e global do trabalhador. É dando que se recebe! Algum desses líderes morreu de fome? Os governos devem apoiar o trabalho do voluntariado transformador, como os catadores de lixo para material reciclável, as quebradeiras de coco, os pescadores. Enfim, os curadores da terra, como aqueles que combatem o fogo

nas florestas, que preservam o meio ambiente e protegem os seres humanos e animais. Segmentos como escritores, pensadores, artistas, filósofos, professores, médicos, enfermeiros fazem parte do grande voluntariado transformador e que não precisariam passar por burocracias, “papeladas on line” aterrorizantes e desestimuladoras que só servem para uma minoria articulada. Seus salários são migalhas do poder.

Recentemente o mundo transcendental convocou a guardiã para restaurar grandes cidades conflituosas no mundo inteiro entre crimes organizados, estupro, pedofilia, máfias, tráfico e uso de drogas e a corrupção política e de menores, entre outros crimes. É óbvio que essa força atuante da guardiã conta com milhares de mãos trabalhadoras de luz... É o voluntariado transformador! Seja física e espiritual.

Nos velhos casarões há de se limpar, organizar e purificar paredes, telhados e fazer revelar as linhas, as artes, a beleza das paredes, dos corrimãos de madeira envernizada, os quadros seculares de pintores do presente e passado, peças de porcelana, estátuas das mais diversas formas e artesanatos em plumagem, pedrarias e cestarias.

No ambiente exterior, os jardins, os canais dos riachos, os grandes muros e as ruas há de serem limpos das terríveis baratas aglomeradas e ratazanas fétidas e lixos acumulados há tempos, poluidores do ambiente e do ar. As igrejas há de se restaurar e devolver o ouro, prata e diamantes a quem lhes pertencem por direito secular, já que foi arrancado a dor e suor pelo trabalho escravo nas Américas e África.

Referendando a natureza, as águas, as terras, as montanhas são desinfetadas pela força do trabalho da mente do legislativo, judiciário e executivo atrelado à consciência popular no cumprimento das leis, de seus papéis e responsabilidades.

O planeta Terra está a passar por mudanças radicais. Uma delas é a rebelião do clima que está a acontecer para que uma nova capa seja reposta em substituição à grande poluição ambiental e atmosférica. É como a mudança da pele das cobras. O planeta está a ganhar, paulatinamente, uma nova pele. O novo planeta azul!

A guardiã cumpre seu papel. Nesse contexto, ela fora designada a dar as boas vindas à nova geração. Arrumou as camas para o sono profundo dos que trabalharam firme nos últimos séculos e preparou a mesa. Uma xícara de porcelana lindamente colorida e pintada anunciava a chegada de algo velho, carcomido e depauperado e cheio de experiências. Logo, entra uma jovem a propagandar a nova humanidade e a transição planetária. Ela trazia na sua essência os conhecimentos, a sabedoria, a “Senhora Si”, os andarilhos pela paz e o amor entre povos. Era a representação de novas mentalidades, nova ética: A humanidade e planeta restaurados. Esperança do universo! A nova guardiã de todos os tempos sorria. O novo voluntariado transformador emanava luz, força, energia e alegria de viver! Sigamos com ele porque as bênçãos, o amor, o trabalho e o desenvolvimento são

seus amigos fiéis. Dele depende a sobrevivência e purificação do planeta Terra.

Eliane Potiguara foi indicada em 2005 ao Projeto Internacional Mil mulheres ao Prêmio Nobel da Paz, é escritora, poeta, professora, formada em Letras (Português-Literaturas) e Educação, ascendência Potiguara, fundadora do GRUMIN / Grupo Mulher-Educação Indígena. Membro do Inbrapi, Instituto Uka, Nearin, Comitê Intertribal, Ashoka, Associação pela Paz. Trabalhou pela Declaração Universal dos Direitos Indígenas na ONU em Genebra e peregrinou mais de 40 países em conferências. No Brasil, além de participar de centenas de eventos escreveu vários livros. É autora de “METADE CARA, METADE MÁSCARA”, Global Editora.

Site pessoal: www.elianepotiguara.org.br

Institucional: www.grumin.org.br

E-mail: elianepotiguara@uol.org.br ou elianepotiguara@gmail.com



A Terra Indígena de Dourados é a mais populosa do Brasil, com aproximadamente 3,5 hectares de terra, confina cerca de 15 mil indígenas das etnias Guarani/kaïowá, Guarani/Nhandeva e Terena. Grande parcela dessa população é de jovens indígenas, que sofrem várias formas de violência. A Reserva Indígena de Dourados está ao lado da segunda maior cidade do estado do Mato Grosso do Sul e situada a poucos quilômetros de uma cidade com mais de 20 mil habitantes, Itaporã, estando circundada por um anel viário e cortada pela rodovia BR – 156.

A AJI – Ação dos Jovens Indígenas de Dourados iniciou os primeiros passos há 14 anos, momento em que havia ocorrido um “boom” de suicídio de jovens nas aldeias. A situação despertou o interesse da antropóloga e professora da USP, Maria Beldi de Alcântara, em conhecer o assunto de perto.

Após os primeiros contatos dos jovens indígenas com a professora “Lurdinha”, assim chamada por nós, deu-se início a alguns encontros na escola matriz das aldeias, Tengatui Marangatu. Eram chamados para o encontro alguns amigos, que traziam um conhecido, um primo, uma irmã, um vizinho. Isso teve como resultado um grupo de mais de 30 jovens e uma relação de cumplicidade e mudanças na vida destes, todos das três etnias e das aldeias Bororó e Jaguapirú. Lurdinha trouxe um tipo de “perspectiva” para nós.

No ano 2000 não havia a classificação “jovens indígenas” para a própria comunidade, muito menos para alguns estudiosos da área indígena. Havia algumas pessoas da faixa etária de 13 a 18 anos e pouco mais, estes se encontravam na escola ou fora dela, alguns trabalhavam, outros não, eram mães, outros apenas namoravam, e vários com uma história de vida complexa. Essa complexidade de vida vai desde encontrar pais de jovens diariamente embriagados, deitados nas estradas vicinais da aldeia, e mesmo de jovens que já tentaram algumas vezes suicídio, e ainda encontrar jovens com famílias totalmente desestruturadas. A vontade de mudança e o apoio da professora fizeram com que nós tivéssemos voz pela primeira vez. Surgiram várias demandas e ideias para continuidade do grupo, como prosseguir seria o próximo passo, Associação, ONG e várias outras formas foram discutidas. Enfim, ficou denominado “Ação dos jovens indígenas de Dourados”.

A AJI sempre foi pensada como uma escola onde ocorreria a capacitação e, após isso, repassar e dar continuidade aos demais do conhecimento adquirido. A ideia era nos “empoderarmos” para que continuássemos com as “próprias pernas”. Foram realizadas oficinas de teatro, dança, fotografia, conhecimentos (direitos humanos, direitos indígenas e português) vídeo e jornal. As atividades tinham

monitores não indígenas que realizavam as oficinas, davam apoio nesse caminho que tinha como desafio um diálogo intercultural. Nosso local de encontro, além da escola, passou a ser na cidade em uma casa locada, próxima a aldeia, nossa “sede”. Foram construídos alguns trabalhos, como o Jornal AJINDO, iniciando os ensaios fotográficos “Nossos Olhares”, que trouxe mais duas edições; início de um blog; o I Encontro Internacional de Jovens Indígenas e a participação em eventos locais e internos da comunidade. E a importante conquista de dar “voz e vez” à juventude indígena de Dourados; antes não éramos reconhecidos nem dentro nem fora da aldeia, éramos como drogados, bêbados, os baderneiros das aldeias, “os que se suicidavam”. Não tínhamos voz nas reuniões internas das aldeias, além dos preconceitos externos. Nessa jornada houve várias experiências boas e ruins, situações vivenciadas no próprio grupo e do grupo com as situações externas, uma situação difícil vivenciada por nós foi saber de um suicídio de um membro do grupo. Com altos e baixos seguíamos firmes nos nossos objetivos, o nosso “empoderamento”.

Em meados de 2007, o grupo já estava com os conhecimentos adquiridos, já sabia manusear máquinas fotográficas, editavam vídeos, construíam o Jornal AJINDO, participavam com voz ativa nas conferências internas e externas das aldeias e até participavam de eventos no exterior do país. Esse grupo já estava formado, então veio a necessidade de prosseguir. Muitos

jovens conseguiram entrar na faculdade, passaram no concurso municipal, outros seguiram outros caminhos, os poucos que ficaram tinham o desafio de continuar o que foi construído, essa era uma nova etapa da AJI.

Nessa nossa etapa não necessitávamos de monitores “externos”, tornamo-nos os próprios “oficineiros” com o compromisso de “empoderar” outros jovens. Era a nossa vez de repassar aquilo que foi adquirido, a busca por conhecimento não parou, passamos a testar novas tecnologias como rádio, site, e redes sociais. Passávamos a maior parte do tempo na cidade, onde ficava nossa “sede”, isso comprometeu nosso envolvimento com a comunidade, principalmente com nosso público, os jovens. Foram realizados alguns trabalhos importantes que deram ainda mais visibilidade ao nosso trabalho. Participamos do Fórum Permanente sobre questões indígenas da ONU e, no Fórum, foi lançado o Informe sobre o suicídio adolescente de três etnias, Embera, da Colômbia, Agwajun, do Perú e Guarani, do Mato Grosso do Sul, estudo proporcionado por IWGIA - Grupo de Trabalho Internacional para Assuntos Indígenas com apoio da UNICEF. Em parceria com a Medicina da USP, conseguimos lançar uma cartilha sobre DST – Doenças Sexualmente Transmissíveis - construída pelos jovens indígenas, esses foram apenas alguns dos trabalhos que nos atribuíram o papel social importante para nossa comunidade.

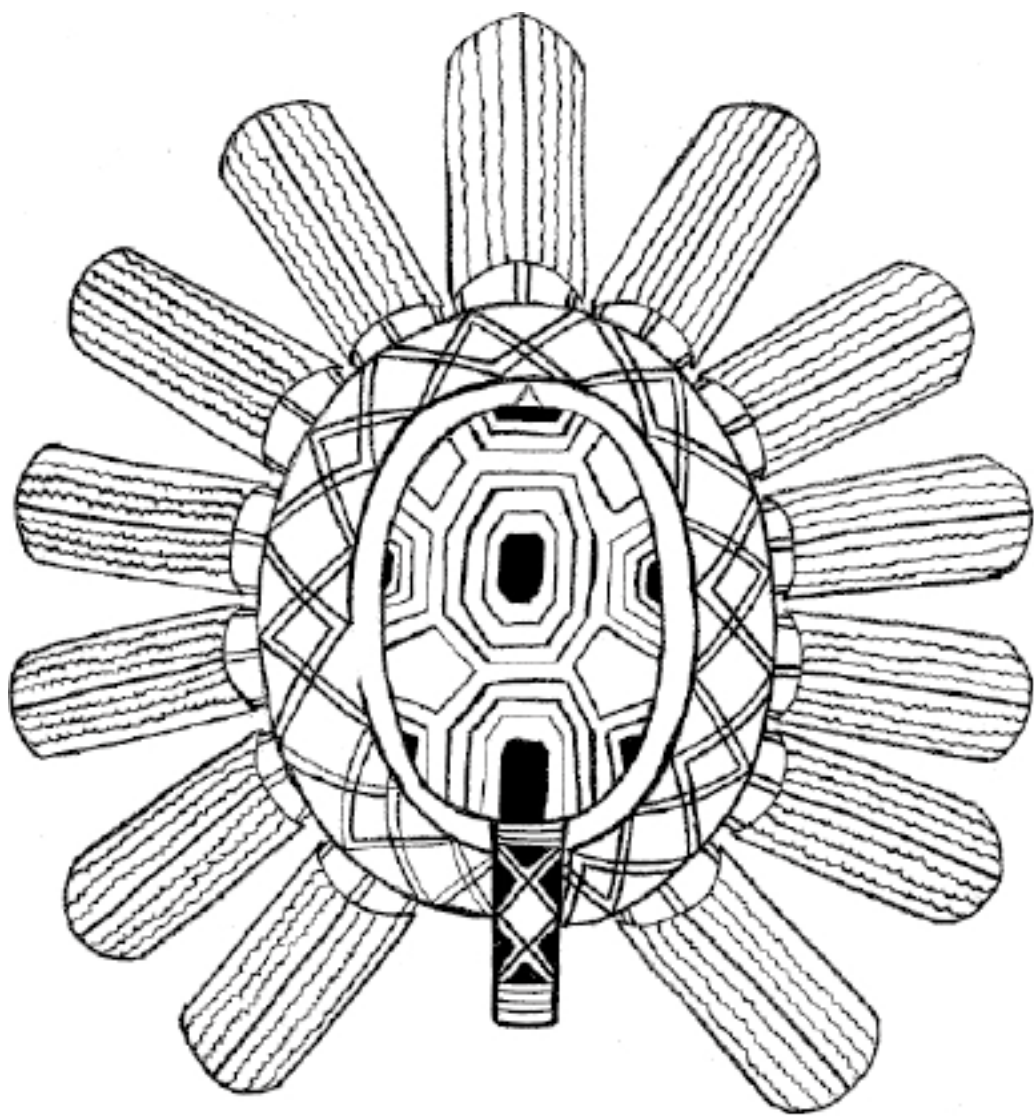
Com um programa na rádio mais ouvida de Dourados e com a maior frequência, e grande audiência, sentimos a necessidade de voltar e ficar na aldeia, além de tornar a AJI como uma ONG, uma fase que nem pensávamos que iria

acontecer, mesmo com as dificuldades, fomos desafiados a dar continuidade como ONG. Nesse período também assumimos a responsabilidade de realizar as atividades com jovens que frequentam o CRAS – indígena. A AJI tem o papel, entre outros, de dar perspectiva de vida aos jovens com histórias complexas, como nós, há catorze anos, mas agora nós somos os sujeitos dessa história e, portanto, temos a obrigação de agir em prol deles, que somos nós mesmos.

A vida nas aldeias se transforma rapidamente, tudo tem mudado, como, por exemplo, a entrada de drogas pesadas como crack e a pasta base. O suicídio ainda tem feito vítimas, não como há catorze anos. O que realmente mudou foi o aumento de número de tentativas de suicídio, o que representa uma certa vitória para a AJI, já que não se concretizaram; no entanto, a violência entre os jovens tem crescido enormemente, a atuação de gangues formadas por jovens e crianças tem sustentado violência que traz como consequência vários mortos de forma brutal por arma branca.

Mas há também transformações boas, no que diz respeito à educação, o aumento de jovens indígenas universitários atuando nas aldeias tais como: professor, enfermeiros, psicólogos, dentistas e assistentes sociais, o desafio dos graduados é tentar de alguma forma ajudar a AJI a seguir porém, não está sendo fácil, a AJI requer cumplicidade e comprometimento no dia a dia, algo ainda sendo construído por nós, que foi passado nas primeiras oficinas realizadas no início dessa jornada, ocupar um cargo público ou estar dentro de alguma faculdade, mestrado ou doutorado impõe dedicações ainda novas para nós indígenas, administrar isso ainda é novo para nós, entretanto, lutamos sempre pelos direitos dos povos indígenas, algo que AJI plantou em nós, não importando onde vamos estar.

Em 2014 voltamos para a aldeia, estamos localizados no CRAS-Indígena. Foi uma necessidade de voltar, as demandas têm aumentado, o grupo está reduzido, a luta é constante, buscar o direito dos povos indígenas é o desafio maior.



III Caxiri na Cuia

Colóquios com a Literatura
Afro-Indígena



09 e 10 de outubro 2014
Auditório Lupe Cotrim
ECA/USP



Reserva indígena de Dourados /MS: os percalços do cenário atual

Paulo Gerson Stefanello (PG-UFSCar)⁶

1. A cidade de Dourados

Dourados é hoje uma cidade considerada de médio porte, que fica localizada na porção centro-sul do estado de Mato Grosso do Sul. Seu aumento populacional vem ocorrendo devido a fatores inúmeros, dentre os quais podemos destacar a privilegiada posição geográfica, muito visada pelo setor da indústria, por exemplo, uma vez que, diferentemente do cenário passado, garante hoje facilidades de acesso à capital do estado e às fronteiras com outros estados.

De acordo com o censo demográfico realizado em 2010 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população da cidade ultrapassava os 190 mil habitantes e sua área física já era pouco maior que quatro milhões de quilômetros quadrados. Dourados é a segunda maior cidade do estado de Mato Grosso do Sul, apenas menor do que a capital do estado, Campo Grande. Na Figura 1, a seguir, aparecem destacadas no mapa de Mato Grosso do Sul, as cidades de Dourados, em azul, e a capital Campo Grande, em verde.

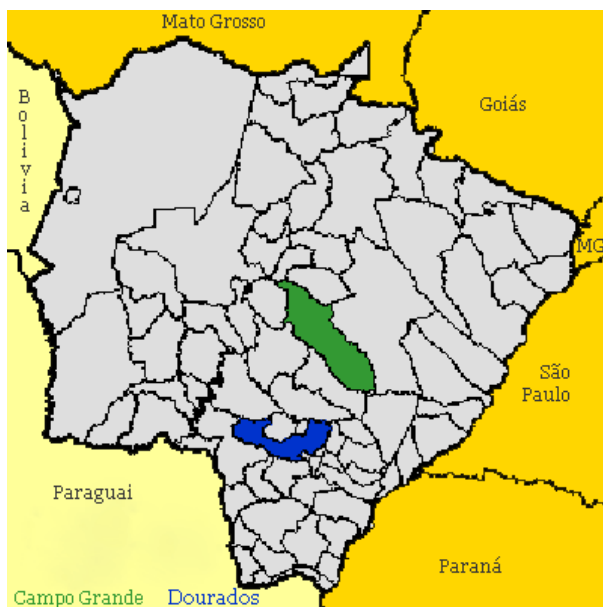


Figura 1. As cidades de Dourados, em azul, e Campo Grande, em verde. Disponível em: <http://www.mochileiro.tur.br/ms/%20dourados%20mapa%20localizacao%20do%20municipio%20de%20dourados.gif>. Acesso em 19 ago. 2014.

⁶ Doutorando em Linguística pela Universidade Federal de São Carlos.

A região onde se localiza o município começou a ser povoada em 1870⁷, logo após o fim da Guerra do Paraguai, principalmente por ex-combatentes de guerra e por gaúchos que geralmente chegavam em situação de fugitivos das consequências da revolução federalista que ocorrera no Rio Grande do Sul entre 1893 e 1895. Ainda relevante para o contínuo processo de povoamento da região, pode-se destacar o desenvolvimento da cultura pastoril, a vinda de paulistas que passaram a se sentir atraídos pela região após a construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, entre 1904 e 1914 e, por fim, o trabalho exercido pela companhia Mate Laranjeira S/A, que monopolizou a exploração de ervas na região entre 1882 e 1924.

O desenvolvimento da região ainda se dava a passos lentos, contudo, em 1909 cerca de 50 pioneiros⁸ iniciaram um trabalho com vistas à criação do patrimônio dessa área e enfrentaram com sucesso situações complexas advindas das imposições e interferências da companhia Mate Laranjeira, que já era arrendatária de grande porção de terras. O primeiro povoado organizado por famílias inteiras recebeu o nome de São João Batista de Dourados, e residia próximo ao Rio Dourados. Em 1914, a área foi elevada a distrito de Ponta Porã, cidade que possui fronteira seca com a cidade de Pedro Juan Caballero (Paraguai), e com isso, foram reunidos os dois únicos distritos policiais existentes naquele tempo, fazendo com que a vila ficasse conhecida por Distrito de Paz.

Tempos depois, em 1920, foi criada a Agência de Correios e Telégrafos, promovendo um impulso no crescimento da região, até que, em 1935, aos vinte dias de dezembro, pelo decreto de número 30, a região foi elevada ao *status* de município de Dourados, desmembrando-se de Ponta Porã pouco mais de um mês depois. Nessa época, a população estimada do município era de 20 mil habitantes e limitava-se apenas com os municípios de Ponta Porã, Maracaju e com a área que hoje é a cidade de Rio Brillante, além de fazer fronteira com o estado do Paraná.

A colônia agrícola, que previa desde 1923 uma área de 50 mil hectares para o processo de colonização passou, oficialmente, a fazer parte do município em 1943, e atraiu grande quantidade de imigrantes, especialmente japoneses, que trabalharam eficientemente no cultivo do café.

Nessa época, há registros, também, do contato inicial dos índios com a educação, oferecida especialmente pela Missão Caiuá. De acordo com Carvalho (2004, p. 78), “(...) por volta dos anos 30, os missionários utilizaram os espaços existentes na sede do Posto Francisco Horta Barbosa (Posto do SPI), para a realização de aulas, escolas e cultos dominicais”. A população Guarani (subgrupos *Kaioná* e *Ñandeva*) reside na região de Dourados desde a época do Brasil colônia e vem acompanhando e participando (sofrendo as mudanças que lhes

7 Informações adaptadas de Limberti (2011) e Troquez (2006).

8 Podem ser aqui destacados Marcelino Pires, Januário Pereira de Araújo e Joaquim Teixeira Alves como três dos mais importantes pioneiros da região.

são impostas) da reorganização pela qual passa a cidade. Perdeu grande parte de suas terras e, com isso, também foi levado a perder parte de sua cultura, passando a sentir necessidade em realizar mudanças no seu estilo de vida.

Os problemas relacionados à ocupação e desapropriação de terras tiveram início por volta 1880, época em que o Governo Federal fez concessões agrárias à Companhia Mate Laranjeira, permitindo que ela ocupasse o território tradicionalmente indígena dessa região. Troquez (2006) aponta que após a instalação da Companhia Mate Laranjeira, para quem o Governo concedeu uma área que passava de um milhão de hectares, trechos aleatórios de estrada começaram a ser povoados por brancos e, como a época era favorável para o desenvolvimento das terras agricultáveis, as disputas entre índios e brancos ficavam cada vez mais complexas. Com a limitação mais acentuada das terras indígenas, em 1915 o Estado decidiu criar as políticas de reservas indígenas, podendo, dessa forma, apropriar aos colonos toda a área que não estaria delimitada às reservas.

A essa altura a identidade indígena passou a sofrer sérios distúrbios, uma vez que os indígenas não teriam mais espaço suficiente para viver segundo seu modo de ser tradicional, forçando-os a serem transformados em mão-de-obra, especialmente para trabalharem na área destinada à produção de erva mate. Entre 1915 e 1928 foram reservadas oito áreas dentro dos limites do que hoje é o estado de Mato Grosso do Sul; a Reserva de Dourados foi a segunda a ser criada, em 1917, contudo a homologação definitiva da delimitação de seu espaço ocorreu apenas em 1965, 48 anos mais tarde (WENCESLAU, 1990).

2. A Reserva hoje

Atualmente, a Reserva Indígena Francisco Horta Barbosa, no município de Dourados, abrange uma área de 3600 hectares destinados à moradia das famílias e ao cultivo familiar (produção de alimento para a suprir as necessidades da casa) e comercial (produção de alimentos destinados à venda), de onde tirariam seu sustento. Vejamos na Figura 2, a representação da área ocupada pelas aldeias

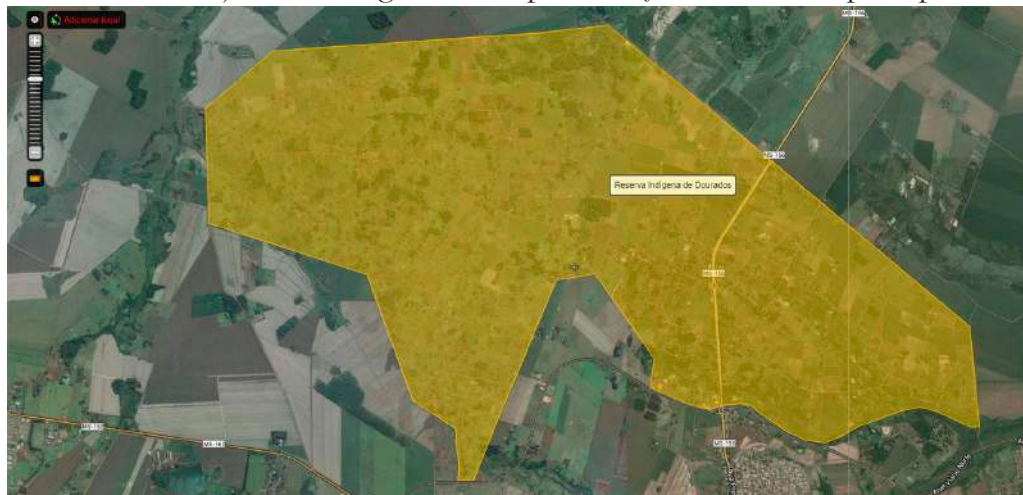


Figura 2. Representação da área da Reserva Indígena de Dourados. Disponível em: <http://wikimapia.org/#lang=pt&lat=-22.175722&lon=-54.836068&z=14&m=h>. Acesso em: 19 ago. 2014.

A área é a moradia de aproximadamente 15 mil índios pertencentes às etnias Guarani-Kaiowá, Guarani-Ñandeva e Terena, o que representa uma densidade demográfica equiparada às maiores favelas do país; está geograficamente posicionada a cerca de quatro quilômetros do centro da cidade, e em torno de um quilômetro das primeiras moradias de não índios na cidade, o que garante fácil acesso aos bairros onde podem vender os alimentos que produzem e pedir auxílios necessários.

A condição de vida da comunidade indígena é equivalente a um estado de miséria; as áreas destinadas ao plantio não são suficientes para a grande quantidade de pessoas que ali vivem e que compartilham as mesmas necessidades. A violência física também é bastante elevada na região: os índices de criminalidade, assassinatos e suicídios, além de sua própria gravidade, refletem um grande e complexo conjunto de dificuldades enfrentadas.

O consumo elevado de álcool e drogas ilícitas é responsável por crimes normalmente cometidos num alto grau de violência física. Uma vez que se reconhece a vulnerabilidade social dos indígenas, pode ser associado o grande interesse dos indígenas pelas drogas, configurando um cenário que levou a um maior patrulhamento policial, intensificado a partir do quarto trimestre de 2012, entre os limites da reserva.

Com o passar do tempo e o maior contato intercultural, o índio passou a assumir vontades e anseios que eram, marcadamente, do branco. Passou a haver uma necessidade, por exemplo, de se buscar outras fontes de renda externas à aldeia, para garantir mais consistentemente sua subsistência. Há também um ímpeto de ascensão social por uma parcela dos índios, normalmente aqueles mais jovens, que estão ainda em fase de constituição de sua identidade. Uma cena que notoriamente reflete essa característica é representada no filme “Terra Vermelha”⁹ (BECHIS, 2008), filmado na cidade de Dourados, quando a um grupo indígena é oferecida uma semana de trabalho pelo dono de uma mercearia que costumavam frequentar. Alguns, então, seguem para o “novo trabalho”, inclusive Irineu, filho do cacique que não concedeu autorização ao grupo para aderir àquela semana de trabalho. Com o primeiro pagamento, os índios compram mantimentos em geral para o sustento da casa, exceto Irineu, que alcança um sonho de consumo: um tênis da marca *Nike*, atitude essa que gera, em seu pai, o desprezo pelo filho, levando o jovem a cometer suicídio.

Essa forma de violência, bem como inúmeras outras, dentre as que podemos destacar os assassinatos que ocorrem frequentemente, é impulsionada, entre outros fatores, pela desesperança do índio na consolidação da sociabilidade que lhe fora imposta. Desde a chegada do branco, o índio vem perdendo força social

9 Uma obra do cineasta ítalo-chileno Marcos Bechis, que foi indicada ao Leão de Ouro do festival de Veneza e exibida na abertura da 32ª Mostra Internacional de Cinema de São Paulo. O filme-documentário-ficção busca mostrar uma parte da realidade dos índios Guarani-Kaiowá de Mato Grosso do Sul e retrata conflitos pela posse de terras na região.

e, sem ela, suas terras vão sendo reduzidas (não mais politicamente, mas devido ao incremento populacional), seus direitos vão sendo usurpados e sua esperança vai se esmaecendo.

Referências bibliográficas

BECHIS, Marco. Terra Vermelha. Itália/Brasil: Paris Filmes, 2008. DVD. 108min.

CARVALHO, Raquel Alves. Os missionários metodistas na região de Dourados e a educação indígena na Missão Evangélica Caiuá (1928-1944). 2004. Dissertação (Mestrado em Educação) – UNIMEP, Piracicaba.

IBGE-INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Os indígenas no censo demográfico 2010. Disponível em: <http://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2>. Acesso em: 18 ago. 2014.

LIMBERTI, Rita de Cássia Aparecida Pacheco. Práticas sociais e culturais: semiotização da identidade pelo discurso. In: GÓIS, Marcos Lúcio de Sousa; SANTOS, Paulo Sérgio Nolasco dos. (Orgs.). Literatura e Linguística: práticas de interculturalidade no Mato Grosso do Sul. Dourados: Editora da UFGD, 2011, p. 227-265.

TROQUEZ, Marta Coelho Castro. Professores índios e transformações socioculturais em um cenário multiétnico: a Reserva Indígena de Dourados (1960-2005). 2006. Dissertação (Mestrado em História). Dourados, MS, UFGD.

WENCESLAU, Marina Evaristo. O índio Kayowá e a comunidade dos brancos. 1990. Dissertação (Mestrado em História Social). São Paulo, SP, FFLCH/USP.



Esportes e identidades brasileiras: os Tupis e o rugby

Everson Carlos da Silva e Antonio Fernandes Goes Neto

A valorização dos povos indígenas e de suas manifestações culturais não precisa se reduzir aos livros. O exemplo do rugby brasileiro mostra como podemos incorporar diferentes práticas indígenas no nosso cotidiano, de modo a ocupar cada vez mais espaços com línguas e culturas indígenas.

O rugby é...

O segundo esporte mais praticado no mundo e um dos que mais crescem no Brasil. Prestes a participar dos jogos olímpicos de 2016 e em fase de popularização no país, a seleção brasileira realizou a escolha para o símbolo da equipe nacional. Vale destacar que, de forma semelhante à maioria dos países, como na Nova Zelândia, por exemplo, esse foi um momento de incorporar e legitimar elementos indígenas.



O fato de os povos que habitavam toda a costa atlântica, os Tupis, serem eleitos para representar a seleção de rugby do nosso país é muito significativo para se pensar sobre o respaldo popular desse nome, que foi tão utilizado para construir uma identidade nacional ao longo dos séculos, sobretudo entre os artistas do Romantismo e do Modernismo. Há muitas razões para essa escolha popular, se pensarmos que cada brasileiro sabe um pouco do tupi que nomeou pessoas

(Indaiá, Cauê, etc) e lugares (Tucuruvi, Jabaquara, etc). Com esse tupi que todos nós sabemos um pouco, há uma janela, uma porta de entrada para a diversidade de conhecimentos que os povos indígenas podem nos ensinar.

Após iniciativas como essa, da seleção brasileira, algumas palavras, referentes ao parentesco, já foram incorporadas por clubes universitários de rugby, como os Demônios de Maxwell (Maxuell anhangá raíra), equipe formada por alunos do Instituto de Física da Universidade de São Paulo que, em busca de um aprendizado com os povos indígenas, com vistas ao desenvolvimento comunitário dentro das próprias equipes, passaram a se chamar entre si de se anama (meu parente). Além disso, é interessante destacar que os integrantes da equipe passaram a nomear o seu capitão como tuxaua, que é outra palavra vinda do tupi antigo.

O tupi antigo como código

Talvez, se nos aprofundarmos um pouco mais, podemos enxergar como alguns elementos típicos do tupi antigo podem iluminar aspectos do vocabulário motor dos atletas de rugby como, por exemplo, seus pronomes demonstrativos:

	Invisibilidade	Visibilidade
Proximidade	AGUARINI (este guerreiro) ANG MBA'E APU'A (esta bola)	KÓ GUARINI (esse guerreiro) EBOKUEI MBA'E APU'A (essa bola)
Distância	AKUEI OBAÏARA (aquela bola) AIPÓ OBAÏARA (aquele adversário)	KUEI OBAÏARA (aquele adversário)

A comunicação durante uma partida se dá com ou sem meios para que as pessoas possam apontar exatamente onde estão a bola (mba'epu'a), o guerreiro parceiro (guarini) ou o adversário (obaïara). Isso faz com que muitas equipes adotem códigos estratégicos dentro de campo, para movimentarem seus corpos em sintonia. Podem ser úteis, para isso, os pronomes com o prefixo A-, que marcam a invisibilidade do elemento referido. Um home ou mulher podiam carregar um filho num cesto em suas costas, estando próximos da criança, porém sem enxergá-la e daí seria usado A-. Situação diferente é aquela quando se pesca um peixe, pois se está próximo e em frente a ele. Vale destacar que os elementos invisíveis também contemplam os adversários antigos, de batalhas que já ocorreram, onde podem ser usados akuei e aipó.

É importante para um guarini rugbier saber se há algum obaïara não-visível e continuar a conduzir a mba'epu'a de preferência, segurando-lhe com força de modo a olhar somente para frente, conforme ilustrado abaixo pelas seleções do Brasil, por exemplo. Um companheiro de equipe pode avisá-lo sobre os obaïaras, incorporando esses elementos em suas práticas corporais ao longo das partidas,

porque aquele que conduz a bola, em regra deve sempre avançar ao ataque, olhando em frente. Note que, portanto, na maioria das vezes a voz durante o jogo é aipó nhe'enga (aquela voz), algo de alguém que se ouve, mas que não se vê.

A riqueza dos pronomes do tupi antigo mostra como as línguas foram feitas não somente para a comunicação cara a cara, mas também para auxiliar a comunicação corporal. Portanto, os vocabulários das línguas e dos corpos dialogam entre si. Os recursos visuais presentes nas línguas indígenas mostram como as práticas de escrita ocidental, além de se restringirem a algumas línguas do mundo, não são suficientes para uma educação abrangente das crianças, que sempre buscam se divertir, brincando não apenas com as palavras, mas também com o corpo. As experiências com línguas indígenas e práticas esportivas mostram como esse tipo de diálogo pode ser frutífero para a educação pública, por meio do desenvolvimento de atividades e materiais de apoio que relacionem cada vez mais o verbal e o não-verbal.

As práticas corporais, por sua vez, são fenômenos que se constituem como manifestações culturais de caráter lúdico tais como: jogos, danças, ginásticas, modalidades esportivas, artes marciais entre outras práticas sociais referentes ao uso do corpo. A palavra *ethno*, de origem grega, refere-se ao que é originário de determinado povo ou grupo social, ao passo que a palavra *motor*, de origem latina, refere-se àquilo que se desloca. Portanto, a *etnomotricidade* é a área de estudo da motricidade humana de determinada cultura. O *etnoesportese* refere-se a jogos de competição e, embora envolva conceitos que representam o esporte, que vem do inglês *sport*, surgido no final do século XIX e início do século XX, como a institucionalização e a competição, há envolvimento de habilidades e capacidades motoras que se constroem em contextos de valores diferentes. A cultura corporal de movimento dos povos indígenas do Brasil é um tema pouco compreendido e merece ser estudado pelos pesquisadores das áreas de Educação física e Esporte de nosso país. Até por que, nosso cotidiano, cada vez mais multimídia, permeado por diferentes linguagens, exige diversos letramentos, paralelos entre si.

A Dança do Abaporu para os Tupis

Como forma de incorporar elementos indígenas na seleção brasileira de rugby, foram escritos textos em tupi antigo, com sete sílabas seguidas por seis sílabas (7, 6, 7, 6), em quatro estrofes, a serem cantadas e dançadas antes dos jogos, de forma a intimidar os obaïaras. O *aba-por-u*, cujo significado é homem que gente come, faz menção ao antropófago, entendido aqui como aquele que incorpora elementos de valor. Ao longo da composição desse canto de guerra, a obsessão pela batalha e admiração pela força do inimigo vencido, além da valorização da morte numa luta, foram expressas. Desse modo, o guarini não fugirá de sua morte, pois estará certo de que outros dos seus irão vingá-lo numa outra oportunidade, ou, num próximo jogo de rugby:

Guarinĩnamoorosó Pemoauiébonhẽ.
Tobaĩaramopeikó: Opoiukápabẽ.

Guariningatúpeikó Maranusupupé.
N'oro'úiabá-membeka: Oréabaité

Pereõoroipotar Oréanamaabé. Tembi'úramopeikó
Oréirúsupéne

Peõoréitýkeme, oréreplykatuábo
Tupi amõ, oréirũ, ruri é peĩukábo

Vamos à guerra Para derrotar vocês. Vocês são
inimigos: Vamos matá-los todos.

Sejam bons guerreiros Na grande batalha. Não
comemos covardes: Nós somos terríveis.

Queremos a morte de vocês, Nossa família
também quer. Vocês serão comida para os nossos
companheiros.

Se vocês nos derrotarem, para nos vingar, outros
Tupis, nossos companheiros, virão para matar
vocês.

Talvez uma das estratégias mais eficazes para a valorização da temática indígena seja a incorporação de práticas originárias em contextos supostamente “brancos”. A incorporação das práticas indígenas por parte da seleção brasileira de rugby pode e já tem sido um modelo para outras equipes, como os Anhangará, que também solicitaram um canto semelhante a esse do Abaporu e também tiveram a ideia de fazer anúncios em línguas indígenas, para apresentar as equipes que entram em campo. Essas e muitas outras atitudes criativas podem ser realizadas dentro e fora das universidades e escolas e dentro e fora do rugby. Além de garantirmos a educação diferenciada nas aldeias, podemos incorporar elementos indígenas nas escolas regulares, dos brancos.

Everson Índio, como gosta de ser conhecido, ocupou junto dos Xavantes a Avenida Paulista, com a Corrida de Toras de buriti. Corriam do desmatamento, de toda forma contrária ao desenvolvimento sustentável e chamaram a atenção da metrópole. Quais outras iniciativas criativas poderíamos ter, para ocupar as cidades com práticas indígenas?

Everson Carlos da Silva é esportólogo formado pela Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo e secretário das Américas da Sociedade Mundial de Etnoesporte, já atuou com os povos Xavante (MT), Kraô (TO), Munduruku (PA), Ticuna (AM), Pataxó (BA), Guaraní (SP), e Terena (MS). Entre seus trabalhos, está a realização da primeira corrida pública de toras dos povos indígenas Xavante e Kraô na Avenida Paulista e Esplanada dos Ministérios, o resgate e projetos com o povo Munduruku, referente aos jogos e brincadeiras tradicionais.

Antônio Fernandes Góes Neto é linguista, mestrando em Estudos da Tradução pelo Departamento de Letras Modernas da Universidade de São Paulo e membro do grupo LEETRA, cadastrado no CNPq. Assessora as comunidades indígenas interessadas no trabalho com suas próprias línguas e na produção de materiais didáticos bilíngues, com experiência no Rio Negro.

O canto da guerreira: trilhas para a história dos kaingang e krenaks

Edson Krenak

“Manter-se vivo é a maior contribuição que o indígena pode dar ao Brasil”
(Daniel Munduruku)

Alguns povos indígenas compartilham mais que as mesmas histórias de luta pela terra e sobrevivência, compartilham mais que os mesmos destinos e sofrimento; trilhando os mesmos caminhos, compartilham as mesmas histórias, admiram os mesmos heróis, e aprendem com tradições e testemunhos que acabam dividindo, mesmo sendo tão diferentes. Este pequeno texto margeia a história dos kaingangs e dos krenaks, procura mostrar que fatos comuns a ambos os povos, podem aproximá-los geográfica e culturalmente, como hoje pode ser visto.

Meu tio, que juntamente com meus pais, deixou as margens do grande Rio Doce em Minas Gerais há décadas atrás, de vez em quando me conta histórias que ouviu sobre admiráveis pessoas, algumas mulheres, quando ainda era criança e adolescente. Quase octogenário, me contou parte dos que você vai ler aqui, a outra parte agradeço à equipe do Museu Indígena Vanuira, da cidade de Tupã, SP, por fornecer informações e confirmar as datas.

Eles vão desviar este córrego. O que você vê hoje vai deixar de existir disse meu avô a meu tio à beira de um afluente do Rio Doce, no nordeste de Minas Gerais, há décadas atrás. Dito e feito. Homens de diversos lugares do país e até do exterior chegaram com suas máquinas e ferramentas de metal e mudaram a paisagem. A pedra que havia no meio do caminho deles, eles tiravam com força bruta. E não havia poesia ou choro para impedir. Com raríssimas exceções. Os montes ficaram planos, córregos secaram e muita gente desapareceu. Não faltou muito para que surgissem os conflitos entre os comerciantes, fazendeiros e construtores da região da Zona da Mata, na qual municípios como Manhuaçu, Resplendor e Caratinga testemunharam um grande desaparecimento de povos originários. Nestes lugares os descendentes dos aimorés que moravam ali há séculos ficaram, preconceituosamente conhecidos como *bugres e aritanas*, ou botocudos, como anteriormente os franceses os chamavam.

Nestes remotos lugares banhados pelo Rio Doce, homens brancos, bem armados chegavam, mandavam os indígenas tirarem as coisas deles, desocuparem as áreas que seriam devastadas e ocupadas por plantações, especialmente café, comércio e a estrada de ferro Minas a Vitória.

Houve lutas terríveis, brigas violentas e morte de muitos indígenas, por causa disso as comunidades resolveram deixar as áreas próximas da cidade e mo-

rar nas montanhas e matas mais distantes, outros lutavam contra os fazendeiros e construtores, fazendo emboscadas e entrando em guerra armada.

Sette, uma poderosa família de coronéis, do final do século XIX e início de XX, eventualmente se unia a outras famílias para provocar levantes violentos na região do Rio Doce não somente contra as populações pobres e indígenas, mas também contra o Estado, em busca de poder e novas terras. Certa vez, os Sette, insatisfeitos com as eleições políticas, tentaram proclamar uma República em Manhauçu, estabelecendo ministros, instituições bancárias e fiscais. Mas, frustrados pelas forças federais, esses coronéis e seus capangas se espalham pela região, assolando aldeias e fundando pequenos municípios. Os grupos indígenas não eram alvo somente de um processo sistemático, mas sofriam com os problemas que não eram deles.

A família Sette é somente um exemplo de grupos que planejaram rápida e sistematicamente expulsar, se não, matar as comunidades indígenas da região do Rio Doce. Sempre ignorados e apoiados pelas autoridades públicas, pelo Estado, em seu genocídio, caçavam, estupravam e matavam todo e qualquer indígena que encontraram no caminho.

Esse genocídio sistemático, no qual as comunidades indígenas eram tratadas como animais e pragas, aconteceu a despeito da vagarosa e ineficiente de instituições públicas, como mais tarde o SPI, Serviço de Proteção ao índio.

Com isso, os descendentes dos aimorés começaram a desaparecer. Grandes líderes morreram, outros lutaram bravamente, mas foram derrotados. A família aimoré Krenak tornou-se conhecida, no início do século XX, pela sua bravura e seus sábios líderes. Os krenak, procurando salvar um remanescente, dividiu a comunidade em três partes permitindo que cada parte buscasse um lugar para viver e se proteger apoiados pelo SPI.

Algumas famílias se perderam pelo caminho, outros foram morar na cidade apoiados por amigos brancos. Um significativo grupo partiu para o interior de São Paulo, orientados pelo SPI a viver em uma Reserva, onde viviam alguns Kaingang.

Ao chegarem na cidade de Tupã encontraram a mesma realidade de conflitos, perseguição e pobreza. Conflitos com comerciantes e trabalhadores da outra estrada de Ferro, a Noroeste do Brasil. Vivendo agora em uma terra estranha e muito menor que suas terras tradicionais, com pouca possibilidade de caça, pesca e plantio, os dois grupos vivendo juntos intensificaram os conflitos com os brancos.

Soube-se que o escritório do SPI do Paraná tinha uma pessoa importante, tradutora, mulher indígena, kaingang, a qual foi chamada para tentar intermediar os conflitos. Quando o SPI foi criado, o Marechal Rondon, Brandão de Amorim e outros importantes nomes da história indigenista no Brasil usaram uma interessante estratégia para tentar aproximação entre grupos hostis e ou solução de conflitos: a contratação de indígenas como funcionários do SPI para atuarem

como tradutores e mediadores. Dentre as muitas funções era, claro, traduzir a cultura indígena, os anseios e necessidades das comunidades tradicionais para os funcionários do Estado, pesquisadores, exploradores, como também, para os homens de negócio, responsáveis pela implantação de fazendas de gados e café, como também pela construção de estradas de ferro.

Há cartas escritas por indígenas em nome de outros parentes endereçadas ao presidente da república, ao Cândido Rondon e outras personalidade públicas.

Apesar disso, essas figuras importantes da cena indígena no território brasileiro foram ignoradas pelos historiadores. Dificilmente pode ser encontrado nomes desses tradutores indígenas nos registros históricos dessa época, muitos recebiam nomes Ocidentais com quase nenhum documento. Líderes, guerreiros da paz,

homens e mulheres sábios que lutaram e procuraram estabelecer a paz entre homens, quando indígenas foram ignorados.

No entanto, um nome entre os Kaingang não somente se destacou, como também acabou se tornando uma espécie de mito aglutinador desses outros heróis. Falo da indígena Vanuíra, funcionária do SPI.

Corpo Franzino, cabelos pretos e brancos, pouco longos, rosto não muito redondo, com rugas e um olhar poderoso, vestes simples e os pés no chão é a descrição da mulher na única foto que lhe é atribuída.

Ao chegar à aldeia Kaingang em Tupã, SP, nos primeiros anos do século XX, a fim de articular a proteção de alguns grupos indígenas e talvez até mesmo planejar a ida dos Krenak para a Reserva kaingang, encontrou um violento conflito. Muitas crianças indígenas desapareceram, os brancos faziam emboscadas e armadilhas nas matas para pegar os indígenas, estes para se defender atacavam os brancos que invadiam suas terras.

Certa tarde, enquanto Vanuíra e outros caciques conversavam sobre como poderiam resolver esses conflitos, uma mãe chega gritando e chorando com o filho de 9 anos ensanguentado nos braços: o pequeno borum tinha caído em uma armadilha de ferro e lanças pontiagudas, e com a hemorragia estava morrendo.

Ela levou o garoto para o serviço médico da cidade e chamou as autoridades. Arrogantemente eles não aceitaram que uma mulher, ainda mais indígena lhes dissesse o que fazer e o que não fazer. As comunicações eram muito diferentes, às vezes demoravam meses para que uma ajuda da capital ou da diretoria do SPI viesse em socorro.

Temendo um conflito maior com a vinda dos krenaks, e desesperada com as novas terríveis notícias de violência contra os parentes a cada dia, e a possibilidade real do seu próprio povo ser dizimado, Vanuíra apelou aos ouvidos de Deus e dos homens em busca de ajuda e paz.

Havia na entrada da aldeia, na estrada que dava para uma fazenda uma frondosa árvore cujo topo, livre de folhas possibilitava sentar-se lá e ver a aldeia

e o acampamento dos mesmo lugar. Vanuíra, ao cair da tarde, na hora do fim dos afazeres do dia, subia nessa árvore, nesse ponto estratégico e entoava canções em kaingang e em português, canções de paz, de lamento e orações.

Fascinados pela sua potente voz e enternecidos pela tristeza das canções feitas para as crianças que morreram, os brancos que puderam ouvir Vanuíra passavam por lá e, ao invés de criticar e ignorar abaixavam a cabeça tocados pelos sentimentos de pena e dor que fazia parte de ambas comunidades.

Semanas depois, dias ininterruptos de canto e dor, no dia 19 de março de 1912, um grupo de guerreiros kaingang levaram presentes, arcos e flechas em sinal de paz ao acampamento dos brancos. Eles viram isso e ficaram constrangidos, aceitando a trégua e consentindo em negociações de paz. O padre que visitou o grupo prometeu não catequizar os indígenas, aceitando que continuassem seus rituais e danças tradicionais. Os mais velhos puderam sair mais para as matas com os curumins para lhes dar muitos ensinamentos.

Embora Vanuíra tenha tentado conversar e convencer os krenak a irem o quanto antes para Tupã, ela não pôde ver isso com seus próprios olhos. Quando visitava seus parentes na aldeia kaingang de Icatu, região de Araçatuba, ficou doente e morreu.

Sua história, sua luta e destemido empenho chegou aos krenak com força após sua morte, outros grupos indígenas se juntaram e procuraram compartilhar reservas, conhecimento, assim como fortalecer a ação do SPI, apoiando cada vez mais o trabalho de tradução e intermediação.

Muitos líderes perceberam a importância de fazer mais do que fugir, ou enfrentar sem condições nenhuma de vencer os brancos armados com armas de fogo. Procuraram aproveitar a proximidade com os acampamentos, vilas e cidades para criar vínculos.

Nem sempre isso foi bem sucedido, na verdade a história mostra que a desvantagem das comunidades indígenas – menores, enfraquecidas e sem o apoio do Estado – foi explorada de inúmeras maneiras por fazendeiros, comerciantes e os próprios governos, subutilizando o serviço dos indígenas, contratando crianças para trabalharem em casa de famílias abastadas, em conventos, igrejas e pequenas companhias.

Na região do Rio Doce, muitos ficavam doentes trabalhando à beira das estrada de ferro, carregando sacas de café, e ganhando míseros salários, quando os tinham. Outros tentaram, com pouco sucesso a vida na cidade. E na melhor das hipóteses permanecem como comunidades pobres, preservando precariamente suas tradições.

Referências Bibliográficas

Especial agradecimento ao Museu Índia Vanuíre da cidade de Tupã, SP.

ABREU, J. Capistrano de Caminhos Antigos e Povoamento do Brasil. Rio de Janeiro: Livraria Briguiet, 1960.

ANDRADE, F. Paula. História sentimental de Manhuaçu. Manhuaçu, Prefeitura Municipal, 1977 – texto digitalizado.

ANDRADE, Rômulo. Escravidão e Cafeicultura em Minas Gerais: o caso da Zona da Mata. Revista Brasileira de História. São Paulo: ANPUH - Marco Zero, vol. II, n. 2, mar/ago/1999.

BELGUELMAN, Paula. A crise do escravismo e a grande imigração. São Paulo: Brasiliense, 1978.

BLASENHEIM, Peter. Uma História Regional: a Zona da Mata Mineira. In: V Seminário de Estudos Mineiros. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1982.

CUNHA, Manuela Carneiro da. História dos Índios no Brasil (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

MACIEL, Laura Antunes. A nação por um fio - caminhos, práticas e imagens da “Comissão Rondon”. Educ/FAPESP, São Paulo, 1998.

MARCATO, Sonia. 1979. A repressão contra os Botocudo em Minas Gerais. In: Boletim do Museu do Índio. (Etno-História). Rio de Janeiro, 1979, n. 1.

SEKI, Lucy. Levantamento Populacional e Genalógico dos Botocudo. (Manuscrito não publicado), 1981.

_____. Notas para a história dos botocudo (Borum). In: Boletim do Museu do Índio. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 1992, no. 4.

Websites:

Biblioteca Digital Curt Nimuendaju - <http://biblio.etnolinguistica.org/>

FUNAI - <http://www.funai.gov.br/>

www.pib.socioambiental.org

<http://www.historiadigital.org/resumos/resumo-povos-indigenas-do-brasil/>

www.portal.mj.gov.br/

www.redeindigena.net.

culturakrenak.blogspot.br

A crença nos Encantados entre os indígenas do baixo Rio Tapajós

Florêncio Almeida Vaz Filho¹⁰

Introdução

Apresentarei aqui algumas informações sobre a crença nos espíritos encantados e na prática dos pajés ou curadores entre os povos indígenas que vivem nos municípios de Aveiro, Belterra e Santarém, no baixo rio Tapajós, no Oeste do Pará. Trata-se de aproximadamente 7 mil indígenas vivendo em 55 aldeias dos povos Tapajó, Tupaiú, Tupinambá, Arapium, Borari, Cumaruara, Maytapu, Munduruku, Cara Preta, Apiaká, Jaraqui e Arara Vermelha. Depois de mais de um século, quando se pensava que os indígenas estavam extintos naquela região, estes povos se reorganizaram novamente como indígenas e exigem do Governo brasileiro o respeito aos seus direitos, principalmente a demarcação dos seus territórios, a educação escolar indígena e a saúde diferenciada. Foi neste contexto de luta para mostrar que continuavam com sua cultura e identidade próprias que aqueles indígenas passaram a destacar mais a crença nos encantados e o papel dos seus pajés nas aldeias.

Descendentes dos povos indígenas que já viviam na região à época da chegada dos europeus (Sec. XVI), esses indígenas passaram por um longo processo de invasão dos seus territórios, exploração econômica, imposição política e cultural e mestiçagem com outros povos, que resultou em profundas transformações no seu modo de vida. Por exemplo, já não falam suas línguas originárias, e hoje estão reaprendendo o Nheengatu (Tupi) e o Munduruku. Longe daquela visão estereotipada do “índio selvagem”, os indígenas do baixo rio Tapajós pareciam já totalmente assimilados à lógica do mercado e do Estado. Para os outros, eles nem pareciam mais indígenas.

Mas desde a década de 1990 alguns dos seus povoados ribeirinhos começaram a se identificar como índios, exigindo a demarcação dos seus territórios e educação formal diferenciada, entre outros direitos constitucionais. Isso provocou tensões com empresários e políticos, que invadiram ou tem interesses em explorar as terras dessas comunidades; e também com o Estado, pois parte desses povos vive em áreas de Unidades de Conservação, como a Reserva Extrativista (RESEX) Tapajós-Arapiuns e a Floresta Nacional (FLONA) do Tapajós. Para o Governo, reconhecer juridicamente tais comunidades como povos indígenas e demarcar suas Terras Indígenas significa que estas áreas estarão fora do mercado e mesmo o Estado terá ali uma ação mais restritiva.

Daí, tanta resistência do Governo em atender as reivindicações indígenas. Ao mesmo tempo, os grupos incomodados com os indígenas promovem intensa campanha contra os indígenas na mídia regional, que os trata como “falsos índios”.

10 Indígena do povo Maytapu. Professor do Programa de Antropologia e Arqueologia (PAA/UFOPA)

Os encantados

A grande maioria dos indígenas no baixo Tapajós afirmam que são católicos, mas a sua cosmovisão, ou o conjunto das suas crenças, inclui e da uma importância muito grande aos espíritos chamados de encantados, que vivem nos rios e nas florestas. São invisíveis normalmente, mas se apresentam de várias formas às pessoas. Uma das formas que eles tomam é a de mães. Assim, existem as mães dos animais, que são os espíritos protetores de cada espécie: a Mãe do jacamim, a Mãe do inambu etc. Ao proteger o animal do caçador, a mãe pode se tornar perigosa.

Os lugares também têm suas mães: a Mãe do igarapé do Jurará, a Mãe da ponta de pedras do Itapara etc. Árvores muito grossas, como as samaumeiras, também têm mães. Essas mães estão sempre atentas para proteger os animais, os lugares e as árvores da ação dos humanos. A mata fechada é habitada por seres malignos, que podem até devorar as pessoas. como o Mapinguari, o Jurupari e os Kunauaru. As pessoas tem mais medo destes bichos do que da Curupira, outro espírito que habita as florestas, com quem é possível conviver harmoniosamente. Desde que os caçadores não abusem do animais, matando-os além das suas necessidades.

Podemos dizer resumidamente, que o mundo deste indígenas tem uma realidade material e outra espiritual, mas as duas estão bem juntas e ordenadas em quatro dimensões: [1] no fundo das águas (rios, igarapés e lagos) estão os encantados ou o encante - é um mundo mágico que não podemos ver sempre, a não ser quando alguém de lá se apresenta a nós, ou quando alguém de nós é levado para lá pelos pajés ou em sonho; [2] mais acima estão os espíritos ou bichos da terra, que habitam no interior da floresta fechada, nas árvores grossas, nas baixas, pontas de pedras e caminhos - são como os encantados, mas não habitam cidades encantadas como aqueles; [3] no mesmo mundo físico, mas numa dimensão diferente, estão os humanos e os demais animais selvagens e domesticados, plantas e minerais e; [4] Muito acima destas três dimensões estão o céu e o inferno cristãos, lugar de Deus, dos santos e das pessoas boas e lugar dos demônios e das pessoas ruins.

Os espíritos ligados à defesa do meio ambiente são os do primeiro e segundo mundos, exatamente porque a natureza é a sua casa. E é nessa natureza que vivem também os humanos, morando, trabalhando, buscando alimentos ou festejando. Espíritos e humanos co-vivem nos mesmos lugares. E podem conviver em harmonia. As histórias de caçadores que conversam e fazem trocas com a Curupira (geralmente tabaco e cachaça) são um exemplo de uma convivência pacífica possível entre humanos e a natureza, cuja base será sempre o respeito.

A quarta dimensão deste mundo indígena quase nunca é citada pelos moradores, pois parece não ter muita importância para a sua vida. São as dimensões primeira, segunda e terceira as mais próximas e com as quais a pessoa tem que conviver. Assim, nas matas estão Curupiras, Mapinguaris, Anhangas e outros espíritos malinos (maus), com pacas, onças, cotias, tatus etc., da mesma forma que nos rios e lagos estão os peixes e tartarugas com a Mãe d'Água, Guaribamboia (um

espírito que tem um canto parecido com o do macaco guariba), Cobras Grande, Boto encantado etc. E as pessoas transitam constantemente por estes espaços. A natureza é material e é também encantada todo o tempo.

O sobrenatural convive normalmente com o mundo material, pois os dois formam, na visão dos indígenas, uma só realidade. O mundo material é o da necessidade concreta e do trabalho, e o mundo do encanto ou espiritual é o mundo do sobrenatural, do invisível, do que não se explica pela lógica racional, mas cuja existência em nenhum momento é questionada. As crenças regulam o relacionamento das pessoas com o mundo natural e sobrenatural. A natureza é encantada não como um mundo fisicamente isolado do mundo material, pois humanos e encantados vivem no mesmo espaço, mas em dimensões diferentes. Os humanos mantêm contato com este “mundo invisível” através dos mitos, ritos comandados pelos pajés, histórias e relatos fantásticos.

Mesmo estando as realidades visível e a invisível bastante mescladas, os indígenas sabem que são distintas. Não é a todo momento e nem em todos os lugares que podem ser vistos Curupiras e Mães d’água, por exemplo. O Curupira não aparecerá jamais em áreas urbanas ou capoeiras, e na mata virgem só malinará pessoas que mexerem com ele. A Mãe d’água estará nos locais próximos à sua casa, só se manifestando nas horas perigosas àqueles que desrespeitarem seus domínios (por exemplo, entrar n’água sem pedir licença). A mulher menstruada que for ao rio muito provavelmente será molestada pela Mãe d’água, pois não estará respeitando o resguardo estabelecido.

Há locais e horários mais propícios às manifestações dos encantados. Existem portais de passagem entre os dois mundos, que são os encantos, lugares bem conhecidos por todos, devido a um histórico de aparições, sons e outros sinais. E os pajés confirmam a natureza encantada desses lugares. Os horários propícios às manifestações dos moradores do mundo invisível são seis da manhã, meio dia, seis horas da tarde e meia noite. São as horas críticas, quando não se deve andar sozinho, principalmente nos lugares de encanto. Gritar ou fazer barulho na beira dos igarapés ou lagos nestes horários ou depois das 18 horas irrita seus espíritos e traz sérias conseqüências. Todos concordam que a meia noite é o horário mais perigoso, quando o risco de ser molestado por um encantado, bicho ou visagem é muito maior.

Os espíritos estão sempre andando em todos os lugares, mas há alguns locais onde eles moram, que são normalmente os encantos, que podem ser um caminho ou uma árvore grossa, por exemplo. É possível saber disso através de repetidos ataques dos espíritos às pessoas que passam nestes lugares. As vítimas podem ficar assombradas, doentes e até morrer, quando se diz que sua sombra ou alma foi levada para o encanto.

As proibições e tabus estão presentes em diversas situações da vida dos indígenas. As mulheres grávidas e menstruadas são os principais objetos de tabu. Porém as menstruadas sofrem mais restrições ainda. A mulher menstruada, grá-

vida ou de parto, bem como seus bebês estão sujeitos a proibições. Ela não pode andar sozinha na mata, tomar banho de rio ou igarapé nas horas impróprias. Não pode pisar em animais, pois corre o risco de engravidar destes. Por exemplo, uma mulher que pisar em um sapo pode ter um filho com pés e mãos “de sapo”. A vingança dos espíritos pode atingir tanto a mulher desobediente como qualquer outra pessoa do lugar.

Se os adultos devem respeitar horas e lugares, cuidado especial devem ter as crianças, principalmente as recém-nascidas, consideradas indefesas até os 45 dias de vida. As crianças que não são batizadas no rito católico são alvos fáceis de encantados, que têm pelos menores uma forte predileção. Os pais temem que seus filhos sejam levados embora por estes encantados, por isso não os deixam sozinhos próximos dos locais de manifestações mais comuns desses espíritos.

É compreensível o apego destes indígenas à floresta e à água, pois aí eles nascem, crescem, vivem e morrem. Daí eles retiram seus alimentos e matam a sua sede. A floresta, eles percorrem em seus inúmeros caminhos e veredas, indo para a roça, caça ou coleta. Nas águas se mostram exímios remadores, nadadores e pescadores. Mas frente à grandiosidade das matas e rios e aos seus mistérios assumem atitudes de extrema reverência. Sua fala mansa e sem pressa parece guardar sintonia com a velocidade dos rios, longe dos quais não querem viver. Na verdade, eles mantêm um ritmo de vida que segue a cadência dos sons e movimentos da natureza, sem pressa. Seu imaginário reflete a intensa sintonia com a natureza e projeta um olhar peculiar em direção ao mundo.

Entre os encantados, existem alguns bem mais conhecidos no Baixo Amazonas, que são o Curupira, o Boto e a Cobra Grande. Estes estão sempre presentes nas rodas de conversa. As pessoas até se referem a eles com uma familiaridade surpreendente. Farei breves comentários sobre eles, apenas para exemplificar.

O curupira

Dos espíritos da floresta, o Curupira é seguramente o mais conhecido, principalmente pelos caçadores e quem anda na mata. Ele é o protetor das caças. Quem matar demasiadamente uma determinada espécie animal podem vir a ser sua vítima. Quando o caçador escuta o seu assovio, é sinal de que não matará nada naquele lugar: o Curupira está avisando. É melhor ir embora. Alguns que tentaram desafiá-lo foram esbofeteados e lambados por algo invisível, sem que pudessem se defender. Isso é confirmado por muitas histórias. Dos homens mais velhos aos mais jovens, todos afirmam que já escutaram seu assovio ou o som das suas cacetadas nas sapopemas ou sabem de colegas que escutaram.

O Curupira só gosta da mata virgem e densa, longe das cidades, das áreas devastadas ou capoeiras. Assim, suas aparições nunca ocorrem na beira do rio, nos povoados e nas suas proximidades. Conforme avançam as estradas, o barulho dos carros e da vida urbana, a energia elétrica e as grandes plantações, os Curupiras vão embora. Fugir da devastação da floresta e do crescimento das vilas é uma característica que o Curupira compartilha com o Jurupari ou Mapinguari, porém estes preferem as partes ainda mais interiores e inacessíveis da selva.

A imagem apresentada do Curupira pelos indígenas é bem diferente daquela visão muito difundida nos livros de “lendas”: um menino com cabelos longos e avermelhados e com os pés para traz, montado em um porco do mato. Os moradores da região do baixo Tapajós acreditam que o Curupira se parece com um menino de pele escura, daí a denominação pretinho, que em alguns lugares chega a ser mais usada do que o termo Curupira.

É comum as pessoas falarem “a” Curupira e “a” Mãe do mato, ou se diz que a Curupira é uma velha, e até alguns se referem a ela respeitosamente como minha avó. Se ela é macho ou fêmea, as pessoas não tem uma única resposta. E nem isso é um problema para elas. Simplesmente se fala do e da Curupira.

Os ataques da Curupira são temidos, mas ela tem também um jeito divertido, pois gosta de fazer as pessoas se perderem na floresta, quando andam em várias direções sem encontrar o rumo certo, mesmo que estejam ao lado do caminho. A recomendação é fazer um cesto ou qualquer tecido de palha e tala, e deixar ali. É que a Curupira vai ficar se entretendo em desmanchar o cesto de palha, e as pessoas aproveitam para escapar do seu encantamento momentâneo. Ter sempre tabaco e cachaça por perto também ajuda no comércio com o Curupira. Porém, normalmente, basta não incomodá-lo.

Todos os homens adultos que andam na mata contam histórias da sua convivência com o Curupira, expressando muito respeito e até lealdade. Para ter sucesso na caça, é preciso conversar com a Curupira e fazer uma espécie de putaua [troca] com ela. É uma putaua ao nível sobrenatural, mas no mesmo estilo daquela que os indígenas mantêm entre si, na troca de carne de caça ou pescado.

O boto e as Sereias

Os encantados dos rios e igarapé vivem em cidades parecidas com as que os indígenas conhecem, com a diferença que lá tudo brilha e é muito mais bonito. Esses encantados podem se manifestar às pessoas na forma de animais ou de gente, quando tentam “levar” a pessoa para o fundo. Isso pode acontecer física e instantaneamente ou, de outra forma, o “escolhido” ficará doente e, quando morrer, os encantados levarão a sua sombra (alma). Os cuidados devem evitar que se chegue ao extremo do encantamento, que não é desejado por ninguém. Por isso mulheres menstruadas não podem ir ao rio e os pescadores não devem xingar botos que se aproximam da canoa. Em cada povoado, os moradores mostram lugares para onde foram levadas pessoas que acabaram encantadas. Cada uma tem uma história de desrespeito às regras.

Dos encantados das águas o mais citado é o Boto. Ele tem poder para se transformar em homem e seduzir as mulheres ou, no caso de ser uma fêmea, se transformar em mulher e seduzir os homens. Durante as noites, ele passeia e asso-bia nas aldeias ribeirinhas. Nas festas, tomando até a feição de alguém do lugar, ele se mistura entre os humanos e se diverte. Mas os Botos são temidos pelo seu poder sedutor e ao mesmo tempo maligno.

Longe do que dizem as piadas e lendas sobre o “boto emprenhador”, esse mito não é nada romântico, ao menos no baixo Tapajós. As mulheres da região têm muito medo dos ataques do Boto, porque se forem suas vítimas, a história não acabará bem. Elas ficam malucas (querendo correr e se jogar no rio), doentes, magras e podem até morrer. A solução é chamar um poderoso pajé. Entre os indígenas não procede a versão de que as mulheres se aproveitam da fama do Boto para enganar os parentes e vizinhos, quando se descobrem grávidas de um rapaz, dizendo “foi Boto”. Os mais velhos contam que já aconteceu que mulheres tiveram filho de Boto, mas era uma criatura estranha, medonha, não-humana ou era até um botinho, que teve que ser jogado n’água logo após o nascimento. E, mesmo assim, a mãe dessa criatura sofreu muito para se livrar das perseguições do Boto.

Não são menos comuns os casos de Botas (como os nativos se referem às Botos-fêmea) que seduzem e perseguem os homens, geralmente depois de terem sido provocadas por estes (“Boto, se tu for fêmea, vai lá na minha rede depois!”). A Bota vai atrás do atrevido, e muitos homens tiveram dificuldades para se livrar dela. Mesmo entre os homens, não há romantismo, mas temor, quando se referem à possibilidade de um Bota ir ter com eles na rede, pois eles comentam que elas são insaciáveis no sexo e, sem a intervenção de um pajé, o homem pode morrer ou ser levado para o encanto.

Quando falamos de Boto, não nos referimos ao boto tucuxi (*Sotalia fluviatilis*), de pele escura, que é tido como amigável e aquele que ajuda os pescadores e socorre os naufragos. Falamos do Boto vermelho (*Inia geoffrensis*), que nos últimos anos passou a ser referido de forma folclórica como Boto cor de rosa, que é visto como perigoso e ligados a encantaria. Esses botos são meio animal e meio sobrenatural, podendo tomar a forma de homens e mulheres. Alguns Botos são bem conhecidos dos moradores de uma aldeia, e até tem nomes próprios (Eduardo, João, Jurueno etc.), com os quais eles se manifestam nas sessões dos pajés.

Em 2008, na aldeia em Lago da Praia, rio Arapiuns, os indígenas estavam ensaiando uma “Dança do Boto”, quando o próprio passou a se manifestar de forma ostensiva e até violenta, batendo nos rapazes e incorporando em um deles. O Boto, que afirmava se chamar Jurueno, disse que batia nos homens porque tinha ciúmes de uma das moças do lugar. Os moradores fizeram muita defumação para espantá-lo, e a Dança do Boto foi cancelada para não provocar ainda mais Jurueno.

A cobra grande

A Cobra Grande é um ser fantástico que parece uma cobra de verdade, mas monstruosamente grande. Diz-se que ela é uma sucuri que cresceu demais e teve que abandonar os igarapés e pequenas lagoas, para se refugiar na parte mais profunda dos rios ou nas ilhas. Há vários relatos de Cobra Grande que saiu da terra firme para o rio “rasgando” o chão e derrubando árvores. Como habitante do

fundo, ela está entre os mais poderosos encantados. Por isso aparece e desaparece misteriosamente. À noite ela aparece com dois faróis bem potentes (seus olhos), o que faz com que alguns pensem que é um barco grande que se move numa enorme velocidade. Muitos pescadores tiveram que jogar sua canoa no capinzal e correr pra terra, para escapar da sua boca. Sim, o maior temor das pessoas é serem devoradas.

É sempre durante um temporal que a Cobra Grande aparece e sai da terra para a água, deixando o enorme buraco no caminho. Pode ser que é a própria Cobra Grande que provoca o temporal, também com o objetivo de fazer a canoa naufragar, para devorar as pessoas. Há ilhas ou determinadas partes do rio que são conhecidas como moradas de Cobra Grande, e os moradores procuram evitar tais lugares, principalmente durante a noite.

O mito da Cobra Grande é tão antigo quanto antiga é a presença humana na região. Ao analisar a cerâmica marajoara, a arqueóloga Denise Schaan notou que se destacam os traços geometrizes da jararaca, “ou quem sabe da cobra-grande, um ser ancestral que foi responsável pela própria existência do grupo, como vemos em tantas outras culturas amazônicas” (SCHAAN, 2006, p. 41). A Cobra Grande mãe dos peixes pode ter sido parte de uma antiga mitologia pré-colombiana que provavelmente se estendia por todo o vale do rio Amazonas.

Outro exemplo da capacidade de sobrevivência e de adaptação do mito da Cobra Grande é a crença de que ela estaria ainda hoje embaixo da catedral de Sant’Ana, em Óbidos, e que se ela se mover, toda a cidade vai para o fundo. Outra Cobra Grande estaria embaixo da catedral de Santo Antonio, em Alenquer. E mesmo na capital, Belém do Pará, existe uma Cobra Grande cuja cabeça estaria debaixo do altar-mor da Basílica de Nazaré e o rabo, debaixo da Igreja de Nossa Senhora do Carmo. Se a esta Cobra Grande se mexer... toda a cidade vai para o fundo.

Esta é uma história que ronda o imaginário indígena e ribeirinho em todos os vilarejos e cidades da Amazônia. E não é um detalhe qualquer o fato de que a mítica serpente, que já assustava os indígenas desde a época em que não havia catedrais cristãs na região, está exatamente debaixo destes templos símbolos-maiores do poder ideológico colonial. E ela só está quieta, não está morta. Toda a catequese cristã e o controle da Igreja que parecem pesar sobre as mentes dos indígenas estão por um triz.

Norato, ou Noratinho para os mais íntimos freqüentadores das sessões dos pajés, é o nome mais famoso da Cobra Grande. Ele sai do fundo dos rios para cantar sua doutrina e conversar com os indígenas e não-indígenas nos terreiros de pajelança, nas metrópoles Belém e Manaus ou nas aldeias e povoados do interior.

Não tem como falar de encantados sem falar da importância dos pajés, os homens e mulheres intermediários entre o mundo dos humanos e o dos encantados. É neles que os encantados se incorporam durante as sessões de pajelança para que possam sarar as dores e angústias dos que vivem deste lado daqui. Alguns pajés tem o poder de ir até o encanto, visitar seus amigos. Normalmente, vão em sonho, mas o pajé sacaca viaja pelo fundo com o corpo físico mesmo.

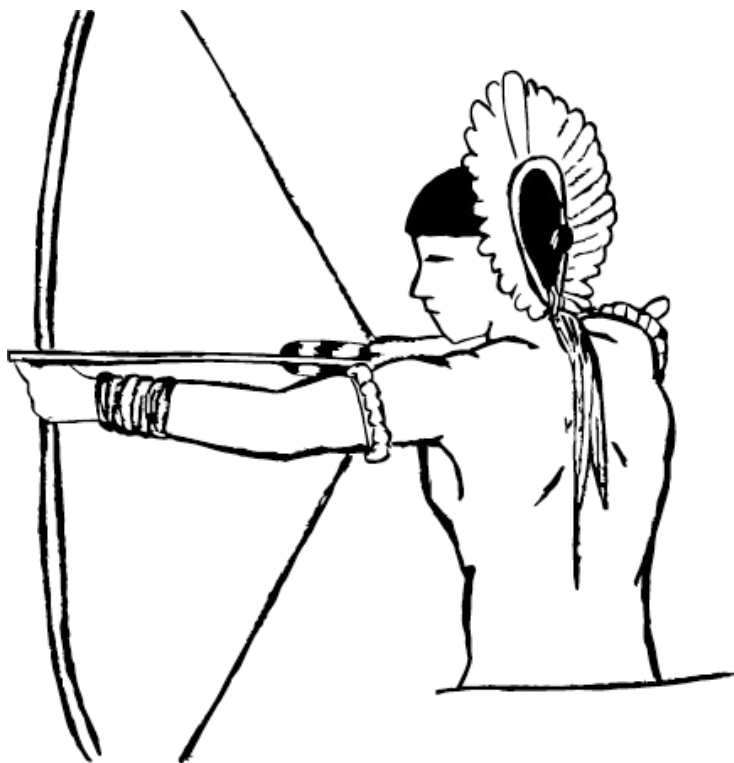
A tradição dos pajés é uma marca da força da tradição indígena. Mesmo com a incorporação de elementos das culturas européias e africanas, a matriz do pensamento dos indígenas continua sendo fortemente aquela herdada dos seus ancestrais indígenas. A conservação destas crenças está diretamente ligada à autoridade e influência dos pajés. Autoridade que não chama a atenção, que quase nem se vê. Sabe-se que os pajés existem, mas vivem discretamente

Entre os indígenas da região, é patente a grande influência da pajelança sobre o modo como as pessoas veem o seu mundo e a si mesmos. Afinal, ela constitui um sistema através do qual os indígenas compreendem e interpretam o mundo. Ela funciona como a ponte necessária para dar sentido e tornar válida a sua interação e intensa comunicação com os animais, encantados e mortos. Por isso os pajés não desapareceram, apesar da perseguição que sofreram por parte dos missionários católicos. Podemos dizer que se hoje ainda temos preservada esta crença nos encantados e se ainda hoje não esquecemos aquilo que somos, indígena, isso se deve à teimosia dos nossos pajés.

Referências Bibliográficas

SCHAAN, Denise Pahl. O imaginário coletivo na cultura marajoara. In: CALLIA, Marcos; OLIVEIRA, Marcos Fleury de (Orgs.). Terra Brasilis : pré-história e arqueologia da psique. São Paulo: Paulus, 2006, p. 35-47.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. Introdução. In: VAZ FILHO, Florêncio Almeida; CARVALHO, Luciana (Org.). Isso tudo é encantado. Santarém: UFOPA, 2013, p. 11-41.



MACHILUWVN PEWMA

Ñi Pewma kechilewetuy
newen mogeley ka nvlañmakeetew
wvlgĩñ tañi pvlv
Ñi kvrvf tvfachi Zugun
ti Kallfv nvnieymaenew ñi vl.

**INI RUME ÑAMVM NOEL
CHILLAFE**

Feyti vlkantun che mu rume
kvmelay, pigeken
Ka fey ti mawizantu ayiwigvn
ti pu aliwen
ñi kallfv folil mu egvn
ka ñi chagvll negvmi ti kvrvf

chalilerpuy vñvm egu
ti Pvnnon Choyke*
Feyti vlkantun alvkonchi wirarvn
feyti pu lalu
kiñe pin ti tapvl rimv mew
feyti weñagkvn feyti wecheche
ñi petu zugu ñi kewvn
welu ñami ñi pvlv
Feyti vlkantun, ti vlkantun fey
kiñe pewma feyti afvl chi mapu
tami ge ka iñche ñi ge, vlcha
allkvfe piwke, ka feychi
vl zugulvn
Ka zoy pilayan, ini rume penolu
ti llafe ini rume ñamvn nolu
Ka vlkantun fey ñi vl tañi
pu Kuyfikeche
pukem antv mu vy lu ka chonglu
feyta chi kisu zwam weñagkvn.

INICIAÇÃO

Meu Sonho se converteu
na energia que vive e abre
as portas da minha alma
Seu ar estas Palavras
o Azul que seu canto sustenta.

**A CHAVE QUE NINGUÉM PER-
DEU**

A poesia não serve para nada
me dizem
E no bosque as árvores
se acariciam
com suas raízes azuis
e agitam seus ramos no ar
saudando com os pássaros
a Cruz do Sul
A poesia é o profundo sussurro
dos assassinados
o rumor de folhas no outono
a tristeza pelo rapaz
que conserva a língua
porém perdeu a alma
A poesia, a poesia, é um gesto
um sonho, a paisagem
teus olhos e meus olhos moça
ouvidos coração, a mesma música
E não digo mais, porque ninguém
encontrará
a chave que ninguém perdeu
E a poesia é o canto de meus
Antepassados
o dia de inverno que arde o apaga
esta melancolia tão pessoal.

TVFACHI MAPU MEW MOGELEY WAGLEN

Tvfachi mapu mew mogeley waglen
Tvfachi Kallfv Wenu mew vlkantukey
ta ko pu rakizwam
Zoy fvtra kamapu ta ñi mvlen ta tromv
tripalu ko mew ka pvlli mew
pewmakeiñmu tayiñ pu Fvchakecheyem
Apon Kvyen fey ta ñi Pvllv –pigekey
Ñi negvmkvlechi piwke fewla Ñvkvfvy.

KALLFV PEWMA MEW

Ñi Kallfv ruka mu choyvn
ka ñi tremvn wigkul mew mvley
wallpaley walle mu, kiñe sause
kamapu aliwen
kiñe pukem chi choz aliwen rvmel
tripantv mu
kiñe antv allwe kochv ulmo reke
ka tuwaymanefi chillko ta pu pinza
rvf chi kam am trokiwiyiñ, kiñe
rupa kvnu mekey!
Pukem wamfiñ ñi tranvn
ti pu koyam ti llvfkeñ mew
wvzam tripalu
Zum zum nar chi antv mu tripakiyiñ
pu mawvn mu ka millakelv nar
chi tromv mu, yeme ketuyiñ ufisha
-kiñeke mu gvmañpekefiñ
ka kura ñi nvtramkaken ta kulliñ
lan mu egvn
weyel kvlerpun mu pu ko egvn-

Pun fey allkvтуkeyiñ vl, epew
ka fill ramtun, inal kvtral mew
neyentu nefiyiñ ti nvmvn kvtral
kofke ñi kuku ka ñi ñuke
ka ñi palu Maria

NESTE SOLO HABITAM AS ESTRELLAS

Neste solo habitam as estrelas
Neste céu canta a agua
da imaginação
Mas além das nuvens que surgem
destas águas y destes solos
sonham conosco os Antepassados
Seu espírito –dizem- é a Lua Cheia
O Silêncio: seu coração que bate.

SONHO AZUL

A casa Azul em que nasci está
situada em uma colina
rodeada de hualles*, um salgueiro
nogueiras, castanheiras
um aroma primaveril no inverno
-um sol com a doçura do mel de ulmos-
chilcos rodeados a sua vez de beija-flores
que não sabíamos se eram reais
ou visões: Tão efêmeros!
No inverno sentimos cair os carvalhos
partidos pelos raios
Nos entardeceres saímos, abaixo de chuva
ou ao redor, a buscar as ovelhas
(às vezes tivemos que chorar
a morte de algumas delas
navegando sobre as águas)

Pela noite ouvimos os cantos
contos e adivinhaças
à beira do fogão
respirando o aroma do pão
modelado pela minha avó
minha mãe e a tia Maria

welu ñi chaw egu tañi laku egu
 -Logko lechi lof mew-
 welu kvme az zuwam pukintu keygu
 Pichikonagen chi zugu nvtram
 kaken welu ayekan chi pu kom zugu no
 Welu fey mu kvme kimlu ti vlkantu
 trokiwvn
 Fillantv pvrarn niel chi mogen
 welu pichike inakan zugu no
 wilvf tripachi kvtral, pu ge mu
 pu kvwv mu

Luku mu metanieenew ñi kuku
 allkvken wvne ti kuyfike
 zugu tati aliwen egu
 ka kura ñi nvtramkaken
 ta kulliñ ka ta che egu
 Fey kamvten, pikeenew, kimafimi
 ñi chum kvnvwken egvn
 ka allkvam ti wirarchi zugu allwe
 ellkawvn mu kvrvf mew
 Ñi ñuke reke wvla, kisu
 ñvkvfklekey che mu rume
 pekan llazkvkelay
 Fey pekefiñ ñi wall trekayuwken
 tuwaykvmekey ñi kuliw

poftun mu ti lvg kalifisa
 Feyti fw fey kvme pun
 ga witralkvley kvme ñimiñ
 zewkvlerpuy

Ñi pu peñi ka ñi pu lamgen -zoy
 kiñe rupan mew- upa kimfuiñ
 feyti ñiminkvzaw
 welu weza tripan
 Welu lonkotukufiñ ñi kimvn
 feyti ñiminkvzaw
 fey zuguley ñi chumgechi
 ñi ta pu Mapuche
 ti afkintu newen, ti zeqvñ mew
 ti rayen ka vñvm egvn

enquanto meu pai e meu avô
 -Lonko / Chefe da comunidade-
 observavam com atenção e respeito
 Falo da memória da minha infância
 e não de uma sociedade idílica
 Ali, me parece que aprendi
 o que era poesia
 As grandezas da vida cotidiana
 porém sobre todo seu detalhe
 o resplendor do fogo, dos olhos
 das mãos

Sentado nos joelhos de minha avó
 ouvi as primeiras histórias das árvores
 e pedras que falam entre si
 com os animais e com a gente
 Nada mais, me dizia, é necessário
 aprender a interpretar seus signos
 e perceber seus sons
 que costumam esconder-se no vento
 Tal como minha mãe agora, ela
 era silenciosa e tinha uma
 paciência a toda prova
 Costumava vê-la caminhar de um
 lugar para outro
 fazendo girar o uso

retorcendo a brancura da lã
 Fios que, no tecer das noites
 iam se convertendo
 em tecidos belíssimos

Com meus irmãos e irmãs
 mais de uma vez tentei aprender
 essa arte, sem êxito
 Porém guardei na minha memória
 o conteúdo dos desenhos
 que falavam da criação
 e ressurgimento do mundo Mapuche
 das forças protetoras, de vulcões
 de flores e aves

Ka tañi laku iñchiw ñoñmen
 tuwkiyu kalechi pun mew
 Pvtrvkeñma ñvkvf narvn
 fvtra nvtram ñi chumgechi
 ñi wefvn taiñ pu Kuyfikeche
 feyti Wvne mapuche Pvlv
 vtrvf narpalu Kallfv mew
 Feyti pu wenu am pvltrv lefulu
 ti afchi wenu kvrvf mew
 wagvlen reke

Kimel eyiñ mu ta wenu rvpv, ñi
 pu lewfv ka ñi pewma
 Kiñe pewv pekefiñ ñi pilun
 yenen rayen
 ka ñi wente ekull mew
 mulugechi pu liwen triltra
 namuntu yawvn
 Ka tukulpakefiñ kawelltu yawvn mu
 ragi mawvn mew
 ka fvtrake mawizantu ragiñ
 kom kvleche pukem
 Allwe trogli ka newen che gekefuy

Nampiwvn ragiñtu ko new
 mawizantu ka tromv egu
 pekefiñ rupan ta kakerumen
 antv tripanv:
 Wvtre alof Kvyen (pukem)
 karv pewv Kvyen (pewvn)
 wvne fvnkun anvmta Kvyen
 (afchi pewv mu ka epe konpachi
 walvg mu)
 fillem fvnkun anvmta Kvyen
 mew (walug)
 ka welu trvfkenvwchi choyvn
 Kvyen (rimv)

Também com meu avô
 compartilmos muitas noites
 às intemperes
 Largos silêncios, largos relatos
 que nos falavam da origem
 da nossa gente
 do Primeiro Espírito Mapuche
 lançado desde o Azul
 Das almas que pendiam o infinito
 como estrelas

Ensinavam-nos caminhos do céu
 seus rios, seus sinais
 Cada primavera veria portanto
 flores em suas orelhas
 e na solapa de sua vestimenta
 caminhando descalço sobre
 o orvalho da manhã
 Também o recuerdo cavalgando
 abaixo de chuva de chuva torrencial
 de um inverno entre bosques enormes
 Era um homem delgado e firme

Vagando entre riachinhos, bosques
 e nuvens, vejo passar as estações:
 Brotos da Lua fria (inverno)
 Lua do verdor (primavera)
 Lua dos primeiros frutos
 (fim da primavera
 e começo do verão)
 Lua dos frutos abundantes (verão)
 e Lua dos brotos acinzentados
 (outono)

Tripan ta ñi chaw ka ñi ñuke
 inchiñ kintuam lawen ka pvke lawen
 Koleu pvtra mu kon pelu
 waka lawen weñagkvn mu kon pelu
 palgin kay fukuñ kon pelu
 ka allfen mu kon pelu
 zenkull kuyagki kon pelu
 -fey pilerpuy ñi ñuke
 Purukeygvn, purukeygvn, tati
 pu lawen ta mawizantu mu
 -ka pirpuy kisu ñi chaw
 femlerpuy witrañ pvramnlu reke
 ti lawen iñche ñi kvwv mew

Femgechi mu kimfiñ ñi vy
 ti fillem lawen ka fillem anvka
 Feyti pichike piru mvley ñi femal egvn
 Chem rume zoykylelay tvfachi mapu mew
 Fey tvfachi afmapun epun trokiñkvley
 kvmekelu ta mvley wezakeñma egu
 ta mvleam
 Che ta rumel mogen Mapu gelay
 Mapuche fey piley Mapu mu
 tripachi che piley -pinerpuenew

Rimv mu ta wilvfi ta witrunko
 Feyti ko ñi pvllv negvm mekey

 wente kachu kuragechi ko mew
 feyti ko ge Mapu mu weftripa mekey

Saio com minha mãe e meu pai
 a buscar remédios y fungos
 A menta para o estômago
 o toronjil para o desânimo
 o matico para o fígado e para
 as feridas
 o coralina para os rins
 -ia dizendo ela
 Bailam, bailam, os remédios
 da montanha -agregava ele
 fazendo que levantasse as
 ervas entre minhas mãos

Aprendo então os nomes
 das flores e das plantas
 Os insetos cumprem sua função
 Nada está demais neste mundo
 O universo é uma dualidade
 o positivo não existe sem o negativo
 A terra não pertence a gente
 Mapuche significa Gente da Terra
 -iam me dizendo

No outono os esteiros
 começavam a brilhar
 O espírito da água movendo-se
 sobre o leito pedregoso
 a água emergindo desde os olhos
 da Terra

Fill tripantv lef pvraken
 ti mawizantu mu pemeam ti azel
 ka Mapu lechi chemkvn
 ñi trawvn mew
 Feyka akuketuy ti pukem mogeltu
 Mapu petulu ñi wiñotuum
 ta weke Pewma ka tukatuam
 Kiñeke mu tati weraw kimel
 vrpakeyiñ mu ta kutran ka lan
 Weñagkvken ta ñi rakizwamvn mu
 ñi ayin Fvchakeche mu
 amualemay rvpvtupeaymay inal
 Lewfv Kvllenü mu
 gvtrvm am tati wampofe la yerpapelu
 ta ñi pewputuam ñi Kuyfikeche egu
 ñi ayiw am ti Kallfv Wenu Mapu mew
 Kiñe pu liwen amurumey ñi pichi
 peñi Karlos
 Fvrfrkvley, kagechi trufken antvgey
 Tripan ñi ñampuam rakizwam mew
 ragiñ mawizantu mu
 (petufemyawen fey mu)
 Witrunko zugun rofyl mekeyiñ mu
 tati rimv antv mu

Fachantv fey pifiñ ta ñi pu
 zeya Rayen egu ta Amerika:
 feyti vlkantun zugu re kvmv neyv
 am genozugu trokiwvn mvten
 -ñi feypieyiñ mu taiñ Jorge
 Teillier-
 Kawelu Wenuñamku reke
 wall ke mapu mu rulpan ñi weñagkvñ
 rakizwam
 Gonza kay Gabi, Kawi, Malen
 ka Beti fey pinerpufiñ egvn:
 Fewla mvlen pelon Kvyen feyti
 lelfvn mew, Italia mu
 Gabriele Milli iñchiw mvleyu
 Fewla mvlen Francia mu
 ñi peñi Arawko iñchiw
 Fewla mvlen Suecia mu
 Juanito Kameron inchiw ka Lasse
 Söderberg

Cada ano corria eu a montanha
 para assistir a maravilhosa
 cerimonia da natureza
 Logo chegava o inverno
 a purificar a Terra, para o início
 dos novos Sonhos e sementeiras
 Às vezes os pássaros guairaos passavam
 anunciando-nos a enfermidade
 ou a morte
 Eu sofria pensando que alguém
 dos Mais Velhos que amava
 teria que encaminhar-se até
 à beira do Rio das Lágrimas
 a chamar o balseiro da morte
 para ir se encontra com os Antepassados
 e alegrar-se no País Azul
 Uma madrugada partiu meu irmão
 Carlitos
 Garoava, era um dia cinzento
 Saí a perder-me nos bosques
 da imaginação
 (nisso ando ainda)
 O som dos esteiros
 abraça-nos no outono

Hoje, lhes digo a minhas irmãs
 Rayén e América
 creio que a poesia é somente
 um respiro em paz
 -como nos recorda nosso
 Jorge Teillier-
 enquanto como Avestruz do Céu
 por todas as terras faço vagar
 meu pensamento triste
 E a Gonza, Gabi, Cui, Malen
 e Beti, vou lhes dizendo:
 Agora estou no Valle da Lua
 na Itália
 junto ao poeta Gabriele Milli
 Agora estou na França
 junto ao meu irmão Arauco
 Agora estou na Suecia
 junto a Juanito Cameron
 e a Lasse Söderberg

Fewla mvlen Alemanha mew
 ñi kvme ayin wenvi Santos Chavez
 ka Doris egu
 Fewla mvlen Holanda mew
 Marga, Gonzalo Millan ka Jimena
 Jan ka Aafke, Kata ka Juan inchiñ

Mawvni, ta fvrfrmawvn, chozvni
 ta kvrvf Amsterdam waria mu
 Wilvfi ti witrunko waria mew
 kuyfike fieru pelon mew
 ka feyti lefazisu kuikui mew
 Kallfv tuliparay pelu trokiwvn
 ka kiñe wigka kuzi feyti
 mvpvtripakelu ka tvgnagkelu
 Kvpa mvpvfuyiñ: Felepe!
 chemnorume nepel layanew -piwvn
 Fey yelwvn ti tromv mew
 kake kim noelchi mapu
 ñi piwke mew.

NIENOLU VY TAÑI NEWEN TA IÑCHE

Pewman ta we Kvyen mew, pi
 ka kvzawkefiñ ta lelfvn
 Petu ñi zugu genon
 ka rayen rume genon femvn
 (welu zoy alv kamapu)
 Tvfawla ñi pu ñawe zeumalkefiñ
 lien ruka
 ka kvrvf negymvñ ma meke enew
 ñi logko
 pvrakawellkvlen wente relmu
 Witrunko ta iñche
 Umawtulen amuley lafken
 iñche mew
 ka nepey ta mawizantu
 Nienolu vy tañi newen
 ta iñche, pi
 tuway mane chi antv: Tami vl.

Agora estou na Alemanha
 junto ao meu querido Santos
 Chávez e a Doris
 Agora estou na Holanda
 junto a Marga, a Gonzalo Millán
 e a Jimena, Jan e Aafke
 Juan e Kata

Chove, garoa, se amarela
 o vento em Amsterdam
 Brilham os canais
 nas antigas lâmpadas
 de ferro
 e nas pontes levadiças
 Creio ver uma tulipa azul
 um moinho cujas aspas giram
 e sobem até o céu
 Temos desejos de voltar:
 Vamos! Que nada turve
 meus sonhos -digo
 E me deixo levar pelas nuvens
 até lugares desconhecidos
 por meu coração.

PORQUE SOU A FORÇA DAQUELE QUE AINDA NÃO TEM NOME

Sonhei na Lua crescente
 -diz
 e trabalhei os campos
 Antes que as palavras
 e que as flores fui
 (e mais longe)
 Para minhas filhas construo
 a casa de prata
 enquanto com o cabelo
 ao vento
 cavalgo sobre o arco-íris
 Sou a água que corre
 Adormecido vai o mar em mim
 e desperta a montanha
 Porque sou a força daquele que
 ainda não tem nome, diz
 coroa do sol: Teu canto.

ÑI PEWMA MEW VLKANTUNMU TI PUEL MAPU WITRUNKO

Choñv kachuwn
gvnetulmekiefel ti mawvn
ka pvrvm wamfiñ ti pvlef
chi mawvn
witrulu lelvn mew
Gvforechi mu ti mawvn!
allkvтуwvn, puru purugen
ti rayen mu
Nepeli fey ayiwkvlen witrañ
pvramuwan
nvwkvlean feyti kvme nvmvn
lafanza rayen mu.

MAWIZANTU ÑI ÑVKVF NAGVN

Ñi chaw iñchiw wvnmakeyu
nvtramkan mew
pvtokonefiyu ti pullvko weñagkvñ
ka pewmagen trvrvm pelu
Mvley che ñi noytual feyti rimv
nome lafken Mapu mew
tuwlu?, pienuw
feyti pu lewfv pichikonwey
witrunkvle chi kimvn
ka wiñvm tuygvñ ti ñvkvfvkvelechi
mawizantu
Iñchiñ rakizwamiyiñ taiñ
fotvm mu, peñi ka feyti
kamollfvñmapu mew
Newentun zuguyu, welu ti pu gvrñ
wirarkvlen katrv rupay taiñ
lelvn mew

Ñi chaw iñchiw, fvchalewiyu
fewla azkintuwi ta ragi kvlleñu mu.

CUNDO NOS MEUS SONHOS CANTAM AS ÁGUAS DO OESTE

Ressecado pasto sou
fazendo sinais à chuva
mas logo sinto
as primeiras gotas
que caem sobre o campo
Que me molhe esta água!
ouço-me dizer, bailando
entre as flores
Ao despertar me levantarei
emocionado
sustentando-me no aroma
de uma lavanda.

O SILÊNCIO DOS BOSQUES

Meu pai e eu costumamos conversar
até a madrugada
bebendo do vinho da pena
e da esperança
Alguém pode evitar o outono
do oeste?, me diz
os rios vão perdendo sua
profundidade
o caudal da sabedoria
e começam a sentir falta do silêncio
de seus bosques
Nos pensamos no filho
o irmão, ainda no exílio
Falamos de lutar, enquanto
as raposas
cruzam gritando nossos campos

Meu pai e eu, envelhecidos
agora nos olhamos entre lágrimas.

FEMGECHI AMULEY ÑI PEWMA ÑI PELON KINTUN

Ti zugun ta Kultrun zugun
kechiley
fey feypiyeenew ñi pu Kuyfikeche
welu gvnewkvley ñi kizu kimneel
chi kimvn mu egvn
Feymew tami azkan kimvn mew
nvtramkay mu tami pu wenviemu
ka fey weupimeamy pu wigkaemu

Wente relmu mew pvralen
ta wifentu yawvlfñ mapu
meli gen kvrvf ta afkazineenew
Kam tromv mu chi kewan
taiñ kayñe iñchiñ chi -pilerpuy
ñi rakizwam
kam kiñe antv mollfvñ
ta kolotualu trokiwvn
taiñ pu Che ñi rvpv.

NVTRAMKALEYIÑ TAIÑ PU WENU MAPUCHE

Tretrogkvlen awvlerpun
pu kulliñ ñi neyen yewkvlerpun
genoafelwvn mew elufeyu
Wiraf, wirafgen, Pewmantulen amun
Wenu Mapu rvpv mew
Wallke pvle chalipaenew
ti pu wagvlen
Oo! Fvchakecheyem
Vlchakezomo ka Wechekeche
mvlelu Wenu Mapu
mi Kallfv mu ayvwvy ñi mollfvñ.

ASSIM TRANSCORRE MEUS SONHOS, MINHAS VISÕES

As Palavras são como o som
do Kultrun*
me dizem meus Antepassados
pois se sujeitam no mistério
da sabedoria
Por isso com tua linguagem florida
conversarás com os amigos
e irás parlamentar com os winka**

Montado sobre um arco-íris viajo
pelo mundo
os quatro Donos do vento
acompanham-me
Tal vez nas nuvens deva combater
contra nossos adversários
- vou pensando
tal vez um dia com sangue pintarei
os caminhos do meu Povo
(Está dizendo).

*Instrumento ritual de percussão

**Usurpador

FALANDO COM A GENTE DA TERRA DE ACIMA

Cavalgo em círculos, levado
pelo alento dos animais
que ofereci em sacrifício
Galopo, galopo, sonhando vou
pelos caminhos do céu
De todos os lados vem
estrelas me cumprimentar
Oh! Anciã, Anciã
Donzela e Jovem da Terra
de Acima
no vosso Azul se revigora
meu sangue.

TAMI PEWMA MU KALLFV CHAW

feyti chi choyvchi ulmo ina
kallfvwigkul
feyti fvtra Wenu Lewfv mew
akuy, Kallfv Chaw, tami ayin
kochv zugu
Wikeñi, vlkantukey ñi piwke
mvpvlen rupakey
genokintukey wellilechi ge
pukem mu
Vlkantun ka wikeñvn iñche kay
kiñe vñvm pvralelu wenu
Ayiwn chi Aliwen mu
Fey feypin ayiwbvlen konvn
Tañi pvllv pewmantumekey
tami Pewv ruka.

ÑI KISU ZWAM PVLLV PEWELAAYU PIENEW

Mogen ta pichiy, pigen. Pvtokoyu
ka yiafiyu ti Mapulkvlechi
fvnkun aliwen
fey wvla puruayu, wiñotuluam
iñchiw
vñvm reke mvna yewmewiyu
Feypin, petu ñi amunon, vnaturan
kiñe zomo ñi piwke
(ñi pu Kuyfikecheyem reke
ñi femvn)
ka wallkepvle miyawvlan tañi az
tapvl ka rayen egu munulneafiñ
Pvrow pe piafin ta filu
tañi zugatew wigkul
ñi Pewma egvn

DESDE TEUS SONHOS PAI AZUL

desde os ulmos que brotam
na cordilheira
do grande Rio do Céu
chegou a mim, Pai Azul, o mel
da tua Ternura
Assobia, canta meu coração
passa voando
nos olhos já vazios do inverno
Canto e assobio também
como uma ave pousado
sobre a Árvore do Contente
E logo anuncio e entro jubiloso
Meu espirito sonhando
na casa da tua Primavera

MINHA ALMA SOLITÁRIA DISSE ADEUS

A vida é breve, me dizem
Bebamos
e comamos os frutos da Terra
bailemos, agora que nós
voltamos leves
como pássaros
Digo, antes de ir, beijarei
o coração de uma mulher
(como fizeram meus Antepassados)
e por todas partes andarei
com meu rosto coberto de folhas
e de flores
Que se entrelacem pedirei
às serpentes
para que os cerros me falem
dos seus Sonhos

Feyti Nag Mapu mu
 pvraley ta pu weraw
 Fey amuan, mvleay chi am
 ñi kvme tukulpaageam Iñche?
 Allkvttun ñi pu lawen
 ñi gvman tami amun mew
 ka ñi kisu lewechi pvllv, tunten
 muno amutuan pialu
 ñam naqynlu lafken mapu mew.

KIZULELU TI WARIA WEZAPEWMAMU KECHILEY

Fitrún mu pefiñ ñi amutun ñochi
 zugun wariarvpv
 gynezwam falkvlekelay
 ti trukvrelvwvn mu
 Welu tripa wezapewma trvri
 ti waria
 ka zoy gelay tvfachi pu liwen
 tami goyman afetew
 tami zugun
 fey ñi elzugu ñi rakizwam

tukulpakey mu
 feyti elzugufe chukaw vñvm
 pipeetew ñi wiñotual
 Chuman am?, piwvn
 re fiskeñ ga eyimi
 pen lan chi mvpvn?
 Mi fenfalvwvn rayen ayikan
 rakizwamelenew ta tygvlechi
 antv mew
 Ayvn, ayvn, pilerpun
 ayvn, Ayvn, mvley tami
 kimneñmaetew tami
 witrunko?

Ininorume, chem rume gelay
 tvfachi Mapu mu
 eluatew ta feyentun
 Kaykay filu ta fvlvmenew
 ta antv mu

Desde a Terra de Abaixo
 Já se desprendem os pássaros
 guairaos
 Adeus, eu vou, haverá por mim
 boas recordações?
 Escuto meus ervas medicinais
 chorando minha partida
 e minha alma solitária dirá
 muito logo, adeus
 afundando no poente.

PARECE UM CONTRASONHO A CIDADE

Na fumaça vejo irem os sussurros
 das ruas longínquas
 confundidas no mistério
 da neblina
 Me parece um contrasonho
 a cidade
 mas, nada há nesta manhã
 que possa me fazer esquecer
 tuas palavras
 pois minha memória, ao recordar-te
 é o mau agouro do pássaro chukao
 que me pediu regressar
 O que fazer? Digo a mim mesmo
 Era nada mais que a sombra
 o vôo perceptível da morte?
 As flores fictícias do teu amor
 me fizeram pensar no tempo
 da quietude
 Ayvn, ayvn, vou gritando
 amor, Amor. Alguém conhece
 tua vertente?

Ninguém, nada há nesta Terra
 que possa me dar uma resposta
 A serpente Kaykay* me aproxima
 ao sol

Rume pichiy ta mogen?, pifiñ
 Petu konpuy ñi pvlv
 ti lvg zeqvñ mew
 welu, ay Genechen, feytachi
 fvre Pewma mew
 ñi piwke zoy vmi kompualu
 pu tromv mew.

É tão breve a vida?, digo-lhe
 Entrando vai meu espírito
 na brancura do vulcão
 porém, ai Genechen**
 neste Sonho amargo
 meu coração escolhe perder-se
 entre as nuvens.

*Kay Kay: Serpente que representa a energia negativa

Treng Treng: Serpente da energia positiva

**Genechen: Espírito Dono/ Sustentador das pessoas

(Pai/Mãe Azul)

TAMI TREMOAM TA KVPAN, PIE- NEW TI FOYE

Tami tremoam ta kvpan, pienew
 ti Foye
 Kvpage ka gvmituge ñi tapvl, ñi
 fvn pipiyeenew
 Wallkapvle kvpay
 mi kvmeke zomo Machi
 ñi kvmeke wentru Machi
 meli trokiñ Mapu mew
 meli trokiñ ko mew
 gillanzuguayu, pipiyeenew ñi
 pu newen
 mi pu fv w kechi kalvl mew, mi
 pu foro mew, mi mollfvñ mew
 Kam rupa elimi am taiñ pu che?
 Pvraman tañi llellipun, pifiñ
 Ay, ñi pu rakizwam wzaygu
 ñi lewfvmu ñi piwke:

PARA TE CURAR VIM, ME FALOU A CANELO*

Para te curar vim, me falou
 a Árvore sagrada
 Vê e recolhe minhas folhas, minhas
 sementes, me está dizendo
 De todas partes vieram
 tuas boas Machi**
 meus bons Machi
 desde as quatro Terras***
 desde as quatro Águas
 mediaremos, me estão dizendo
 seus poderes
 em teus nervos, em teus ossos
 em tuas veias
 Ou desejas acaso abandonar
 a nossa gente?
 Elevarei minhas súplicas, lhe digo
 Aí, meus pensamentos se afastaram
 dos pacíficos rios
 do meu coração:

*canelo: árvore principal em medicina mapuche

**Machi: Sanadora / Sanador

*** Os quatro lados da Terra e do Universo

Feyta nomekintun chi Elygkura
 iñche mu, pimi
 Oo! Genechen, kypatulen tami
 kochv kvrvf
 tami newen tami neyen
 Feyta ta vlkantu fegeay, pimi
 vvlmeketew Kallfvkawell zugun
 Wenu Mapu mu kvtu puway
 ñi Pewma mu tati
 kalvl zugulefi tati pu kayñe
 ñi werken
 Zuguli ta allkvanew ñi kimvn
 anvuka lawen mew ka pu rayen mu
 Femgechi feypimi
 Iñche rupa goymafun ñi pu
 Fvchakecheyem ñi gvlam
 fey mu fewla kutrankvlen
 Ñi rakizwam wvza tripaygvn
 ñi Lewfvlen Piwke mu

Azkintuen, petu pewman fey mu
 petu pvrán tami tapvl mew
 Feyti puliwen KallfvTtraytrayko
 gvforvmapaenew ñi mvllfvwn
 ñi ko mew
 Pvrán, pvráyu, welu tvgvn enew
 challwa ñi ñochi zugun

Feyka trekan ti nvvn tripachi
 mawizantu mu
 Ka rumen mu purun. Kisu mu
 pvltrvley ñi newen
 Kvmeke Pelontun ka kvmeke Pewma
 tuway manieyu
 Gvman may fey mu, gvman
 rofvlnienew ñi Foye ñi pvlv.

Pedra Transparente será este
 por mim, dissestes
 Oh! Genechen, envía-me teu alento
 o ressoar do ar poderoso
 Este vai ser cantor, dissestes
 entregando-me o cavalo Azul
 da Palavra
 Até a Terra de Acima chegará
 nos teus Sonhos
 confundindo o mensageiro
 dos seus adversários
 Me ouvirá quando fale desde
 a seiva das plantas
 e das flores. Assim dissestes
 Mas eu quis esquecer o conselho
 das Anciãs e dos Anciãos
 por isso estou doente agora
 Meus pensamentos se afastaram
 dos pacíficos Ríos
 do teu Coração

Veja-me, estou sonhando
 que subi pelas tuas folhas
 A Cascata Azul da manhã
 veio molhar meus lábios
 com suas águas
 Subi, subi com elas, porém
 me sujeitou o murmúrio
 dos peixes

Caminhei logo sobre o aroma
 dos bosques
 Depois bailei. Nele estava
 pendente meu poder
 As boas Visões e os bons
 Sonhos o rodeavam
 Chorei então, chorei, abraçado
 pelo espírito da minha
 Casca D'Anta.

CHEM KAW NORUME GEWELAYAN TVFACHI MAPU MEW

Chem kaw norume gewelayan
tvfachi Mapu mew, piwvn
Ñi kvrvf mew, re nvtramkaleygu
Kvyen egu
Ñi ko mu kiñe rayen:
Ñi zuguy ñi tukulpan mew.

KO ÑI NEWEN YENEENEW

Zewma fvchan iñche aliwen
rayilelu mu
azkintulen fiñ ti afpun mapu
Tunten kvrvf mew miyawken?
kimlam
Nome lafken mew petu konchi
antv mew
werkvlenew zewma ñi Kallfv Kvyen
amuan ka ñi llowmeafiel
pu Fvchakecheyem
Kallfv, kallfvley tati mapu
chew yiñ amuan
Ko ñi newen ñochikechi yeneenew
Wenu Lewfv kiñe pichi troykeley
mvten tuwaykvlelu kom
afpun Mapu mew

Tvfachi Pewma mew mvlewean:
Remumvn pu remukelu! Ñvkvfvlen
amutuan
lakenochi vlkantun mogen mew.

OS PODERES DA ÁGUA ME LEVAM

Amulen ñi golliñgen
Kallfvlelu mew ragi pu row
gollipeyem Gillatuwe mew.

NADA DE MIM FICARÁ NESTA TERRA

Nada de mim ficará nesta
Terra, digo a mim mesmo
No seu ar, somente minhas
conversas com a Lua
Nas suas águas uma flor:
A leveza da memória.

OS PODERES DA ÁGUA ME LEVAM

Velho estou e desde uma árvore
em flor vejo o horizonte
Quantos ares andei?, não sei
Desde o outro lado do mar o sol
que entra
me envia já suas mensagens
e encontrar-me-ei com meus avós
Azul é o lugar onde vamos
Os poderes da água me levam
passo a passo
Wenulewfv / o Rio do Céu
é apenas um pequeno círculo
no universo

Neste Sonho eu fico:
Remem remadores! Em silêncio
eu vou
no canto invisível da vida.

CAMINHADA NO BOSQUE

Ébrio de Azul vou
entre a folhagem
da Taberna sagrada.

O una flor o un poema o un prisma que dispersa la luz y la transforma en un panorama de realidades diversas y fluorescentes

Sobre las categorías contrarias-conflictivas que cercenan las identidades en el Perú

Jorge Alejandro Vargas Prado

Ministerio de Cultura-Cusco

Yo no sé si esto es un poema o una flor. Pero, o flor o poema, es también un prisma por donde se entiende el mundo más allá del texto científico. Porque ahora más que nunca, el texto científico y académico decae o se vuelve inútil como una costra reseca. Es el tiempo donde lo esquemático, lo categorizable, lo rígido debe dar paso a lo indefinible, lo incategorizable, lo flexible. Así pues, este texto no quiere acomodarse a ninguna categoría, porque las categorías deben desdibujarse a través de actos de amor en contraposición a la violenta separación que las han sostenido históricamente.

Éste pues, es un texto que se leyó en la 19va Feria Internacional del Libro de Lima a raíz de una mesa titulada: Tiene futuro el quechua. Yo fui panelista junto a Wilfredo Ardito y Miryam Yataco. Esta última, es una sociolingüista a cuyas ideas los interesados en las lenguas andinas y amazónicas del Perú deberían acercarse.

Este texto, a su vez, está íntimamente ligado a otro escrito que leí en la presentación de la película “Danzaq pacha” del sacerdote, danzante de tijeras y antropólogo Polinario Tanta Ramírez.

Es importante destacar que estas reflexiones están basadas íntimamente a la realidad peruana y a cómo yo considero que se entiende nuestra realidad de país intercultural y donde se habla 47 lenguas.

Es importante destacar también que se mantienen ciertos rasgos orales del texto que a en unos momentos empieza, no tratándose de faltas escritas de estilo.

A continuación, escúchese el siguiente este texto.

Nuqaqa apun kani, sach'an kani, quyllurmi kani, phuyun kani, runataqmi kani. Llapan runaq llakin, llakiymi, llapan runaq kusikuynin, kusikuymi, llapan runaq wiqin, wiqiymi, llapan runaq sunqun, sunquymi. Qusqu llaqtaqa paqarinaymi. Nawpa pachakunamanta, Qusqu llaqtaypiqa askha simikunata rimarikurqan. Kunantaqqa, pusaq simikunallataña regionniypi rimarikun: kastilla simi, qhichwa, asháninka, matsiguenka, kakinte, yine yami, wachiperi, nanti, nahua ima. Nuqa paqarisqaymanta pacha kastilla simita rimarqani, qhipamantaq huk simikunata rimayta yacharqani: inglésta, portuguésta, rumanota, francesta ima. Awichaypa

runasimi rimasqanta uyarispa, nuqa tapukurqani: Imanaqtinmi manaña nuqa runasimita rimaniñachu?, imanaqtinmi inglés simita rimani, manaraq awichaypa rimasqanta yachashaspa? Chaymanta pacha, tukuy sunquywan runasimita yacharqani, estudiarqani, hamut'arqani ima. Nuqata uyarispan, wakin runakuna tapuwanku: “Imanaqtintaq yuraq uyayuq kashaspa qhichwa simita rimanki?” “Qan Islandia takikunata uyarishaspachu, waynu takikunatapas uyarishanki?” “Sichus qhichwa simita rimayta munanki, chayqa usutawanmi churakunayki, manañan Rebook zapatuyuqñachu purinayki”, nipa niwanku.

Munasqa wayqipanaykuna, munasqa uyariqniykuna, nuqa qankunata niyta munaykichis: chaykunamanta sayk'usqapuniñan kashani. Kaykunamanta aswan allinta intindichinaypaq, huk qillqasqayta ñawinchakusaykichis. Chay texto nisqata qillqarani, Polinario Tanta Ramírezpa peliculanta presentanaypaq:

“Hace siglos que nos hacen un nudo en el corazón apenas vamos entendiendo el mundo. Del mismo modo que se circuncida a los bebés varones que nacen dentro de un contexto judío, a nosotros nos anuncian el corazón, no para prevenir infecciones o con intenciones sépticas, sino para avergonzarnos de lo que somos. Desde bebés y a trompicones enfrentamos el reto que significa nacer en un país donde el modelo de desarrollo que impone el pensamiento ‘moderno’ no ha sido tan exitoso como quisieran sus defensores. Nacimos en un país donde existe una continuidad que ha resistido, adecuándose muy bien a las épocas y contextos, siglos de un maltrato feroz; vivimos en un país que, como dijo Arguedas, uno todavía sigue siendo.

Nelson Manrique, un reconocido académico peruano, mencionó alguna vez que el arma más poderosa que utilizaron desde la colonia aquellos que quisieron implantar ciertos modelos de desarrollo fue hacernos sentir vergüenza de nosotros mismos. Yo creo que esta daga sangrienta (o, mejor dicho, el nudo con que nos atan el corazón desde bebés) se disfraza en las categorías duales, contrarias y conflictivas a través de las cuales nos han enseñado a pensar. Para el pensamiento ‘moderno’ el mundo se divide siempre en dos, siendo una mitad mala y la otra, buena: rico-pobre, ciencia-supersticiones, civilización-barbarie, civilizado-salvaje, razón-emoción, sagrado-profano, centro-periferia, puro-mezclado, ciudad-campo, blanco-indio, en fin, moderno-atrasado. Estas categorías nos obligan constantemente a definirnos. Sin embargo, como hemos visto, el mundo ‘moderno’ tiende a sobrevalorar a un grupo y a despreciar al otro. Entonces, siempre queremos ser ricos, racionales, civilizados y, por supuesto, ‘blancos’ aunque hayamos nacido de otro modo. Si mis palabras no suenan convincentes, sólo basta ver una hora de la televisión peruana. Cualquier telespectador se dará cuenta quiénes, o mejor dicho, de qué tono es la piel de las personas que representan la felicidad, la riqueza, la belleza, la inteligencia, el éxito o la ciencia.

Nadie podrá negar que por las incomprensibles ansias de dinero de un puñado de seres humanos, el mundo va en camino a una franca destrucción. Si

queremos girar el timón hacia el equilibrio, hacia el respeto y amor por cada partícula, hacia el instinto de supervivencia tenemos que desaprender a pensar como nos enseñaron, es decir, debemos ubicar el nudo de nuestro corazón y desatarlo. Para ello, propongo una manera sencilla: dejemos de pensar el mundo partido en dos mitades irreconciliables, ¿cómo? sacando de nuestro vocabulario las categorías contrarias y conflictivas”.

¿Qué tiene que ver todo esto con las lenguas andinas y amazónicas del Perú? Para mí, la principal daga que atraviesa el rostro de nuestras lenguas es esa: la mentalidad construida en base a las categorías contrarias y conflictivas. Si dejáramos de pensar en categorías rígidas y de ubicar a las lenguas andinas y amazónicas en las categorías más inferiores y desagradables, tendríamos solucionados la mayoría de problemas.

Aunque suene impertinente y osado, propongo desdibujar la categoría “indígena”, es decir quitar esta palabra (y otras relacionadas como: “folklore” o “artesanía”) de nuestro imaginario. Nuevamente, para explicarme mejor, recurriré al texto que escribí sobre la película *Danzaq*:

“Para mí, una de las categorías más infelices ha sido ésa (indígena), no sólo por haber surgido en un contexto de hecatombe para justificar los crímenes cometidos, sino porque constituye la barrera más alta y ardiente que nos separa: (en el Perú) nadie quiere ser indígena y si alguien se proclama indígena es en detrimento de lo considerado ‘mestizo’. Categorías como ‘indígena’ o ‘mestizo’ sostienen la idea de que existen cosas ‘puras’ en el universo (y que esas cosas ‘puras’ no pueden ‘mezclarse’). Considero que no puede existir nada ‘puro’ porque todo está en comunión. Considero nuevamente, que lo único que puede ser ‘puro’ son las abstracciones químicas y matemáticas. Utilizar categorías ‘raciales’ lo único que ocasiona son los conflictos que nos han desangrado en este territorio que conocemos como Perú desde hace siglos. Reconozcámonos, así como es cada personaje que aparece en el documental *Danzaq Pacha*: personas valiosas, alegres y sobre todo hermosas, que pueden vivir libremente en la ciudad o en el campo, teniendo el último corte de pelo de moda o sosteniendo un enorme sombrero de danzante sobre la cabeza, manejando con destreza su computadora o unas tijeras (de danzante), siendo sacerdotes, antropólogos y danzantes. No dejemos que el nudo que algunos nos han atado en el corazón, nos gangrene y nos parta la unidad diversa que somos, en pedazos irreconciliables”.

En otra palabra, ni “indígenas”, ni “originarios”, tan sólo personas.

En mi modesta opinión, el futuro del quechua y de las otras lenguas andinas y amazónicas comienza, pues, cuando las dejamos de entender como diferentes, como inferiores, como extrañas: Ni originarias, ni indígenas, simplemente lenguas andinas y amazónicas que se hablan en el Perú.

Esta hipótesis puede ser justificada con el increíble desarrollo de la música andina. Aunque muchos lo ignoremos, el universo de la música andina es brillante,

extenso y dinámico como un cometa sideral. La música andina se ha enriquecido de muchas formas y a todos los niveles. En la siguiente catalogación voy a utilizar términos caprichosos, que seguro enardecerían a cualquier musicólogo, para poder hacerme entender mejor. Hay música andina sacra, música andina para orquestas sinfónicas, rock andino, pop andino, música andina experimental, post folk andino, música andina de sanación, música andina de peregrinaje, etc., etc., etc. Me parece que este fenómeno fue posible gracias a que en la cabeza de la gente la música andina, pasó de ser música indígena a, simplemente, música andina. Sólo así se reconciliaron diferencias y se mantuvo la cultura y, por supuesto, la lengua. La música andina se transformó conservando su esencia y se conservó transformando las épocas pues existe algo común e increíble que une a los chakiris con los que las naciones de pablitos (conocidos a veces como ukukus) peregrinan hacia Tayankani celebrando a las gigantescas montañas y al sol, con los huaynos electrónicos que Verónica Ccompí, Rosita de Espinar o Isaura de los Andes cantan en quechua o aymara, pasando, por supuesto, por Alborada, Uchpa, Qallariy, Abbril, Chintatá, Trenecito de los andes, Lucho Quequezana y otras decenas de cantantes y grupos musicales.

Si no logramos desperdiciar nuestros imaginarios con respecto a todo ello, no podremos pensar en un futuro saludable y fluorescente para nuestras lenguas andinas y amazónicas. Si dejamos de pensar en “indígenas” y tan sólo pensamos en personas, podremos sentirnos siempre parte de lo que nos han enseñado que es el “otro”, es decir, de cada uno de nosotros, y estas lenguas ya no serán “sus” lenguas o “nuestras y no las suyas”, serán las lenguas “de todos y todas las peruanas y peruanos” y el asunto lo compartiremos todos, es decir, cada uno de nosotros. ¿No es cierto acaso que en estos últimos tiempos un peruano limeño se puede reconocer tanto con la lengua asháninka como con la aymara y sentir un cierto “orgullo” peruano? ¿Acaso un matsigenka no puede aprender también el quechua y utilizarlo sin mermar sus identidades?

Así como no se puede arrancar una flor sin molestar a una estrella (palabras recogidas del aire en algún lugar), no se puede pensar en el dolor de otra persona sin pensar en el dolor de uno mismo. La alegría la compartimos todos y la tristeza también. Presiento que mientras más cercanas se encuentran nuestras paqarinas, es decir, los lugares de nacimiento, más posibilidades tenemos de sentirnos uno, sin que ello signifique negar y odiar a un grupo de personas que tienen una paqarina más alejada que la de nuestro propio grupo. Nosotros hemos nacido en un lugar que nos han enseñado a llamar Perú. A diferencia de otros lugares, las personas de aquí tenemos un vínculo casi directo con esta tierra hace muchos, muchos siglos. Las lenguas andinas y amazónicas que se hablan en este lugar que nos han enseñado a llamar Perú, son una de las pruebas tangibles de la conexión milenaria que los seres humanos tenemos con este pedazo de planeta. Cerremos los ojos y sintámonos afortunados y tener la oportunidad de hacer florecer nuestras lenguas y, desde ahí, aportar al florecimiento del mundo entero.

(Esta apreciación, sin embargo, debe ser tomada de la manera más abierta y luminosa posible. Pues considero que nadie está condenado a sentir o actuar de una determinada manera por nacer en un determinado lugar o tiempo. Sencillamente, mi acotación brota porque el discurso histórico nos ha exigido a los peruanos negar lo peruano, entendiendo “lo peruano” como aquellas manifestaciones que acompañan estas tierras desde hace más de 500 años y que resistieron transformándose al modelo “moderno” de desarrollo).

En ese sentido, desde la Sub Dirección de Industrias Culturales del Ministerio de Cultura-Cusco, a través del Área de Industria Editorial, se está trabajando en varias actividades que, creemos, aportarán a que el imaginario de los cusqueños y cusqueñas florezca y así florezcan nuestras culturas y lenguas andinas y amazónicas en todo el Perú:

Siminchiskunay t'ikariynin-El florecer de nuestras lenguas: Fue un espacio de 54 m² cedido por la Cámara Peruana del Libro gratuitamente al Ministerio de Cultura-Cusco en la 19va Feria Internacional del Libro de Lima. Ello con la intención de que las lenguas andinas y amazónicas tengan una importante presencia en el evento cultural-editorial más grande de todo el Perú y uno de los más grandes de América Latina. Este espacio se trabajó con arquitectos de primer nivel, así como con especialistas en matemática y en robótica para ofrecerles a las personas una experiencia alucinante. Los aproximadamente 15 mil visitantes a este espacio tuvieron la oportunidad de ingresar a un oscuro túnel iluminado de rato en rato por varias esferas de luz. Luego de colocarse unos audífonos inalámbricos pudieron encontrar, con el movimiento de sus manos a través del espacio, los sonidos de nuestras lenguas. Algunos bailaban, otros tocaban las paredes, otros sólo movían ligeramente sus brazos y luego se mantenían inmóviles, viajando a través de los sonidos. Cada persona que se animó a ingresar a este túnel, salió impresionada y reflexionando: en el Perú se hablan 47 lenguas distintas al castellano y muchos de nosotros nunca las habíamos escuchado, hasta ese día. Pese a que, probablemente, el 80% de los peruanos castellanohablantes tengamos padres o abuelos hablantes de alguna lengua andina y amazónica y a que estemos hablando de unos 12 millones de hablantes de alguna lengua andina y amazónica, cifra aún no confirmada por la falta de herramientas y de visión en los censos nacionales. Luego de vivir la increíble experiencia de encontrar los sonidos de nuestras lenguas en el aire, las personas podían sentarse muy cómodamente sobre unas graderías para observar entretenidos videos en lenguas andinas y amazónicas: desde la historia del zorro que reta al cóndor a aguantar el frío en las alturas, hasta el gran videoclip de la canción Tusuykusun de la joven Damaris, donde todos los peruanos parecemos festejar nuestras diferencias. Al final del recorrido, las personas se animaban a leer diversos libros escritos en lenguas andinas y amazónicas y posicionarse cómodamente en una sala de lectura de donde pocos querían salir.

I Qosqopi suyukunay qillqa mayt'u raymi-I Feria internacional del libro de Cusco: Será un espacio pionero en la ciudad por varios motivos. Por

un lado, porque será el evento cultural-editorial más grande jamás realizado en Cusco. Nueve días, doscientas actividades culturales, nueve grandes conciertos, más de veinticinco escritores invitados de todo el Perú y de varios países, cincuenta casas editoriales entre otras atracciones. Por otro lado, porque será el primer evento masivo completamente bilingüe quechua-castellano: señalética, material de difusión impreso, spots de radio y televisión, fichas de inscripción, redes sociales, etc. Ello para mostrar que una sociedad bilingüe en el Cusco es completamente posible ya que se calcula que aproximadamente el 70% de los habitantes domina el quechua o es bilingüe silente. En el marco de esta feria, se trabajará con el Viceministerio de Interculturalidad para realizar talleres lúdicos de las lenguas aymara, shipibo, asháninka y mastiguenka. Del mismo modo, se organizarán diversas actividades culturales relacionadas a la oralidad, mecanismo tan importante de transmisión de conocimientos en nuestro contexto. Se homenajeará a tres importantes escritores que realizan su trabajo en quechua (tanto de manera oral como escrita). Los libros en lenguas andinas y amazónicas tendrán un stand exclusivo para mejor acceso de las personas a estas ediciones. Por último, se trabajará junto a diversos colectivos poéticos para realizar murales con frases en la ciudad en las lenguas quechua, asháninka, matsiguenka, wachiperi, nahua, nanti, kakinte y yine tami, contribuyendo al cambio del paisaje lingüístico de la ciudad. Cabe destacar que el espacio “Siminchiskunaq t'ikariynin-El florecer de nuestras lenguas” que se realizó en la Feria Internacional del Libro de Lima, se construirá también en esta feria para ofrecer esta importante experiencia relacionada a la alta tecnología y al diseño arquitectónico de vanguardia.

Runasimipi hatun qillqaqkuna-Grandes escritores en quechua: En coordinación con la casa editorial independiente más importante del Perú se realizará la traducción de cinco de los más grandes escritores latinoamericanos del siglo XX al quechua. Serán los cuentos más destacados de Mario Vargas Llosa, Jorge Luis Borges, Gabriel García Márquez, Juan Rulfo y Julio Cortázar. Estos libros se publicarán en ediciones populares para luego ser distribuidos a toda la región sur del Perú a través de un importante diario de circulación nacional. Ello con la idea de mostrar que cualquier lengua andina o amazónica del Perú es capaz de expresar la belleza y profundidad de la literatura más vanguardista y compleja en español, así como para comenzar a asentar una tradición de traducción desde cualquier lengua hacia el quechua, acercando identidades y cosmovisiones. En esta perspectiva se está organizando un taller de traducción literaria al quechua, para comenzar a formar a traductores con sensibilidad y tacto poético en su tarea de realizar traducciones con la mayor lealtad lingüística posible.

Runasiminchisqa hatun qhatuna wasipi-Nuestro quechua en el mall: En diciembre del año pasado se abrió por primera vez en el Cusco, un centro comercial gigante conocido como “mall”. Nuestra ciudad fue una de las últimas capitales del Perú en tener este gran espacio comercial considerado por gran parte de la población como símbolo de desarrollo y prosperidad económica. Es justamente debido a esta idea que se buscó que el quechua tenga una impor-

tante presencia (tanto a nivel de paisaje lingüístico y sonoro, como de valor de uso) en dicho centro comercial. Para ello, se trabajará a través de tres estrategias distintas. La primera será la implementación gradual de señalética oficial bilingüe (quechua-castellano) del centro comercial. La segunda será la presencia de locuciones oficiales bilingües (quechua-castellano) en todo el recinto. Y la tercera será la realización de “Runasiminchis raymi-La fiesta de nuestro quechua” en el patio de comida y en el espacio de shows; a través de estas actividades lúdicas y competitivas completamente en quechua (donde se armarán palabras con letras gigantes, se harán torneos de k’aminakuy-insultos, se cantará y recitará poesía, así como adivinanzas) se promoverá el uso directo y a viva voz (amplificada por equipos de sonido) de nuestra lengua. Los participantes serán premiados con libros editados desde el Ministerio de Cultura-Cusco.

El trabajo desde el Ministerio de Cultura se apoya en el amor sincero por las diferencias y por la celebración de las identidades múltiples. Y apunta también, en miras al cumplimiento del Bicentenario del Perú, a la emancipación de los tajos más dolorosos que todavía lucimos en nuestros rostros. Consideramos, nuevamente, que una emancipación total de nuestros corazones y pestañas y cabellos y uñas y huesos y conciencias se realizará cuando entendamos que las categorías, en vez de unirnos en comunión celebrando nuestras diferencias, nos dividen y nos hieren. O flor o poema o tejido de nervios, este es un prisma que pretende dispersar aquel rayo de luz, que nos hicieron creer doliente e incoloro, y transformarlo en la gama más brillante y diversa de colores.