



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**A COSMOPOLÍTICA YAWALAPÍTI: UMA ANÁLISE HISTÓRICA DA
ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DO ALTO XINGU**

IGOR SILVA DE SOUSA

Brasília/DF

2024

**A COSMOPOLÍTICA YAWALAPÍTI: UMA ANÁLISE HISTÓRICA DA
ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DO ALTO XINGU**

IGOR SILVA DE SOUSA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília (PPGHIS-UnB) como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História.

Linha de pesquisa: História Social e Suas Múltiplas Formas.

Orientador: Prof. Dr. José Inaldo Chaves

Brasília/DF

2024

**A COSMOPOLÍTICA YAWALAPÍTI: UMA ANÁLISE HISTÓRICA DA
ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DO ALTO XINGU**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Inaldo Chaves

Universidade de Brasília – orientador

Profa. Dra. Ana Catarina Zema

Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Profa. Dra. Eliane Boropenepa Monzilar

Secretaria de Estado da Educação do Mato Grosso

Escola Estadual Indígena Jula Paré

Profa. Dra. Cláudia Cristina do Lago Borges

Universidade Federal da Paraíba

Sousa, Igor Silva de. A Cosmopolítica Yawalapíti: Uma análise histórica da organização política do Alto Xingu / Igor Silva de Sousa. Brasília: UnB / Instituto de Ciências Humanas - Departamento de História, 2024.

Orientador: Prof. Dr. José Inaldo Chaves
Dissertação - Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas - Departamento de História, Programa de Pós Graduação em História, 2023.

1. Cosmopolítica indígena; 2. Povos indígenas; 3. Yawalapíti; 4. Política indígena; 5. Oralidade.

A história. A história fala tudo. Como tratar, como falar bem, como fazer mal pras pessoas. Tem esses tipo de história também. Então, ouvindo a história, conhecendo a história, você não se perde.

Paru Yawalapíti, 12 de junho de 2023

AGRADECIMENTOS

Dedico esse trabalho aos meus ancestrais que me ensinaram a lutar contra as desigualdades e por justiça social, à minha querida avó Lourivalda Rosa da Silva, que me fez ser neste mundo. Minha avó Valda ensinou-me uma educação tão fina e completa quanto a educação ensinada nas aldeias do Alto Xingu. Aprendi com ela o que é acolhimento, o real significado de amizade, que cultivou com tantas pessoas queridas, estendendo a mão sempre que lhes era solicitado. Amizades de vida inteira. Ela é um pilar que sustenta universos.

Agradeço ao meu avô João de Deus, pioneiro de Brasília, verdadeiro candango. Em cada centímetro desta cidade estão suas histórias e seu suor. À minha amada mãe Vilma Rosa, gentil, protetora, acolhedora e amável. Sua paciência e cuidados tornaram possível eu ser quem sou. Existe tanto de você em mim, e por isso sou grato. Khalinde Karen, minha irmã, uma leoa, guerreira e forte. mesmo nos perdendo, somos bússola um do outro. À minha sobrinha Lara. Ao meu pai Jefferson Sousa, grande leitor e entusiasta da história. Obrigado por me emprestar os livros da Hannah Arendt. Às minhas tias queridas, Rosa, Vânia, Wanda, Nilda, Carminha, Lia.

Agradeço à Universidade de Brasília, ao PPGHIS, e especialmente ao meu orientador José Inaldo Chaves, por ter encarado comigo essa tarefa, e me auxiliar da melhor forma. Sua orientação me enriqueceu. Espero que tenha contribuído contigo também.

Dedico e agradeço também as amizades que tornam a caminhada leve, Daniela Lima, Kellya Araújo, Débora Mendes, Carol Novaes, Hay Galdino, Morgana Rosa, Pilar Freitas, Alberto Maia (em memória), Marina Salgado, Rudha (único amigo que fiz no mestrado) e tantos outros, grandes historiadores com quem aprendi muito. À Ana Catarina Zema, grande amiga, professora, confidente. Obrigado por sua generosidade.

Ao meu amigo Seeribhi Lula Sampaio do povo Tukano e toda sua família Yepá Mahsã que me acolheu como filho. À Geraci Aicüna dos Santos Tikuna, uma força da natureza, nossa identificação foi instantânea. Suliete Baré, é maravilhoso acompanhar seu crescimento, obrigado por ser minha amiga. Eliane Boropenepá obrigado por me levar para conhecer sua casa e sua família, foi a primeira aldeia que conheci, abriu portais. Ro'otsitsina Xavante, minha irmã, que as águas do cerrado sempre refresquem seu corpo e saciem sua alma. E a todos meus amigos de diversos povos indígenas que conheci em Brasília, durante seus

processos formativos na Universidade de Brasília (UnB) ou compartilhando tantas lutas, angústias, vitórias e derrotas, durante a militância no movimento indígena. Iremos avançar.

Siã Anaílton Kaxinawa (em memória), meu grande amigo Huni Kuin de quando morei em Feijó/Acre, teve sua vida ceifada tão jovem, ofendido por picada de cobra. Obrigado por me guiar na força no *unixi pae*. Siã sempre me dizia "não precisamos ter medo de Yube", é o espírito da jiboia. Agradeço Ysakar Elisomar Kaxinawa e família, por sua amizade, ensinamentos e acolhimento. Agradeço ao povo Huni Kuin pela sabedoria.

Agradeço à Xalokwa Enawene-Nawe, Oloho Enawene-Nawe, Walitere Enawene Nawe e suas famílias lindas, *Awe Kaxata*. Agradeço aos Terena (aldeias Tereré e Buriti), Potiguara, Puyanawa, Nawa, Nukini, Ashaninka, Madihá, Guarani-Kaiowá, Rikbaktsa, Balatiponé Umutina, Shanenawa, Huni Kuin, Xavante do território Parabubure, Pataxó, Karo, Ikoleng (Rondônia), Yawalapíti, Kamaiura, Aweti, Mehinako, Wauja, Kalapalo, Kuikuro, Matipu, Nafukua, Ikpeng, Trumai, Kawaiwete, Yudjá, Kisedje e Tapayuna. Nações indígenas do Brasil. Com vocês me sinto forte, sinto que há um sentido para lutar, com vocês existe um propósito. Dedico a todos esses povos que me acolheram, alimentaram e me fizeram família. Em cada aldeia em que andei, ganhei pais, mães, irmãs e irmãos, tios e tias, ganhei nomes e presentes. Nunca fui tão bem recebido quanto sou nas aldeias. De alguma forma profunda, nós nos reconhecemos.

Dedico este trabalho, principalmente aos povos do Território Indígena do Xingu - TIX, que tão generosos, pacientes e visionários, me pegaram pelas mãos e me guiaram até aqui. Acreditaram no meu potencial e investiram seu tempo em me contar suas histórias, me ensinam sua cultura e tradição, a cada dia contribuem para que essa pesquisa seja possível. Sou grato à Aritana Yawalapíti, por sua luta e por sua família, agradeço aos caciques Tufukumã Kalapalo, Kotok Kamaiura, Mapulu Kamaiura, Awajatu e Waranaku Aweti, Warifirá Matipu, Tirifé Nafukua, Afukaka Kuikuro, Iapatsiamã Wauja, Maykuti Mehinako, Assalu Mehinako, Tapi e Walaku Yawalapíti (filhos de Aritana), Ana Terra e Watatakalu Yawalapíti (filhas de Pirakumã), Paru Yawalapíti, Walamatiu Yawalapíti, Sarirua Yawalapíti, Yamiko Yanu Yawalapíti, Maria Saiaca Kamaiura, Mahualu Yawalapíti, Yakanalu Yawalapíti, Lappa Kamaiura, Tumin Yawalapiti, Yair Yawalapíti, Raul Yawalapíti, Takumã Yawalapíti, Mapualu Yawalapíti, Maitsa, Alayuru, Chukuta Mehinako "Tukinha" minha grande amiga... Ao povo Kisêdjê, minha admiração e grande carinho. Tantas pessoas especiais, ainda faltam tantos nomes aqui. Deixo o meu obrigado.

RESUMO

Essa dissertação investiga a cosmopolítica do povo indígena Yawalapíti e propõe uma análise histórica da organização política do Alto Xingu. Para realizar esta análise foi utilizada a metodologia da história oral. Foram colhidas entrevistas entre os Yawalapíti e, a partir de suas memórias, individuais e coletivas, buscou-se compreender como a cultura e a tradição deste povo orientam suas ações políticas. A presente pesquisa buscou responder, quem são os Yawalapíti, qual o contexto da Terra Indígena do Xingu, enquanto um Território etnopolítico. Perpassando a História social e organização sociocultural do povo Yawalapíti, por meio de seus rituais sagrados, suas regras sociais, a espiritualidade e costumes ancestrais do povo. Por fim, analisamos a História política do tempo presente, retratada no contexto político atual do povo.

PALAVRA-CHAVE: Yawalapíti; Política indígena; Cosmopolítica; Direitos indígenas; Memória; Oralidade; Território Indígena do Xingu.

ABSTRACT

This dissertation investigates the cosmopolitics of the Yawalapiti indigenous people, a historical analysis of the political organization of the Upper Xingu. To perform this analysis, the oral history methodology was used. Interviews were collected among the Yawalapíti and, based on their individual and collective memories, it is possible to understand how the culture and tradition of this people guide their political actions. The present research seeks to answer who are the Yawalapíti, what is the context of the Xingu Indigenous Land, as an ethnopolitical territory, going through the social history and socio-cultural organization of the Yawalapíti people, through their sacred rituals, their social rules, the spirituality and ancestral customs of the people. Finally, we analyze the political history of the present time, portrayed in the current political context of the people.

KEYWORDS: Yawalapíti; Indigenous policy; Cosmopolitics; Indigenous rights; Memory; Orality; Xingu Indigenous Territory.

LISTA DE IMAGENS

Figura 1 - Mapa 01: Terra Indígena do Xingu - TIX.....	08
Figura 2 - Mapa 02: Karl von den Steinen: um século de antropologia no Xingu.....	10
Figura 3 - Mapa 03:Mapa Etno-histórico do Brasil de Curt Nimuendaju, 1944.....	12
Figura 4 -Mapa 04: INTERMAT. Títulos incidentes no Parque Nacional do Xingu.....	20
Figura 5 - Documento Ministério do Interior/FUNAI, 1984.....	21
Figura 6 - Itsatshi em homenagem a Aritana Yawalapíti, setembro de 2023.	46
Figura 07 -Itsatshi na aldeia Ipatse do povo Kuikuro, 2023.....	49
Figura 08 - Na “festa dos mortos” os pedidos do Xingu.....	50
Figura 09 - Yamurikumã de apresentação de cacica das mulheres Mapulu Neta. 2018.....	52
Figura 10 - Cantores do Itsatshi, homenagem do cacique Aritana, 2021.....	56
Figura 11 - Festa Tapanawanã realizada pelo povo Nafukuá (Nahuquá), 1887.....	60
Figura 12 e 13 - Fotos: Mutirão aldeia nova Yawalapíti, 2023. Igor Sousa.....	62
Figura 14 - Cacica e pajé Mapulu Kamaiura conversando com os espíritos.....	67
Figura 15 - Irmãos Yawalapíti durante treinamento da luta tradicional Huka-Huka.....	73
Figura 16 - Diário do Senado Federal, Armazém memória. 2015.....	77
Figura 17 - Correio Braziliense. Fonte: Correio Braziliense, 16/09/1980.....	80
Figura 18 - Governança Geral do TIX, 2023.....	83
Figura 19 - Governança Geral do TIX, 2023.....	86
Figura 20: Imagem de satélite do Alto Xingu nos anos 1985, 200 e 2020.....	90
Figura 21 - Raoni Metuktire e Tapi Yawalapíti, ATL 2023.	91
Figura 22 - Foto: Mapulu Kamaiura, ATL 2022.....	94
Figura 23 - Foto: Amulau Aritana Yawalapíti, olhando o futuro.....	97
Figura 24 - Caciques do TIX na reunião de fundação do Instituto Aritana.....	101
Figura 25 - Agentes de monitoramento territorial e ambiental do Instituto Aritana, 2023.....	101
Figura 26 - Tapi Yawalapíti, Aritana, Igor, Raoni Metuktire e Kuiaiu Kamaiura.....	102

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	01
2. CAPÍTULO 1: Terra Indígena do Xingu – um Território etnopolítico	08
1.1. A formação de um território político.....	21
3. CAPÍTULO 2: História social e organização sociocultural Yawalapíti	23
2.1. Cacicagem e Hereditariedade.....	29
2.2. Itsatshi: O Ritual Kuarup.....	35
2.3. Yamurikumã.....	52
2.4. Musicalidade: Cantores e flautas sagradas.....	56
2.5. Tapanawanã.....	60
2.6. Ulutshi e Umatshiri.....	62
2.7. Saúde Tradicional: Pajés, Raizeiros e Feiticeiros.....	67
2.8. Luta tradicional Huka-Huka e a formação do lutador.....	73
4. CAPÍTULO 3: Yawalapíti no contexto político atual	77
3.1. Governanças do Território Indígena do Xingu.....	83
3.2. Instituto Aritana.....	91
3.3. Movimento de Mulheres do TIX - MMTIX.....	94
3.4. Amulau Aritana Yawalapíti.....	97
CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
ANEXOS	102
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	104

INTRODUÇÃO

Essa dissertação se dedica a analisar a *cosmopolítica* do povo Yawalapíti, sua história e principalmente, como a cultura e tradição deste povo orienta suas ações políticas, dentro do Território Indígena do Xingu - TIX e fora dele. O povo Yawalapíti é um grupo do tronco linguístico Aruak-Maipure, que vive na margem esquerda do rio Tuatuari, afluente do rio Xingu no estado do Mato Grosso. A etnia vive no Território Indígena do Xingu, a primeira terra indígena demarcada no Brasil, nos anos 1960, completando atualmente 61 anos desde sua homologação.

Para realizar esta pesquisa dediquei muitos anos de vida a ouvir as histórias Yawalapíti, convivendo com o povo, trabalhando com eles, acompanhando seus espaços de governança, suas incidências políticas, suas angústias e reivindicações. Pude observar, nesses anos, a importância da cultura no sentido de orientar as ações do povo, ao definir seus planos de futuro e realizar a gestão coletiva de seu território.

Cabe ressaltar aqui que esta pesquisa foi realizada com total anuência do povo Yawalapíti. Nos anos de 2021 e 2022 realizei duas reuniões de consulta livre, prévia e informada, no centro da aldeia com a presença dos caciques e lideranças, homens e mulheres, onde apresentei a proposta e metodologia da pesquisa. As reuniões foram registradas em ata e assinadas pela comunidade. Essa postura reflete o profundo respeito pelo povo, e também segue as orientações da convenção 169 da OIT e dos artigos 231 e 232 da Constituição Federal do Brasil de 1988.

Com a anuência do povo Yawalapíti, iniciei um longo processo para obter a autorização de pesquisa junto aos CEP/CONEP¹ que são as instâncias governamentais máximas de avaliação, segurança e ética em pesquisas que envolvem seres humanos. Foram 11 longos meses de enfrentamento, inúmeros documentos e burocracias para conseguir a certificação de ética e a autorização desta pesquisa. Após isso, com a anuência do povo Yawalapíti e das instâncias governamentais, obtive meu registro de pesquisa com código: CAAE 64765722.1.0000.5540.

¹ O Sistema CEP/Conep é formado pela Conep (instância máxima de avaliação ética em protocolos de pesquisa envolvendo seres humanos) e pelos CEP (Comitês de Ética em Pesquisa), instâncias regionais dispostas em todo território brasileiro. Fonte: <https://conselho.saude.gov.br/>

Para além da anuência, o povo Yawalapíti incentivou muito a realização dessa pesquisa. Acompanharam de perto o desenvolvimento da pesquisa, solicitaram participar das entrevistas, me incentivaram e me deram coragem para enfrentar as burocracias. Sentindo-se felizes por ver os processos de consulta e anuência serem respeitados. Pois eles, assim como eu, esperamos que esse trabalho seja também um retorno para o povo, como resultado desses anos de convivência e parceria, fruto de tantos anos de trabalho conjunto, histórias, trocas e familiarização.

O território do Xingu é marcado pela presença de 16 etnias, distribuídas nas regiões do Alto, Médio, Baixo e Leste Xingu. Cada uma dessas regiões apresenta características ecológicas e socioambientais próprias, cada povo possui sua língua e sua própria organização social, tendo povos representantes dos principais troncos linguísticos do Brasil presentes em seu território. Isso, contudo, não impede a existência de um rico espaço para fricções étnicas entre comunidades distintas, como se verá.

Compreendendo que para os povos indígenas a natureza não está dissociada das suas culturas, pois o ambiente circundante fornece os elementos que compõem o sagrado, o ecossistema de cada região fornece os recursos necessários para sua cultura material e arte. Os lugares e regiões geográficas são sagrados e fazem parte da cosmologia, histórias e usos; a fauna é, além de recurso alimentício como fonte de proteína, parte das histórias sagradas de criação de cada povo, pois muitos povos se entendem como parentes ou filhos de peixes, cobras, onças ou outros animais.

A região do Alto Xingu conta atualmente com nove povos: Yawalapíti, Mehinako, Waurá, Aweti, Kamaiura, Kalapalo, Kuikuro, Matipu e Nafukuá, pertencentes aos troncos linguísticos Aruak, Tupi e Karib, respectivamente. Esses povos partilham entre si um *ethos* Xinguano e características culturais muito semelhantes, como a aldeia circular, a casa tradicional xingwana, a forma de fazer a roça de subsistência, o beiju e o peixe como alimento tradicional, o pequi² como traço fundamental da alimentação, os grafismos sagrados, o Kuarup (nome do ritual sagrado na língua Kamaiura, Itsatshi na língua Yawalapíti), ritual de homenagem ao ente querido falecido, tradicionalmente realizado para pessoas de grande destaque dentro do complexo cultural do Alto Xingu.

² Pequi (Caryocar brasiliense) é uma árvore nativa do cerrado brasileiro, muito utilizado na culinária da região Centro-Oeste do Brasil, além de ser alimento tradicional dos povos indígenas do Xingu, que produzem diversos pratos, como um mingau feito da sua polpa, um tipo de doce de pequi e extraem seu óleo para usar nas pinturas com fins ritualísticos. Ao longo de centenas de anos selecionando, domesticando e cultivando o Pequi (Aká na língua Yawalapíti), os xinguanos desenvolveram uma espécie sem espinhos, com mais polpa e mais doce.

Apesar de dividirem a mesma base cultural, cada povo mantém sua própria língua como principal fator de distinção identitária. Segundo Viveiro de Castro, a língua é um emblema da distinção étnica dentro do Xingu. Esse fator torna complexa a compressão da região, pois é composta por povos com diferentes origens étnicas e linguísticas, porém assentados sobre as mesmas bases culturais, em um intrincado sistema de trocas, casamentos e rituais (VIVEIROS DE CASTRO, 1977, p. 10).

O povo Yawalapíti é pertencente à família linguística Aruak, porém atualmente são poucos os falantes da língua original, contando com apenas 5 pessoas fluentes e muitos outros indivíduos que compreendem tudo, tem grande vocabulário da língua, porém não falam na língua Yawalapíti. Por questões culturais, herda-se a língua da mãe e a etnia do pai, por isso, em sua maioria, os Yawalapíti do presente são falantes das línguas Kamaiura (Tupi), Kuikuro (Karib) ou da língua Kalapalo (Karib), sendo que, em quase todas as casas, fala-se pelo menos duas línguas. Algumas famílias dominam também as línguas Wauja e Mehinako (Aruak).

Isso faz do povo Yawalapíti um grupo étnico multilinguístico, congregando representantes de quase todas as etnias do Alto Xingu. O povo Yawalapíti tem, portanto, imenso domínio de várias línguas do Alto Xingu, além do português. Alguns membros do povo dominam todas elas. Eduardo Viveiro de Castro já havia percebido essa característica em ocasião do estudo que desenvolveu em 1977, quando frisou a fluência linguística dos Yawalapíti no português e em outras línguas xinguanas e os inúmeros laços que ligam esse grupo a outros (VIVEIROS DE CASTRO, 1977, p. 11).

Esse estudo se dedica a compreender como os Yawalapíti, as mulheres, as lideranças e, principalmente, os caciques tradicionais do povo mantém, significam e ressignificam suas memórias em sua relação interétnica com os outros povos e também com a sociedade não-indígena.

Para a elaboração da presente dissertação entrevistei 12 pessoas, homens e mulheres, na aldeia Yawalapíti, com entrevistas semi-estruturadas, abordando temas sobre a história do povo, organização social, cultura, regras socioculturais e política. Realizei um levantamento bibliográfico sobre as obras que abordam a história do Território Indígena do Xingu, especialmente sobre a região do Alto Xingu e com enfoque no povo Yawalapíti, para perceber o percurso traçado pelos pesquisadores que já se aventuraram a tentar escrever sobre o povo. Contudo, pode-se perceber ainda a necessidade de aprofundar as pesquisas e a literatura específica que adentram as relações políticas, seus avanços e entraves vivenciados no tempo presente.

Para realizar a análise das entrevistas utilizei os princípios da *metodologia indígena* desenvolvida por Linda Tihuwai Smith, mulher e educadora do povo Maori, que propõe *Descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*, conceituando a pesquisa e investigação indígena, indicando caminhos para a justiça social, reparação histórica, autodeterminação e discutindo de forma mais ampla sobre protocolos de investigação e metodologias indígenas – *metodologías e políticas de investigación* (SMITH, 2016, p. 25).

Os conceitos de memória elaborados por Michael Pollak no artigo *Memória, Esquecimento e Silêncio*, auxiliam na interpretação das memórias contidas nas narrativas do povo Yawalapíti, aproximando a memória individual Yawalapíti da memória coletiva do Alto Xingu, e como essas esferas de memória se interpelam, se aproximam e se afastam. Esse movimento de aproximação e afastamento também são trabalhados no conceito de *Fricção Interétnica* aprimorados pelo antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira.

Também utilizei como aporte teórico-metodológico as contribuições da história oral como desenvolvida por Marieta de Moraes Ferreira no artigo *História Oral: una brújula para los desafíos de la Historia*. De acordo com Ferreira, “Nuestra intención es destacar cómo puede la historia oral ser un instrumento de crítica y renovación de la Historia como disciplina en el siglo XXI” (FERREIRA, 2002, p. 1). Essa referência teórica auxilia na compreensão da história do povo Yawalapíti no tempo presente. Histórias contidas em suas narrativas, memórias individuais e coletivas, expressadas por meio das entrevistas colhidas no âmbito desta pesquisa, revelam os problemas que estão enfrentando e os espaços onde essas lideranças indígenas estão atuando atualmente.

O livro *A arte dos pajés* (2000), escrito por Orlando Villas-Bôas, trata de sua experiência com os povos do Alto Xingu e sua espiritualidade, contando de forma fluida e literária sobre as situações vividas por ele durante os muitos anos de convívio com os povos da região, fala sobre a espiritualidade dos pajés, a cosmovisão, os feiticeiros e os caminhos e mistérios que existem nas florestas xinguanas. Em sua segunda obra citada aqui, *A marcha para o oeste* (1994), ele trata especificamente da expedição Roncador-Xingu, onde foram sendo abertos os caminhos para chegar ao Rio das Mortes, território do povo Xavante, trata das dificuldades, os conflitos e aventuras vividas durante a expedição até chegar na região do Rio Xingu, que resultou no estabelecimento de vínculos com seus povos indígenas, na posterior demarcação da Terra Indígena do Xingu e na criação de um aparato estatal de proteção dos povos que nela habitam, evitando que esses povos fossem dizimados pelo

processo colonizador que avançava loteando as florestas que seriam transformadas em fazendas de criação de gado e plantio de soja. Esses escritos serviram a minha pesquisa como fonte documental e de informação, para compreender os caminhos trilhados até a demarcação do território do Xingu, bem como as relações estabelecidas no tempo entre os Villas-Boas e o povo Yawalapíti, para assim poder assimilar sua história em várias óticas.

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, em sua breve passagem pelo Alto Xingu, na região do Polo Leonardo Villas-Boas e principalmente junto ao povo Yawalapíti, desenvolveu sua dissertação de mestrado apresentada ao Museu Nacional da UFRJ. Nesta pesquisa, ele descreve situações que pôde observar a partir da vivência com o povo, aspectos da cultura, da realidade local e da organização social do povo Yawalapíti. Tal trabalho foi de grande importância na minha pesquisa pois servirá como referência bibliográfica, como fonte de pesquisa e informação, bem como citação de trechos específicos que serão focalizados na minha pesquisa.

A tese de Antonio Guerreiro, *Ancestrais e Suas Sombras* (2015), fala sobre os processos de construção das chefias, lideranças tradicionais dentro do povo Kalapalo, Alto Xingu, essa pesquisa que auxiliará na compreensão da formação dos Caciques tradicionais, no caso específico da região xinguana, aborda em sua narrativa as cosmologias, tradições, histórias sagradas sobre a origem do povo do Alto Xingu, trata das relações de trocas dentro do complexo xinguano, bem como outras características culturais. É uma obra muito rica em relatos orais colhidas entre o povo Kalapalo, descreve detalhadamente o processo de formação da liderança tradicional na ótica do povo Kalapalo, que carrega, em traços gerais, as regras e os moldes da formação do cacique tradicional do Alto Xingu, salvo algumas diferenças de regras específicas de cada povo.

O artigo escrito por Carlos Fausto, *Mil anos de história indígena no Alto Xingu* (2005), remonta ao passado dos povos indígenas da região a partir da longa duração, pois utiliza da arqueologia para pesquisar e compreender como era a organização das aldeias, a distribuição da população, a cultura material dos povos, seus sistemas de plantio e manejo da roça tradicional, que acabou moldando a flora local e, principalmente, usando de argumentos científicos e de vestígios arqueológicos como ferramenta para contar a história dos povos do Alto Xingu. Para meu projeto esse artigo será fundamental, na medida em que fornecerá elementos e fontes históricas que permitirão embasar minha pesquisa.

O trabalho de monografia intitulado *Etnomusicologias Alto-Xinguanas: Os Yawalapíti* (2009); posteriormente, a dissertação *Tapanawanã: música e sociabilidade entre os Yawalapíti do Alto Xingu* (2012), bem como o artigo *Mutirão de plantio de roça para o dono do ritual feminino Iamurikumã* (2019), produzidos pelo antropólogo João Carlos Albuquerque Souza de Almeida, no departamento de Antropologia da Universidade de Brasília – UnB, sobre a musicologia do povo Yawalapíti por meio do ritual Tapanawanã, ritual próprio dos povos do Alto Xingu. Esses textos fazem parte de um levantamento bibliográfico específico que realizei sobre a temática que envolve o povo Yawalapíti em questão, trazendo informações mais recentes sobre o povo, aspectos da cultura imaterial, da cosmologia e da distribuição da população. Contudo, trata-se, em sua maioria, de estudos focados na etnolinguística e na etnologia do povo, deixando lacunas históricas especialmente quanto às relações de poder. Esses trabalhos foram produzidos a partir de algumas experiências pontuais de campo que resultaram em sua pesquisa.

A presente pesquisa se faz necessária por analisar a cosmologia do povo Yawalapíti, dando enfoque à política indígena desenvolvida por eles no Território Indígena do Xingu, na relação e nos laços estabelecidos por eles com os demais povos do complexo xinguno, bem como perceber como essas relações reverberam na política institucional nacional e internacional. A relevância desta pesquisa incide em explorar os conceitos de organização tradicional indígena e organização formal dos povos indígenas para compreender como a cosmologia desses povos orienta suas ações políticas. Visando entender os processos históricos de formação e construção das lideranças indígenas tradicionais e como se desenvolvem as suas relações com o Estado brasileiro no tempo presente, e perceber que para alcançar a autonomia é preciso fortalecer as identidades, as narrativas históricas, as organizações sociais tradicionais próprias de cada etnia, bem como compreender como a política tradicionalmente acontece no seio cosmológico dos povos originários, constituindo um dos tecidos das camadas da organização interna de cada comunidade.

Atualmente a política indígena está em grande destaque nacional e internacional, principalmente nas questões ligadas à conservação e proteção do meio-ambiente, elevando o nível do debate político quando falamos sobre as mudanças climáticas e os caminhos para freá-la. A agenda ambiental aliada à grande necessidade de representatividade indígena dentro dos espaços políticos tem levado a uma ascensão das candidaturas indígenas aos espaços de tomada de decisões, como o congresso nacional, que em sua história contou apenas com dois

representantes indígenas nas pessoas de Mário Juruna Xavante e atualmente da deputada federal Joênia Wapixana.

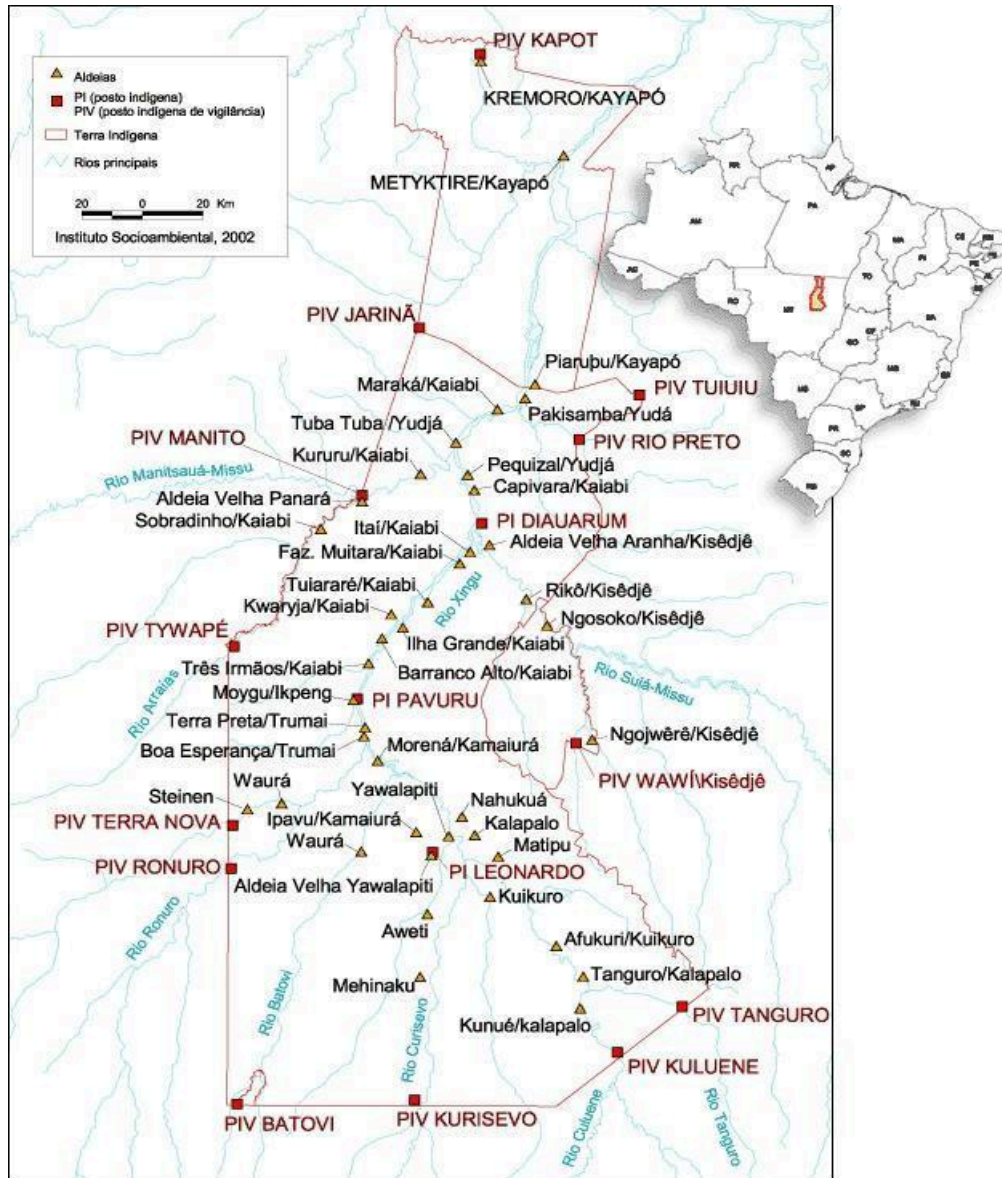
Buscaremos perceber, então, que “antes do Brasil da Coroa já existia o Brasil do Cocar”, frase da célebre Deputada Federal Célia Xakriabá. As políticas indígenas já se desenvolviam nos territórios ancestrais desses povos como parte fundamental de suas organizações sociais e que hoje trazer a política indígena para o centro do debate é fundamental para combater as agendas anti-indígena e anti-ambiental que ganharam força no congresso nacional nos últimos anos, com o recrudescimento das políticas que vão na contramão da democracia. Nesse sentido, pode-se perceber que os povos indígenas conscientes da situação nacional e dos ataques que vêm sofrendo, estão buscando somar as políticas indígenas às políticas eleitorais.

Compreender como as organizações tradicionais dos povos indígenas contribuem na construção de propostas para o movimento indígena e para a construção da democracia se faz extremamente necessário para perceber como as políticas e as lideranças gestadas dentro de suas culturas e de seus territórios se constituem como agentes de profundas mudanças e conquistas na área dos direitos dos brancos, o direito dos não-indígenas. Reconhecendo a importância que o movimento indígena tem na formulação de propostas para o avanço da democracia no Brasil, e reafirmar a postura de resistência desses povos que historicamente foram desafiados a manter e ressignificar suas características étnicas e suas identidades, em meio a um violento processo de construção da nação brasileira. A histórica luta desse coletivo para construção e manutenção dos seus direitos humanos é, sem dúvida, um dos fatos sociais mais marcantes de nossa sociedade.

CAPÍTULO 1

TERRA INDÍGENA DO XINGU – UM TERRITÓRIO ETNOLÓGICO

Figura 01: Terra Indígena do Xingu - TIX



Fonte: Instituto Socioambiental, 2002.

A Terra Indígena do Xingu – TIX, originalmente chamada de Parque Nacional do Xingu, foi o primeiro território indígena a ser demarcado no Brasil, entre as décadas de 1950 e 1960, abrindo caminho e estabelecendo o modelo de demarcação de territórios indígenas que até hoje é adotado pelo Estado brasileiro. Trata-se, contudo, de um território ancestral de vários povos originários que têm toda sua cosmologia, histórias e culturas atreladas ao rio Xingu, seus afluentes e à geografia local.

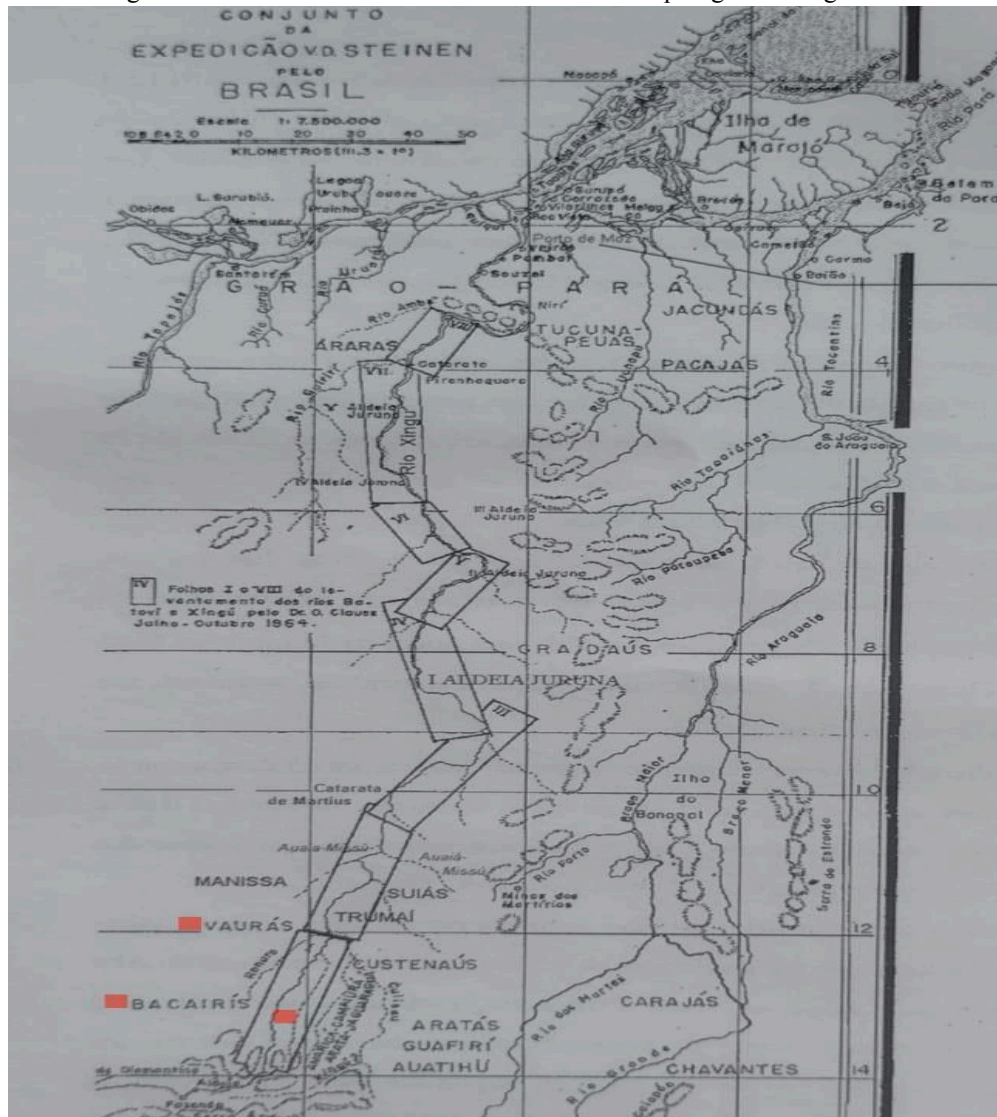
O TIX abriga hoje 16 povos. Alguns destes, a exemplo dos Kawaiwete e dos Ikpeng, foram retirados de seus territórios ancestrais e realocados no Xingu depois de sobreviverem à invasão de suas terras, que deram lugar às fazendas de gado e ao plantio extensivo de soja. O próprio entorno da Terra Indígena do Xingu foi, ao longo dos anos, fortemente impactado pelo desflorestamento na região, o que impactou o meio ambiente e, principalmente, as nascentes dos rios formadores do Xingu, que ficaram fora da área demarcada, comprometendo a integridade e o fluxo das águas e, por consequência, a qualidade de vida dos povos xinguanos que dela dependem.

Para esse primeiro capítulo, nos debruçamos sobre a história da demarcação da Terra Indígena do Xingu e, para ter a compreensão de como ocorreu esse processo, analisaremos a historiografia produzida sobre o território e, principalmente, um conjunto de documentos que são fundamentais pois contém várias pesquisas realizadas anteriormente, resgatando mapas, cartas, publicações e relatos oficiais publicados na época da demarcação do TIX. Esses documentos estão, em sua maioria, contidos no Laudo de Perícia Antropológica, escrito no ano 1997 pela professora Dra. Vanessa Rosemary Lea (UNICAMP). A função de uma perícia destinada a produzir um laudo histórico-antropológico é fornecer dados para processos judiciais que envolvem contestações de demarcações de terras indígenas.

Quando um processo é aberto na Justiça Federal, relativo a uma reivindicação da terra indígena por parte de membros da sociedade envolvente, o juiz, não sendo um especialista em povos indígenas, recorre a um antropólogo para fornecer dados para ajudá-lo no entendimento da questão (LEA, 1997, p. 5).

Esse laudo em questão trata de um processo de contestação da demarcação da parte norte do TIX, hoje conhecida como Terra Indígena Capoto/Jarina, território do povo Kayapó Mebengokre, anexo à Terra Indígena do Xingu, sendo impossível compreender a história desses territórios isoladamente, pois compartilham a mesma região geográfica da bacia do rio Xingu, o mesmo processo de contato com o não-indígena que ocorreu na mesma margem de tempo, além dos vínculos políticos e alianças que unem os chefes desses territórios, a exemplo dos caciques Raoni Metuktire e Aritana Yawalapíti que, durante décadas, além de amigos íntimos foram aliados políticos na defesa do Xingu e de suas culturas.

Figura 02: Karl von den Steinen: um século de antropologia no Xingu



Fonte: COELHO, V. Penteado (Org.) 1993. Karl von den Steinen: um século de antropologia no Xingu. São Paulo: EDUSP/FAPESP.

O mapa produzido por Karl von den Steinen, apresentado acima, indica a localização das etnias ao longo do curso do rio Xingu, sendo possível identificar regiões habitadas de formas imemoriais pelo povo Yawalapíti ao sul do mapa, na região do Alto Xingu, e também do povo Kayapó Mebengokre, ao norte e localizados no baixo rio Xingu. Para contar a história de demarcação do TIX, resgataremos as memórias relativas aos primeiros contatos entre os povos locais e os não-indígenas que adentraram a região dos formadores do rio Xingu, conhecida como Alto Xingu. A historiografia oficial e as memórias dos povos do Alto Xingu, principalmente do povo Yawalapíti, nos fornecem informações que possibilitam conhecer esse histórico de contato.

Os registros oficiais apontam o etnólogo alemão Karl von den Steinen como o primeiro não indígena, caraíba, que subiu o rio Xingu e adentrou a região de seus afluentes no ano 1884, produzindo registros dos povos, línguas, culturas e tradições existentes. Ele produziu mapas apontando a localização das aldeias e realizou um balanço populacional baseado em sua experiência, publicando um relato de sua expedição no ano 1886 intitulado *Entre os povos nativos do Brasil central*. Em uma segunda expedição, realizada em 1887-1888, publicou uma segunda obra. Em ocasião de sua primeira expedição, Karl von den Steinen conheceu e conviveu com o povo Yawalapíti, descrevendo sua aldeia, população e aspectos da cultura material do povo. Por outro lado, os relatos da tradição oral dos Yawalapíti contam que suas aldeias estavam localizadas na região do Baixo Xingu, atualmente habitada pelo povo Kawaiwete.

Apesar dos registros publicados por Steinen, as narrativas dos povos do Alto Xingu, inclusive as memórias do povo Yawalapíti, remetem a um tempo ainda mais antigo, possivelmente o tempo em que os bandeirantes assolavam o interior do que viria a ser o Brasil, dizimando nações indígenas inteiras. É viva a memória de um tempo remoto quando chegaram muitos caraíbas que subiam o rio em canoas, invadiram aldeias e assassinaram toda a população usando facões compridos (possivelmente espadas), dizimando povos por completo. Em um desses relatos do povo Yawalapíti, um jovem de outra etnia, capturado por esses “Karaíbas”, havia conseguido escapar da escravidão em uma espécie de acampamento no qual era forçado a trabalhar e fugiu para o mato.

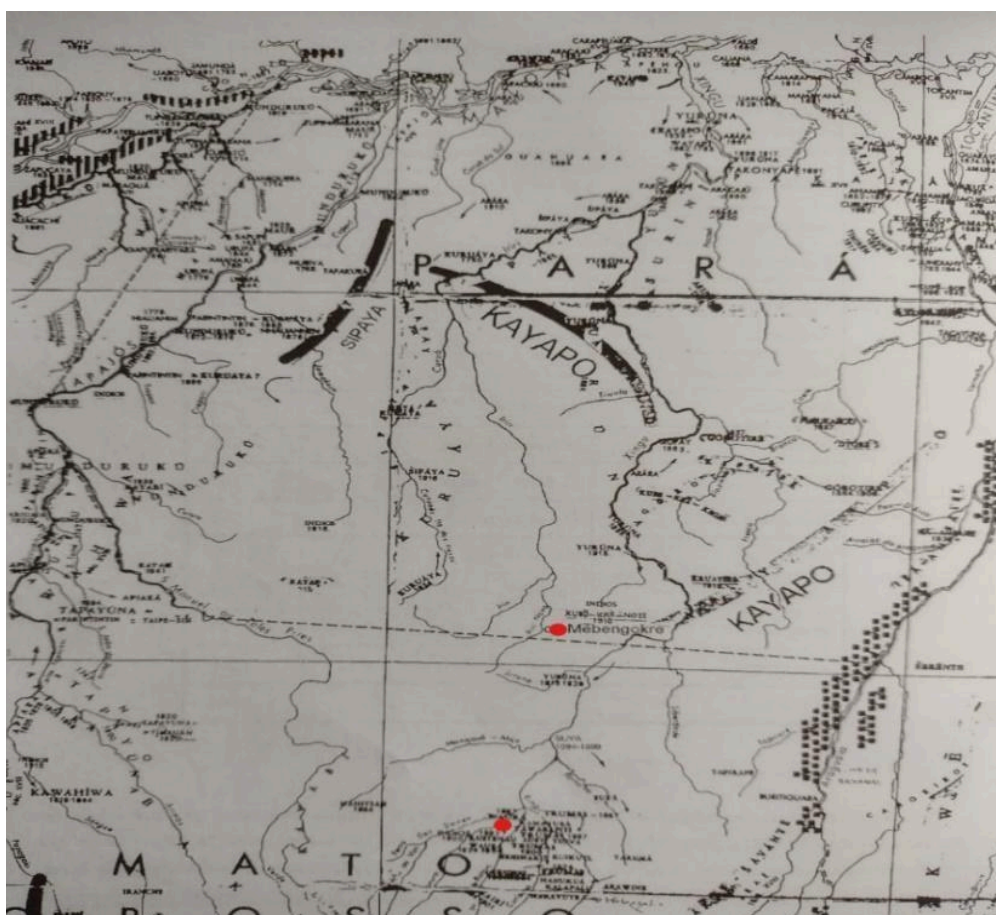
Conseguindo regressar para sua aldeia, avisou o seu povo para que fugissem, fossem embora, pois viriam caraíbas para escravizar e matar a todos. O povo não o escutou e seguiu com suas atividades diárias até que, no amanhecer do dia seguinte, chegaram os invasores procurando por ele. O rapaz, contudo, já havia se escondido na copa de uma árvore alta onde era possível ver a aldeia e, nesse momento, os caraíbas colocaram homens, mulheres, gestantes e crianças em uma fila e deceparam todos. Após essa cena de extrema violência, o jovem que presenciou o extermínio do seu povo percorreu as aldeias das demais etnias relatando o que havia acontecido.

Esse relato fala de um tempo imemorial, do qual não se sabe precisamente a data, ocorreu há séculos, mas assim como nessa narrativa tão comum na história da invasão dos territórios indígenas, essa cena se repete atualmente, pois hoje assistimos à destruição do povo Yanomami pelo garimpo ilegal e do povo Kaiowá pelo agronegócio, cenas, memórias de um genocídio apoiado pela omissão estatal e financiado por corporações internacionais que

especulam as riquezas naturais. Tais violências permanecem vivas nas memórias desses povos, mesmo que séculos os separem desse passado de angústia, os relatos orais e as narrativas que se constroem sobre elas, mantendo vivas as chamadas dessas memórias.

Nessa perspectiva, Steinen teria sido o primeiro caraíba que não veio fazer guerra com os povos xinguanos, e seus registros etnográficos contribuíram para a compreensão do caráter imemorial da habitação dos povos indígenas na bacia do rio Xingu, fato posteriormente reafirmado por outros etnólogos como Claude Lévi-Strauss, que publicou um estudo sobre o Alto Xingu no ano 1948, além das pesquisas arqueológicas realizadas pelo arqueólogo Michael Heckenberger, pesquisas que nos servirão como fontes científicas das hipóteses defendidas aqui, pois as análises feitas por ele remontam a uma longa duração da história xinguanas, traçando uma ocupação tradicional de milhares de anos e indicando aspectos estruturais das nações indígenas da região.

Figura 03: Mapa Etno-histórico do Brasil de Curt Nimuendaju, 1944



Fonte: Mapa Etno-histórico do Brasil de Curt Nimuendaju, 1944 (1981), Fundação IBGE e Fundação pró-memória. Rio de Janeiro: IBGE.

O mapa apresentado acima foi produzido pelo etnólogo Curt Nimuendaju no ano 1944, e será uma das fontes utilizadas para orientar a seguinte pesquisa e ilustrar pontos estratégicos que serão trabalhados de forma transversal neste capítulo. É possível perceber a localização do povo Kayapó e dos povos do Alto Xingu, contudo a grande quantidade de nomes das etnias da região do Alto Xingu dificulta a leitura do mapa, mas a localização está apontada em vermelho. Esse mapa produzido na década de 1940, anos antes da demarcação do território do Xingu, é mais um documento que atesta o passado ancestral dos indígenas na região.

Em 1890, Marechal Cândido Rondon iniciaria uma missão do exército para instalar linhas telegráficas que ligassem o Mato Grosso a Goiás, estabelecendo assim comunicação com a região. A abertura desse “linhão” culminaria na abertura de estradas, instalação de bases militares e também no contato forçado com várias nações indígenas na área onde foram estabelecidas as linhas telegráficas. Contudo, Rondon foi um defensor do contato pacífico e não violento com os povos indígenas, indo na contramão da postura adotada pelo Estado até então. Vários povos como os Bakairi, os Haliti-Parecis, os Balatiponé-Umutina, os Nambiquara entre outros, que até então mantinham-se afastados da sociedade nacional, foram contatados nas missões pelo interior do estado do Mato Grosso, e mesmo com a política de “contato pacífico” administrada por Rondon, vários povos padeceram pelas doenças levadas pelos sertanistas, o que ocasionou muitas mortes e uma grande perda populacional. Em 1910, Rondon foi nomeado chefe do Serviço de Proteção ao Índio – SPI e, como fruto de seu trabalho como sertanista, mapeou e produziu trabalhos etnográficos sobre diferentes povos indígenas com quem esteve em contato. Ele foi um dos primeiros defensores da demarcação do território então nomeado de Parque Indígena do Xingu - PIX, atualmente chamado de Terra Indígena do Xingu - TIX.

Em 1941, o governo federal, durante a ditadura do Estado Novo, avançou com o processo de interiorização do país, inaugurando a chamada “Marcha para o Oeste”, que tinha como objetivo a integração do Brasil Central às demais regiões do país. A Marcha para o Oeste esteve inserida em um longo processo de interiorização colonial/nacional que remonta ao período colonial. No Brasil central, as primeiras iniciativas tiveram início com a exploração mineradora e com o avanço dos currais de gado.

Essa política pública, instaurada nos anos 1940, visava desenvolver economicamente as regiões do Centro-Oeste e Norte, pois, segundo o governo federal e para o imaginário popular citadino e litorâneo da época, essas regiões eram tomadas por grandes vazios demográficos ou por uma população arcaica e rude, distante dos ritmos da modernidade e os

objetivos da nacionalidade impressos pelo programa varguista desde 1930. Este isolamento e a ideia de que os recursos naturais desse imenso interior eram mal aproveitados preocupavam o governo, que buscava consolidar a identidade nacional por meio de iniciativas integracionistas e de modernização capitalista da região por meio da expansão das fronteiras agrícolas. A Marcha para o Oeste, como ficou conhecida, foi mais uma política estatal de interiorização cujo objetivo era a colonização e abertura de frentes de povoamento na região, bem como pistas de pouso, estradas e vilas.

A ocupação permanente de não-indígenas nas terras da bacia do rio Xingu e a colonização da região era iminente, e a região dos afluentes do rio Xingu já estava totalmente fracionada e loteada, terras que seriam entregues a colonos sulistas para que explorassem a região, como será mostrado adiante no mapa e nos documentos estatais produzidos pela INTERMAT³ pelos quais é possível ver o planejamento de loteamentos na região do TIX, com a incidência de inúmeras sobreposições de loteamentos em áreas tradicionalmente indígenas. Esses documentos servirão de fontes documentais que auxiliarão a compreender as nuances do processo de demarcação da terra indígena e, principalmente, as barreiras encontradas no processo de demarcação do então intitulado Parque Nacional do Xingu. Segundo o procurador Mendes, quando da criação da área indígena do Xingu, em 14 de abril de 1961, todo aquele vasto território estava completamente loteado. Entregue aos especuladores, toda a área do Xingu veio a ser alienada a particulares (MENDES, 1988). Segundo depoimento de Paru Yawalapíti concedida na aldeia Yawalapíti/Tuatuari em 12 de junho de 2023, no âmbito das entrevistas colhidas para a realização dessa pesquisa:

[...] demarcação foi, veio depois né. Depois que teve o contato com os irmãos. Então, meu avô, é, meus tios também sempre falavam, a gente não sabia o que era. Demarcação, divisão de terras, aqui, a placa. Diz que aqui, o Xingu, diz que tinha muitas placas aqui. Diz que já era dividido aqui [...]. (Paru Yawalapíti, 12/06/23).

A expedição Roncador Xingu – ERX/Fundação Brasil Central, iniciada em 1943, seguia preceitos da política de contato estabelecida por Rondon e tinha apoio de forças militares. Na verdade, ela configurava mais uma estratégia de ocupação militar e de exploração econômica via a ideia de “integração” do “Oeste” à sociedade nacional. Essas investidas do governo brasileiro influenciaram e legitimaram a criação da ERX, uma vez que ela tinha um caráter de reconhecimento estratégico, geográfico e do potencial econômico da área (ALMEIDA, 2012). Nesse mesmo período, a política vigente no Serviço de Proteção do

³ Instituto de terras do Mato Grosso – INTERMAT.

Índio (SPI) era a integração dos povos indígenas à sociedade nacional. Os pressupostos que norteavam a Expedição também eram, em certa medida, os mesmos admitidos pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), como ocupar os chamados vazios demográficos por meio da política de colonização e descobrir um paraíso de riquezas a serem exploradas (ALMEIDA *apud* ANDRADE, 2012).

Nesse contexto, os irmãos Villas-Boas ingressaram na Expedição Roncador-Xingu. Não sendo admitidos por conta de sua boa formação, retornaram para uma segunda tentativa de alistamento afirmando serem analfabetos; só assim foram incorporados à força de trabalho da expedição. Com o andamento do trabalho dos expedicionários, logo se tornaram líderes da ERX e passaram a intermediar a relação os povos do Brasil Central, conduzindo o contato com várias etnias que habitam tradicionalmente o atual estado do Mato Grosso, a exemplo dos povos Xavante (A'uwe Uptabi), dos Karajás e os povos da bacia do rio Xingu. Na década de 1940, também foi estabelecido o contato com o povo Xavante, fato que foi amplamente divulgado nas campanhas do Estado Novo, enfatizando o trabalho do SPI de “pacificação” do povo, enaltecendo a política de interiorização executava pela expedição Roncador-Xingu. No entanto, nos resta questionar quem eram de fato os pacificados e os pacificadores? Na esteira do que pensavam os próprios Xavante, como conta Seth Garfield, diante do conhecido histórico de invasões e esbulhos territoriais, é importante destacar a pacificação do não-indígena empreendida pelos Xavante por meio de um habilidoso processo de negociação política ao longo do século XX (GARFIELD, 2011, p. 71-139).

A partir de 1946, foi a vez dos Alto Xinguanos pacificar os Caraíbas, com a chegada da expedição aos afluentes do rio Xingu. Nessa época, o povo Yawalapíti estava disperso, espalhado em aldeias de outros povos vizinhos; também não existia mais uma aldeia do povo, que vinha sofrendo perdas populacionais. Segundo Tapi Yawalapíti, após um ano de tragédia, o cacique Aritana foi morto pelos guerreiros Aweti (YAWALAPÍTI, 2016, p. 12). O povo Yawalapíti havia desintegrado sua aldeia devido a conflitos com o povo Aweti, envolvendo a morte do então cacique Aritana, avó e homônimo do finado cacique Aritana (falecido em 2021 devido a complicações do COVID-19), bisavô do atual cacique Tapi. O grande cacique Aritana, que viveu e cuidou dos Yawalapíti contemporâneos, ficou conhecido mundialmente por sua gentileza e postura diplomática e foi por muito tempo o representante geral do Território Indígena do Xingu, considerado por outros povos como Cacique geral do Xingu. Era um exímio dominador das línguas, falava as línguas Yawalapíti (Aruak-Maipure),

Kamaiura (Tupi), Kalapalo/Kuikuro (Karib) e Mehinako/Wauja (Aruak), além da língua portuguesa.

Já foi grande lutador de huka-huka, passou 05 anos na reclusão, possui duas formações: de cacique e de guerreiro. Atualmente ele é representante geral do Xingu. Quando tinha 16 anos, ficou nove meses em São Paulo, morando com Orlando Villas Boas. Durante o período que permaneceu em São Paulo, o indigenista foi instruindo e preparando ele para ser militante, conhecendo o mundo ocidental, aprendeu a falar na língua portuguesa, foi ator da novela “Aritana”, nos anos de 1978 na Rede Tupi (YAWALAPÍTI, Tapi. 2016, p. 23).

Na ocasião da chegada da expedição e dos irmãos Villas-Boas, o povo Yawalapíti já estava em vias do desaparecimento, mas pôde recuperar sua unidade étnica e recompor sua aldeia com o auxílio dos irmãos Villas-Boas. Estes empreenderam o trabalho de localizar os Yawalapíti que estavam espalhados entre as aldeias dos povos Kuikuro, Mehinako e Kamaiura, reunindo-os novamente em uma grande casa nos arredores de onde seria estabelecido o Posto Leonardo Villas-Boas. Esse foi o ressurgimento do povo Yawalapíti, como veremos adiante. O antropólogo Eduardo Viveiro de Castro, em ocasião de sua visita aos Yawalapíti no ano 1977, pôde observar que:

[...]os Yawalapíti me interessavam por sua história e composição singulares: dispersos pelas outras aldeias xinguanas quando da chegada da expedição Roncador-Xingu (a ponta de penetração da sociedade nacional que levou a criação do Parque Nacional do Xingu) em 1946, praticamente extintos, os Yawalapíti recompuseram sua aldeia com o apoio dos irmãos Villas-Boas, carregando consigo seus afins e formando um grupo “mestiço” e multilíngue que viria a desempenhar importantes funções de mediação entre os diferentes grupos e os representantes da sociedade nacional, apesar do seu pequeno número de residentes (CASTRO, 1977, p. 12).

Nas palavras de Tapi Yawalapíti, mestre em Linguística pela Universidade de Brasília, atual cacique do povo e filho do grande cacique Aritana, o povo Yawalapíti sofreu desastrosa redução populacional desde os primeiros contatos com os não-índios, de sorte que, na década de 1960, estavam reduzidos a 25 pessoas. Segundo Tapi Yawalapíti, é fato conhecido que os irmãos Villas Boas, preocupados com o número reduzido de Yawalapíti, estimularam casamentos entre estes e indivíduos de outras etnias xinguanas, como uma alternativa à sobrevivência do povo Yawalapíti, como unidade étnica e cultural (YAWALAPÍTI, Tapi. 2021, p. 17).

Foi o povo Kalapalo que encontrou os Kagaiha⁴ da expedição Roncador-Xingu, adentrando seu território, e logo foram tomados por uma sensação de medo e curiosidade. Os Kalapalo logo estabeleceram contato com eles para buscar saber do que se tratava. Nessa época nenhum xinguano falava a língua portuguesa e tampouco sabiam quem era Orlando Villas-Boas. Os Kalapalo cuidaram de avisar e convidar o povo Kuikuro para ver os Kagaiha que haviam chegado ao Xingu. Com a chegada do povo Kuikuro, o cacique Nahu Kuikuro foi apresentado a Orlando e demonstrou grande facilidade de aprender a língua portuguesa. Nessa ocasião, foi questionado sobre o povo Yawalapíti e informou que junto ao povo Kuikuro estavam vivendo dois jovens Yawalapíti, Kanato e Sarirua. O jovem Kanato, inclusive, passou pelo ritual de furação de orelha, ritual específico de formação de chefia tradicional, realizado na aldeia dos Kuikuro.

Então, ele pensou: “onde que tá o outro Yawalapíti. Ele tá lá no Kuikuro. E o outro? Tá no Kuikuro. Os três tavam no Kuikuro. Que já era, que era... Eles que perguntaram, pra ele: “pra onde foram os irmãos e as irmãs, né?” Disse que ficou falando “ah, Waurá. E outro? Tá lá no Aweti... no Mehinako” Então, aí que foram juntando né, os que estavam no Kuikuro eles começaram a abrir aldeia também pra eles né. Começaram a abrir aldeia, primeiro foi... os que foi na Lagoa, eles ficaram lá, diz que não deu certo pra eles lá morar lá também. Diz que tinha muito bicho jogando paus ... (Paru Yawalapíti, 12/06/23)

Kanato foi apresentado a Orlando, que questionava o jovem Yawalapíti sobre o paradeiro dos demais membros do povo, contudo, Kanato não falava português, sendo necessário o intermédio e tradução de Nahu, que auxiliou nesses primeiros momentos de convívio. Kanato contou para Orlando o que havia acontecido com o seu povo, que já não havia uma aldeia Yawalapíti e que se passaram muitos anos desde que se separaram. Disse que seus primos estavam nas aldeias dos povos Mehinako e Kamaiura. Segundo Tapi Yawalapíti, que transmite a versão do cacique Nahu, Orlando Villas Boas disse ao povo Kuikuro que levaria o jovem Yawalapíti para fazer expedição no Xingu e reencontrar suas famílias, depois de vinte anos sem manter contato com seus irmãos (YAWALAPÍTI, 2016, p.13).

Rondon. Aí então, o Rondon ficou sabendo com outros povos o que... já tinha acontecido, que o povo já tinha se dividido, que o povo... que foram extintos, entendeu? Aí através do outro povo Kalapalo e Kuikuro ele ficou sabendo do povo Yawalapíti. Ele pensou também, o Marechal acho que pensou né, só que... aí quando o Marechal voltou, acho que entregou pra os irmãos Villas Boas. “Ó, a sua jornada é juntar o povo Yawalapiti Então, ele veio, é a mesma história. Ele veio, e

⁴ Termo xinguano utilizado para designar os não-indígenas. Cada povo possui sua adaptação do termo, os povos do tronco Karib falam Kagaiha, os povos do tronco Aruak falam Kaxaipa, os povos do tronco Tupi falam Karaíp.

tinha os índios falando pra ele também, que tinha povo Yawalapiti ainda, entendeu. Yawalapiti. Então, é aí que ele começou essa ideia de juntar, trazer esses. ter uma aldeia também. (Yawalapíti, Paru)

A expedição seguiu para as aldeias Mehinako e Kamaiura, para que Kanato pudesse rever seus familiares e saber se estavam bem. Nas palavras de Tunuly Yawalapíti: Meu vovô Kutamapu tava morando aqui, bem aqui, nessa estrada reta aqui, bem ali. É, morava ali. Aí, esse Kamaiura falou assim: “vamo lá, tem aldeia aqui, visitar” Aí subiram rio, até o porto ali, na aldeia Kamaiura. A viagem continuou e a expedição foi adentrando o território de vários povos vizinhos, contatos entre os povos Panará, Yudja e Kisedje foram sendo estabelecidos e Kanato, como acompanhante dos expedicionários, foi sendo visto e conhecido pelos outros povos. Aí, começaram a se juntar e começou a levar o Paru pra fazer expedição com ele né, o Orlando ele convidou pra guiar eles, entendeu. Então ele junto com os Nahu. (Yawalapíti, Paru). Segundo Tunuly Yawalapíti, filho de Paru Yawalapíti:

Aí desceram um pouquinho mais pra baixo, aldeia Boa, aonde tá tendo a aldeia Boa Esperança lá, encostou. Viu o campo ali, “não vamo aqui.” Subiram lá, aí Orlando falou: “é aqui que vai ser a base.” Aí os peão dele foi abrindo, fazendo a pista, fez pista. Aí Orlando, meu pai falou: “Lá tem mais vamo descer!” Aí desceram o rio. Meu pai foi com medo, junto com ele. “Tem índio brabo aqui, tem índio brabo” até chegar no Diauarum. Aí no Diauarum “vamo fazer outra base aqui” abriram lá. Quando abriram lá fizeram um acampamento, aí voltaram de novo “vamo subir” Subiram até encontrou, entrou num, num lagozinho ali no Jacaré. Subiram entraram no rio, aí Orlando subiu lá, ele falou: “aqui. Que vai ser.” Abriram lá, tudo. Fizeram a pista lá, os peão, aí meu pai falou pro Orlando: “não, aqui esse lugar num é bom, vamo subir no rio Tuatuari” Trouxe de novo, subiu nesse rio. Lá, onde tá Leonardo. “Aqui, vamo subir aqui” Com o facão abrindo... não tem aquela pista de vôo, avião ali? O outro lado, desse lado ainda. (Tunuly Yawalapíti, 10/06/23)

Após longa expedição junto a Orlando Villas-Boas, Paru aprendeu a língua portuguesa e outros códigos da sociedade não-indígena e, ao retornar à região do Alto Xingu, Orlando propôs que ele se casasse com Tepori Kamaiura, filha do cacique Kutamapü, irmã do grande cacique Takumã Kamaiura. Esse casamento selou uma aliança política entre os povos, possibilitando que o povo Yawalapíti restabelecesse sua unidade étnica e fundasse uma nova aldeia reunindo os dispersos em outras comunidades.

Aí diz que ficou falando “ah, vou roubar, vou roubar essa mulher.” Diz que o Orlando só ficava ouvindo. “Tá bom, vamo dar um jeito nisso” Aí desceram do Leonardo pro Kawihan. Pra Kawihan pra ir pra Base Jacaré. Diz que Orlando preparou canoa, diz que foram juntos. Descendo... diz que ficaram lá, acamparam lá. Diz que lá ele falou pro Paru: “ó, cê quer tanto fugir com ela, pega canoa. Canoa

tá aqui, pode ir, vai descendo.” Diz que pegou canoa, é a minha vózinha que contava isso, falava assim. Acho que Orlando já tava planejando pro seu avô me sequestrar né (risos). Isso que minha vó contava né, casamento (Paru Yawalapíti, 12/06/23).

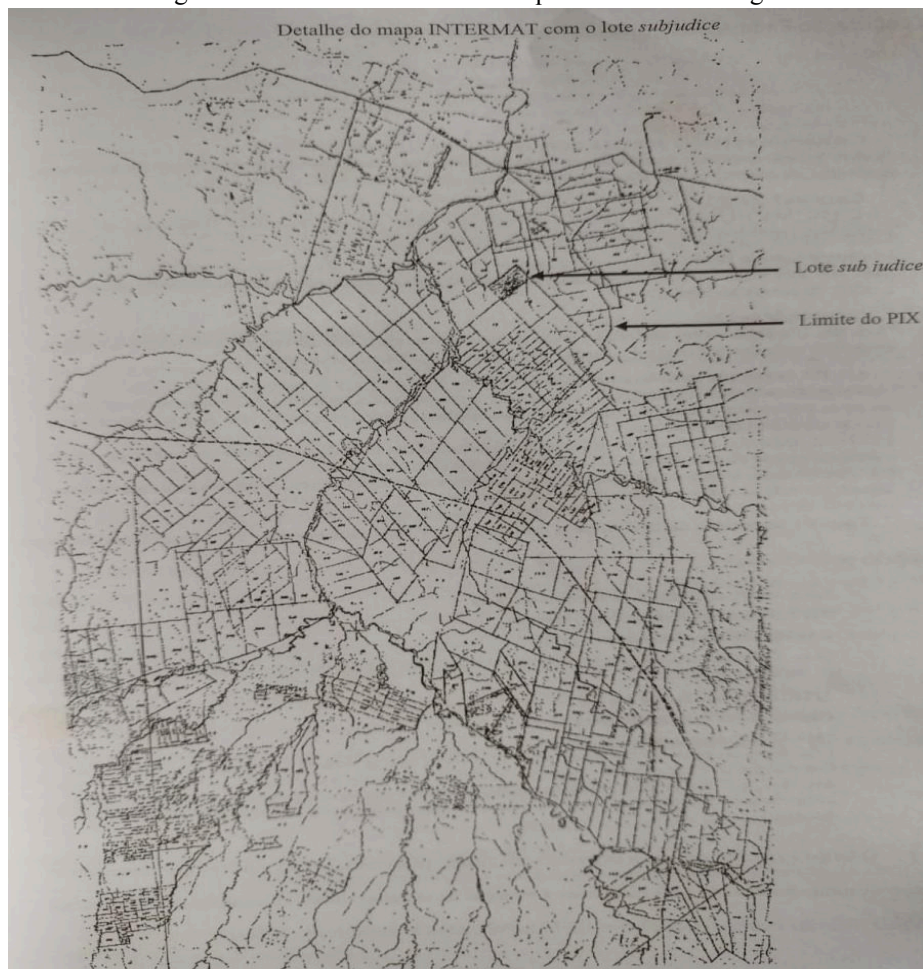
Conforme avançava a expedição, o projeto de delimitação de uma reserva para os povos do Xingu se aproximava. Todavia, o governo estadual planejava transformar essa região em extensas fazendas e o território já estava loteado e com inúmeros títulos de propriedade sobrepostos às terras dos povos xinguanos. Diz que começaram daqui a placa até onde tem Sayonara. Diz que Orlando viu, falou, diz que falou: “ó, vamo pegar canoa, vamo jogando as placas...” Diz que do Jacaré pra cá, diz que já era tudo loteado (Paru Yawalapíti, 12/06/23).

Essa política, praticada pelo Departamento de Terra e Colonização do Estado de Mato Grosso (DTC),⁵ expôs ao risco de genocídio toda a população indígena xinguanana, pois algumas das áreas fracionadas eram coincidentes com territórios de grande densidade populacional indígena. Da mesma forma que estes, vários projetos de colonização foram implantados em terras indígenas, com pleno conhecimento e conivência dos órgãos oficiais (MORENO, 1999, p. 82).

eu ouvi nas histórias, as pessoas contam, o território do Xingu não tinha demarcado ainda, foi a luta das pessoas, dos caciques principalmente o finado cacique (Aritana) e o cacique Raoni, só eles que tinham a voz do Xingu, o resto não falavam português, mas assim mesmo eles conseguiram demarcar o território, primeira demarcação dos indígenas, eles lutaram, pra mim eu fico pensando como eles conseguiram demarcar o território, não tinha muitas pessoas, os indígenas não tinham estudo, eles não falavam português, só duas pessoas falavam, o porta voz deles, falavam duro, eles lutaram para demarcar a terra território do Xingu, isso abre nossa cabeça, quando a gente vê, já tem documentado isso, falando... não sai da nossa cabeça, fico muito orgulhoso deles, a gente está aqui desde a luta deles. E agora os filhos, eu falo em geral, os filhos, aquela luta que conseguiram demarcar, a gente quase, deixando para os brancos, deixando as madeiras para os brancos, vendendo, furando toda a luta deles, eu penso na luta deles, o filho tem que... a gente tem que ficar forte, né? levar esse trabalho deles, a luta deles... demarcação que lutaram para nós, né indígenas. Se não tivesse eles, como a gente ia ficar naquela época quando demarcaram esse território para gente? Eu fico muito emocionado e triste também, é isso (Kamuikaiaka Lappa Kamaiura).

⁵ O Departamento de Terras e Colonização (DTC), foi fundado em 1946, atuando na orientação da colonização de terras no estado do Mato Grosso, junto com a extinta Companhia de desenvolvimento do Estado de Mato Grosso (CODEMAT), após 1978, pelo Instituto de Terras do Mato Grosso (INTERMAT), as colonizadoras oficiais do estado (MORENO, G. 1999, p. 82).

Figura 04: Títulos incidentes no Parque Nacional do Xingu.



Fonte do mapa: INTERMAT. Títulos incidentes no Parque Nacional do Xingu. Instituto de Terras de Mato Grosso.

Sugerindo o potencial de conflitos agrários sob promoção do próprio Estado e desfazendo a tese do “vazio demográfico” na área, o mapa da INTERMAT apresenta a grande quantidade de loteamentos na bacia do rio Xingu, e toda ela em sobreposição à terra indígena. De acordo com o laudo da perícia histórico antropológica sobre o Parque Indígena do Xingu, a área *sub iudice*⁶ incidia totalmente dentro dos limites do decreto nº 50.455/61 que criou o Parque Nacional do Xingu (LEA, 1997, p. 66). Esse mapa é uma fonte oficial com grande potencial explicativo, pois ilustra a “beliche de terras”⁷ empreendida pela política de alienação de terras do estado do Mato Grosso, auxiliando na percepção da complexa e explosiva

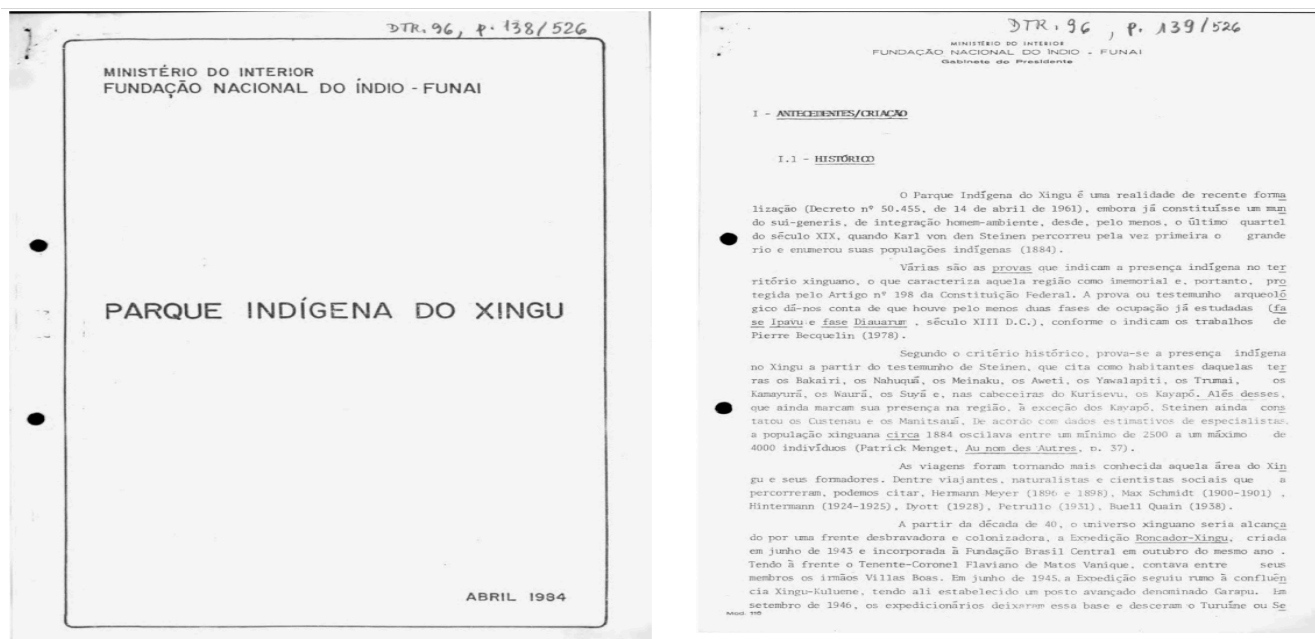
⁶ “Área *Sub Iudice*” são territórios contestados perante o Poder Judiciário, em ações judiciais inconclusas, ainda sem trânsito em julgado. Propriedades que sofrem ações judiciais reivindicatórias que ainda não foram analisadas pelo juiz.

⁷ A expressão “beliches fundiários” era utilizada pelos próprios funcionários do antigo DTC do Estado, aparece referenciada pela primeira vez em um trabalho acadêmico na Dissertação de Mestrado de Oliveira, João Mariano de. A esperança vem na frente: Contribuição ao Estudo da pequena produção em Mato Grosso – O caso Sinop. São Paulo, USP, p. 56 (MORENO, 1999, p. 79).

situação fundiária. Ele também aponta as irregularidades de títulos cedidos e a falta de controle cadastral, o que historicamente favoreceu a prática da grilagem das terras. Isso concorreu para a formação dos “beliches fundiários” ou terra de dois ou três andares, com a venda simultânea da mesma terra para diferentes pessoas (MORENO, 1999, p. 79).

1.1 – A FORMAÇÃO DE UM TERRITÓRIO POLÍTICO

Figura 05: Parque Indígena do Xingu, Ministério do Interior.



Fonte: Ministério do Interior/FUNAI, 1984. Armazém memória⁸.

A Expedição Roncador-Xingu foi amplamente divulgada nos meios de comunicação da época. O Estado Novo, buscando a aprovação da população, trabalhava no imaginário popular a imagem dos desbravadores de terras distantes e (re)inventores da nacionalidade. Várias reportagens jornalísticas tiveram como pauta o trabalho realizado pela expedição, mobilizando a opinião pública e enaltecendo a política de interiorização do país, levada a cabo durante o governo de Getúlio Vargas. Segundo o antropólogo João Carlos Almeida:

⁸ O Armazém Memória é uma ferramenta virtual de memória dos povos indígenas brasileiros. Sob o lema “um resgate coletivo da história”, o Armazém reúne e disponibiliza milhões de documentos em centros de referência temáticos. O Armazém foi criado em 2001 por Marcelo Zelic. Fonte/site: <https://armazemmemoria.com.br/>

A imprensa teve aí um papel fundamental proporcionando grandes repercussões. Sempre recebendo bem os jornalistas e a imprensa em geral, a Expedição foi objeto de uma série de reportagens, principalmente na revista *O Cruzeiro* e no jornal *A Gazeta*. Essa mobilização da opinião pública foi um fator determinante quando veio à tona o assunto da criação do, na época, Parque Nacional do Xingu, e as dificuldades fundiárias que foram encontradas (ALMEIDA, 2012, p. 52).

Em meados dos anos quarenta, os povos do Alto Xingu estavam começando a enfrentar a presença constante dos sertanistas da Expedição Roncador Xingu que avançavam seu território. Os sertanistas eram o braço do estado, representado pela Fundação Brasil Central (1943) no processo de exploração e colonização da região. Segundo a professora Lila Ferro:

As primeiras entradas em território xinguno, com vistas à colonização, realizados pelos agentes do Estado brasileiro, datam de 1943, quando a Fundação Brasil Central e a Expedição Roncador Xingu, cumprindo as metas da Marcha para o Oeste, iniciaram seu trabalho de penetração no oeste brasileiro, como parte da política do Estado Novo de expansão econômica e controle do espaço geográfico da Nação (FERRO, 2008, p. 17).

A compreensão por parte dos expedicionários, liderados pelos irmãos Villas-Boas, de que as terras em questão estavam amplamente habitadas por diversas etnias indígenas alterou o planejamento inicial da expedição, inaugurando debates sobre o futuro da região e de seus povos. A percepção de que aquelas terras estavam povoadas pelos índios alterou a noção de implantação imediata de projetos de colonização e núcleos populacionais (FERRO, 2008, p. 18). Nessa ocasião, foi necessária a participação do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, que criou postos indígenas nos locais onde a expedição abria caminho. O processo de demarcação do então intitulado Parque Nacional do Xingu foi amplamente divulgado nos meios de comunicação, alcançando visibilidade nacional e internacional. O discurso estatal, científico e mesmo de parte da grande mídia era baseado na ideia de terem sido encontrados “índios puros”, “verdadeiros índios” e, por isso, as comunidades xinguanas deveriam ser protegidas como área de interesse etnológico e natural (FERRO, 2008, p. 19).

Professor, essa demarcação, pra mim, foi muito importante. Eu acho que Orlando foi a pessoa que veio falando no meu pai: “vou demarcar terra pro Xingu. Porque sem demarcação vocês num vai ser nada” diz que ele falava isso pro meu pai. Falava. Aí meu pai falava: “o que que é demarcar? Que que é demarcação?” Aí Orlando explicava: “não, demarcar terra, vai ser de vocês, aí ninguém vai mexer mais.” Aí, tá bom, vamo fazer. Vamo. Aí Orlando lutou, ele lutou junto, lutou. Aí chamou o Kamaiura, Waurá... juntou, reuniu todo mundo, Leonardo, União Grande... isso eu já acompanhei, quando eu era pequeno, eu via conversa, Orlando lá, fazendo discurso, eu num entendia nada português. Orlando fazia discurso, discurso, discurso, alguns entendia, que que era né. Eu vi a comemoração, eu tava pequeno também eu vi a comemoração da demarcação no Leonardo, dança, fizeram uma dança grande. Aí veio Raoni Kayapó nessa festa (Tunuly Yawalapíti, 10/06/23).

CAPÍTULO 2

SHUMUALHI – HISTÓRIA SOCIAL E ORGANIZAÇÃO SOCIOCULTURAL YAWALAPÍTI

Segundo o cacique Aritana Yawalapíti, em tempos antigos, não existiam pinturas corporais, nem havia reclusão, atividades para formação de lutador, cantor, construtor de casa, cacique, pajé, artesão e raizeiro, entre outros. Foi Kami (Sol) e Kūri (Lua) que decidiram realizar um grande encontro, o primeiro ritual sagrado. Para isso, refletiram bastante, utilizando suas respectivas criatividade, capacidades intelectuais e magias para idealizar pinturas que simbolizassem o ser guerreiro e o ser cacique. Os dois irmãos pensaram, estudaram, debateram, e planejaram como efetuaram o encontro e a realização do primeiro ritual Kuarup para homenagear sua mãe. Tudo foi pensado e planejado na aldeia Myrenã. Eles decidiram pela concretização do evento, mas, primeiramente, transportaram o polvilho de Myrenã a Sagihengu, onde homenagearam sua mãe (Yawalapíti, Tapi. 2021, p. 27).

A relevância deste capítulo consiste em explorar os conceitos de *organização social* tradicional e organização formal do povo indígena Yawalapíti para compreender como a cosmologia desse povo orienta suas ações políticas. Buscarei analisar em uma perspectiva histórica a formação do cacique tradicional, o processo de reclusão, a formação do lutador tradicional, passando pela importância dos rituais sagrados, dos cantos tradicionais e da profunda espiritualidade que permeia e tece todos esses processos. Ao trazer os relatos das minhas vivências como testemunha dos processos comunitários, buscarei responder a questões de ordem historiográfica, sobre: como a *cosmologia* e espiritualidade do povo Yawalapíti interagem com os processos comunitários e podem determinar as ações políticas internas e externas, influenciando diretamente sua organização social e orientando suas decisões.

A regra, a política do Yawalapíti agora, aqui tem três caciques né, que mandam na aldeia, dono da aldeia e dono do centro da aldeia, eles que organizam todo o trabalho e avisa a comunidade quando tem alguma coisa, para falar sobre... quando tem alguma coisa da política dos indígenas, vai acontecer isso em outra aldeia, aí já junta no centro pra contar para toda a comunidade, ali que todos decidem, os outros caciques, são três caciques que vão decidir, se a pessoa convidar, se acontecer alguma coisa, já decide junto com a comunidade, os caciques não decidem sozinhos, né? Tem que avisar a comunidade para eles ficarem sabendo, atentos. Essa é a política dos indígenas (Kamukaiaka Lappa Kamaiura, 29/05/23).

A base da organização social do povo Yawalapíti é a educação tradicional que acontece dentro de cada casa e também no convívio em comunidade, através da educação tradicional são tecidos os processos comunitários. Os conhecimentos tradicionais são repassados entre as gerações, os trabalhos comunitários são fortalecidos, as pinturas, os grafismos sagrados e seus significados, bem como o próprio processo ritualístico, que compõem a educação tradicional.

A educação tradicional indígena é reforçada nos processos de reclusão: ambiente e tempo no qual os rapazes e moças em idade pubertária ficam reclusos em suas casas, em um espaço dividido e fechado por uma cerca de talos de buriti ou uma cortina feita da palha de buriti. Esse período pode ser de um ano, dois anos ou mais, dependendo do nível de instrução que a posição social do indivíduo exigir. Pessoas de grande prestígio social, que poderão ser caciques, podem ficar até cinco anos reclusos, como foi o caso do cacique Aritana Yawalapíti.

O pilar da educação tradicional Yawalapíti é o respeito, regido por regras de convívio social que ditam as formas e maneiras de tratamento, individualmente, a exemplo de: não pronunciar o nome dos cunhados, não gritar, não falar mal de outras pessoas, ser gentil, oferecer comida aos visitantes, ouvir o conselho dos mais velhos; como modelos de respeito que constituem essa complexa teia social. Juntos, os laços de identidades grupais são elementos-chaves na construção social da realidade de cada um (SANDOVAL, 2016. p. 36).

Relacionar-se com o outro por meio de regras sociais de convívio e de respeito, compõe a própria formação do caráter político do povo Yawalapíti, pois a consciência política é construída a partir das significações que cada sujeito faz em seu mundo cotidiano, por meio das mediações das instituições como a família, a escola e os movimentos sociais, isto é, instituições que compõem a complexa tessitura social (SANDOVAL, 2016. p.28). Exercendo um destacado papel na formação da consciência política de cada sujeito e grupo social.

Nesse caso, os rituais sagrados, a exemplo do *Itsatshi*, os *Yatamás* (pajés) e *Shüküiw* (feiticeiros), a relação com os espíritos que são considerados donos das coisas e dos lugares, as relações de troca e parentescos com os outros povos, os espaços de governança e tomada de decisão, a reclusão para formação do corpo e da educação tradicional, na formação específica dos caciques e dos lutadores de huka-huka⁹ e das mulheres em geral, a vergonha, a fofoca. São instituições que orientam as ações cotidianas e se projetam também nas ações políticas do povo.

⁹ Huka-huka é a luta corporal tradicional do Alto Xingu, onde os lutadores de povos distintos se enfrentam, o campeão ganha grande prestígio na sociedade xinguanã, os lutadores ao se enfrentar inspiram-se no esturro e movimentos da onça pintada, animal considerado cacique entre os xinguanos.

O pátio central da aldeia (*wükuka*), local onde as figuras dos corpos são expostas através da dança, do canto, do choro, da luta tradicional huka-huka, lugar de reunião social, de pronunciamento dos discursos e de palavras técnicas antigas e sagradas que marcam o tempo, orientam os indivíduos e ritualizam a vida da comunidade.

De madrugada, o mestre saía para discursar no centro da aldeia e o futuro cacique, concentrado, ouvia o discurso. Às vezes discursava sobre ensino, educação, formação do homem (ser lutador, artesão, ser bom de arco/flecha e cantor), formação da mulher (saber preparar alimentos, fazer rede, peneira e ser cantora), alertava o povo e orientava a hora certa de atacar adversário na guerra. O mestre também discursava sobre planejamento de caçada, de pescaria, de plantios, sobre como tirar tristeza após o falecimento de parente, sobre a participação das cerimônias em outras aldeias, sobre fazer tatuagem, sobre casamento e sobre furação de orelha (Yawalapíti, Tapi. 2021, p. 30).

O pátio central da aldeia (*wükuka*) é um local de rituais. No pátio são realizadas as trocas (*ulutshi*), danças e festejos, também acontecem os enterros e o choro. É um local tradicionalmente social, ao oposto da parte de trás das casas, que é área íntima e familiar. A porta de trás é área íntima, quando uma pessoa não quer ser percebida pelo coletivo ela circula a aldeia pela circunferência externa e adentra a casa do outro pela porta traseira. Ao acordar, diariamente, se faz necessário abrir a porta nas primeiras horas da manhã, mesmo que volte a dormir, a porta já deve estar aberta, faz parte do rito social de abrir as portas para o dia e para as visitas, demonstra que você já acordou e já está aberto ao – *outro* – ao social. É no espaço do *não privado*, ou melhor dito, da *não intimidade* que a vida social se apresenta como um processo dinâmico e onde cada sujeito é ativo. Há assim uma interação entre o mundo cultural e o mundo subjetivo de cada um (SANDOVAL, 2016. p. 29).

A *putaka* (aldeia) é circular e o centro da aldeia chamado de *Kuakuti* ou casa dos homens é o lugar máximo de educação, oferta de alimento, demonstração de generosidade, discursos proferidos por meio de palavras técnicas. O cumprimento cordial do povo Yawalapíti é “Kuka Hitchuti?” Em tradução literal para o português: já acordou? Segundo fala de Paru Yawalapíti, durante a entrevista colhida no âmbito desta pesquisa:

Então professor, a nossa organização eu acho que precisa resgatar muito. Que é a educação tradicional. Conselho dos jovens, a ter respeito com criança, com idosa, com os velhos, com os jovens, com o próprio... entre eles também. Porque a nossa organização é educação, temos isso entendeu. Então eu acho que isso tem que ser resgatado também. Não é só resgatando, é conversando dentro da oca. Toda tarde toda noite, e os pais tem que tá lá. Orientando, não brigando. Toda tarde, toda noite, sempre tem um sábio te orientando. O que ele vê, o que você fez, ele tá corrigindo. Você não pode fazer, você não pode fazer aquilo. E de manhã, você tem que acordar e ouvir muita coisa, é... sobre fazer a roça, sobre levantar, sobre ficar, não ficar

doente, se cuidar, não falar mal dos outros... isso é a nossa organização. A nossa organização hoje, a gente tá confundindo. A gente fala que o estudo é a nossa organização, é o papel, é a faculdade, é a escola, a gente confunde isso com a nossa organização. Forte (Paru Yawalapíti, 12/06/23).

Para Paru, a educação tradicional Yawalapíti começa em casa a partir do conselho dos mais velhos que ensinam às crianças e jovens a importância do respeito e todas as regras que envolvem o tratamento com o outro. A orientação que começa em casa com um processo de escutar as orientações, sobre a importância do cuidado pessoal, de acordar cedo para banhar-se, de passar pela arranhadeira, respeitar o outro, não falar mal das pessoas, participar dos trabalhos comunitários, os mutirões, de trabalhar no plantio e manutenção da roça para garantir o alimento para a família. “Essas orientações são repassadas pelos sábios da família que repassam seus conhecimentos por meio da oralidade, para as crianças e jovens, compondo a identidade coletiva do povo. A mesma coisa criança. Criança quando é, quando cresce ouvindo conselho, ele num vai rir de você, entendeu. Mesmo que a pessoa tá lá fazendo risada, ele num vai rir. Ele já sabe o conselho que ele já está recebendo do pai e da mãe” (Paru Yawalapíti, 12/06/23). Paru aborda ainda uma questão importante para ser discutida aqui: a diferença entre educação tradicional indígena e a educação escolar indígena.

[...] a identidade coletiva é um dos componentes da consciência política que faz o elo entre o passado e o presente, permitindo um movimento de retorno à história que possibilita estabelecer comparações com outros lugares, tempos e espaços sociais e acontecimentos políticos. [...] (SANDOVAL, 2016. p. 40).

A educação tradicional indígena acontece no seio das casas e das famílias, seguindo as regras sociais, a tradição da oralidade e dos processos comunitários de educação, que acontece mediante os trabalhos coletivos, das trocas e dos rituais que envolvem todas as gerações, garantindo assim a continuidade dos conhecimentos tradicionais entre as gerações. Os grandes detentores dos conhecimentos são os anciões, que são mantenedores das histórias, das regras culturais, das línguas e cantos, a rígida organização dos rituais, a espiritualidade dos pajés e rezadores e também do cuidado tradicional da saúde feito pelos raizeiros.

Alguns conhecimentos são repassados coletivamente e na prática do cotidiano, como a dança, os gritos, a pintura e os grafismos, a luta tradicional Huka-huka no qual o treinamento é iniciado ainda criança, quando os jovens saem para treinar no centro da aldeia, os meninos, na faixa etária dos 5 anos, seguem, os acompanham e treinam com os meninos da mesma idade ou mesma estrutura corporal, em suas casas. Já iniciam o tratamento com a

arranhadeira¹⁰, e escutam o conselho dos pais, avós e tios sobre a importância de se tornar um lutador.

Em alguns casos o conhecimento tradicional é repassado entre linhagens dentro da mesma família, como no caso de cantos de rituais, o conhecimento sagrado da pajelança, a medicina tradicional, rezas, da fabricação do ‘sal do índio’¹¹ preparado a partir da planta aquática aguapé, além dos conhecimentos específicos dos caciques e cacicas são restritos à família do cacique. Cada sujeito lança mão dos conhecimentos que construíram, de suas próprias experiências, bem como do senso comum e do saber popular, produzindo constantes mudanças nos diversos significados que nascem dessa teia social no qual estão imersos (SANDOVAL, 2016. p.29).

Então, há muito tempo né, agora não tem mais anciões aqui no Yawalapíti, já se foram há muito tempo, anciões são educadores né, eles que educam os netos, contam histórias para os netos, para as crianças, as crianças tem que ouvir, eles que é sabedoria, eles que tem na cabeça, que guardam todas as histórias, se as pessoas, as crianças se interessar tem que aproveitar eles, tem que aproveitar o que eles estão guardando dentro da cabeça deles, tem que perguntar, aproveitar, porque a vida deles já é curta né, os anciões é importante porque eles guardam sabedoria bem forte e é através deles que a gente aprende a história da humanidade, a respeitar as pessoas (Kamukaiaka Lappa Kamaiura, 29/05/23).

Os velhos pra mim professor, é muito importante porque, os velhos, os anciões que tem a sabedoria. Ali que tem história, né. Como aqui não tem mais nada professor, é... tá difícil isso aí pra mim. Como que a gente vai trazer essa pessoa de volta né, não tem como. Foi, chegou no final, o pessoal deixa a gente também. Então pra mim eu acho, pra mim professor, os anciões é muito importante. Você tem que valorizar. Eu valorizo muito anciões. Ali que tem, ali que tem sabedoria, aquela pessoa criou nós, e a gente tem que devolver, cuidar daquela pessoa (Tunuly Yawalapíti, 10/06/23).

Existem ainda conhecimentos que podem ser pedidos a pessoas de outras famílias ou até mesmo de outros povos, como cantos de rituais e rezas, a confecção de alguma peça de artesanato, o conhecimento da medicina tradicional ou a pajelança. Caso uma pessoa deseje se tornar um pajé, raizeiro ou cantor de ritual, ele pode solicitar ao dono do conhecimento que o ensine, contudo, existe uma regra de pagamento por conhecimento repassado, pois há compreensão de que uma pessoa detentora de tal conhecimento é a dona do mesmo, e caso outra pessoa queira aprender, deve oferecer um pagamento tradicional, como colar de

¹⁰ A arranhadeira é um instrumento feito a partir de uma peça de cabaça esculpida de forma triangular, encravada com finos dentes de peixe-cachorra, usada para arranhar o corpo dos jovens em processo de formação e também como instrumento de cura para aplicação da medicina tradicional das ervas e raízes, por meio da sangria.

¹¹ O “sal do índio”, assim chamado pelos povos xinguanos, é um sal preparado a partir da planta aquática aguapé.

caramujo, panela grande de barro para cozinhar perereba¹², brinco de penas, cocar de penas ou outros artefatos de grande valor e importância no contexto cultural xinguano, como o colar de miçangas.

Voltando à observação de Paru, sobre a diferença entre educação tradicional indígena e educação escolar indígena. Participo desde 2018 do processo educacional do povo Yawalapíti por intermédio da Escola Yawalapíti, anexa da Escola Estadual Indígena Leonardo Villas-Boas, na qual atuo como professor do ensino médio regular e EJA. Também já fui articulador educacional, uma espécie de coordenação escolar, atuando ativamente nos processos comunitários de educação, não apenas na sala de aula, mas também nos momentos de conhecimento tradicional, espaço privilegiado para aprender sobre a cultura, pintura, espiritualidade e educação tradicional. Nesses espaços não sou apenas professor, sou também e principalmente, aluno. Sigo aprendendo diariamente com os Yawalapíti e com os outros povos do Xingu, sobre suas culturas e sobre a importância de lutar pela conservação da floresta, dos rios e peixes, da biodiversidade de uma forma geral.

A escola indígena é diferenciada por lei e deve seguir as prerrogativas de suas comunidades, orientada por um modelo educacional que valoriza e leva para o cotidiano da sala de aula a cultura, valoriza as línguas maternas dos estudantes, as tradições, os conhecimentos específicos de cada povo. Não devemos nos ater apenas às abordagens da educação não-indígena, mas sobretudo respeitar os modos de vida, os valores e as especificidades do povo em questão. A escola indígena deve considerar as necessidades que a comunidade repassa aos professores, como pontos prioritários a serem trabalhados. Não havendo distinção entre a vida escolar e a vida comunitária, esses espaços de conhecimento devem estar integrados.

Enquanto professor caraíba atuante na escola indígena, busco proporcionar em minhas aulas a valorização do patrimônio cultural do povo Yawalapíti, bem como a importância das crenças, das línguas maternas, as práticas de saúde, as tecnologias indígenas presentes tradicionalmente no conhecimento do povo, envolvendo, de forma metodológica, o currículo não-indígena e a cosmologia do povo, buscando valorizar os conhecimentos tradicionais e a identidade. É importante destacar que a escola Yawalapíti segue o calendário tradicional do povo, respeitando a época do plantio e colheita da roça de mandioca, incentiva a participação

¹² Perereba é um mingau feito a partir do caldo da mandioca brava, que é extraído no processo de fabricação do polvilho. Esse caldo é cozido por horas até evaporar o veneno da mandioca, após o cozimento, pode-se tomar a perereba que tem sabor adocicado.

dos alunos e professores nos mutirões (trabalhos coletivos) e, principalmente, nos rituais, não apenas valorizando a identidade do povo, mas trazendo a cultura para o cotidiano escolar, fortalecendo, assim, as práticas culturais do povo, sua identidade, línguas e processos comunitários de ensino aprendizagem.

A escola Yawalapíti hoje é um espaço que compartilho com os professores indígenas Sarirua Yawalapíti, Mattaré Yawalapíti e Maria Saiaca Kamaiura, com os quais tenho grande satisfação em compartilhar a responsabilidade de educar. Tenho grande respeito e estima por eles, realizamos trocas pedagógicas e culturais, fazemos da escola Yawalapíti um local de acolhimento, de práticas interculturais e multilinguísticas, pois eu ensino em língua portuguesa e, eventualmente, dou aulas de língua Yawalapíti, que pude estudar um pouco e, mesmo que de forma incipiente, é possível introduzir em minhas aulas. Sarirua leciona na língua Kuikuro (Karib) e também, esporadicamente, em Yawalapíti, Maria Saiaca Kamaiura e Mattaré yawalapíti lecionam na língua Kamaiura e em português. Hoje, Sarirua e Maria Saiaca estão cursando a Licenciatura Intercultural Indígena na Universidade Federal do Goiás (UFG), e sinto-me honrado em participar de seus processos de formação e acompanhar seus desenvolvimentos como professores indígenas e protagonistas da educação na escola da aldeia.

2.1 - CACICAGEM E HEREDITARIEDADE

Nos dedicaremos a compreender o processo de formação do cacique tradicional do Alto Xingu, tendo como fonte de pesquisa as memórias e narrativas do povo Yawalapíti, buscando entender como se dá o cacicado, a formação e hereditariedade dos caciques, as linhagens tradicionais e suas sucessões. “Cacique: Ele vai olhar seu filho quando nascer, seu filho nasceu, é bem educado aquele ali que é escolhido. Aquele ali que é escolhido” (Tunuly Yawalapíti, 10/06/23).

O sistema de governo do Alto Xingu é feito pelos caciques tradicionais e também pelas lideranças comunitárias de cada povo. Quando falamos do Território Indígena do Xingu - TIX, falamos de 16 diferentes culturas, modos de vida, línguas e também formas de transmissão de cacicado. Diferente dos outros povos das outras regiões do TIX, os povos do Alto Xingu repassam sua liderança através de linhagem sanguínea, de forma hereditária, entre os membros da família do cacique. Preferencialmente, o novo cacique deve ser o filho mais

velho do cacique atual. Caso esse jovem não tenha o perfil apropriado de educação, gentileza e respeito tradicional, inerentes ao bom cacique, o pai pode escolher entre seus outros filhos. Em casos extremos de não haver entre os filhos do cacique um sucessor à liderança tradicional, esse poderá ser escolhido entre os seus sobrinhos, em um processo minucioso e longo de observação do perfil da pessoa. Contudo, dificilmente poderá vir de uma família que não tem linhagem sanguínea. Dessa forma, o povo Yawalapíti vem perpetuando através das gerações, sua forma tradicional de cacicagem, que também é demonstrada nos nomes que são herdados e repassados dos avós para seus netos, revivendo assim, nomes de antigos e importantes caciques no sistema tradicional do Alto Xingu.

O cacique, não é assim, tipo assim, eu vou virar cacique, não é assim não. O cacique tem que vir de lá, bem de lá, desde quando começou, é linhagem passando para o filho, para os netos e bisnetos, isso que é o cacique, ai se tiver os filhos, o pai e a comunidade tem que decidir quem vai ficar liderando a aldeia, tem que entrar no recluso, ficar lá, os antigos ficavam 5 anos no recluso, hoje não, ninguém entra mais no recluso, só alguns, isso que é o cacique, cacicagem, passando de pais para filho (Kamukaiaka Lappa Kamaiura, 29/05/23).

Para o povo Yawalapíti, a terminologia tradicional para designar o cacique é *Amulau* e para a mulher *Amulu*, ambos devem pertencer à linhagem de caciques e primordialmente são os filhos primogênitos do cacique. Tanto *Amulau* quanto a *Amulu* passam por um processo de educação tradicional rigoroso, reclusão longa e ritos de apresentação aos caciques e lideranças dos outros povos do mosaico cultural do Alto Xingu, para que sejam reconhecidos por seus pares e, assim, assumam sua posição de destaque em momentos de ritual (*shümualhi*), trocas (*ulutshi*), reuniões de governança e no relacionamento com as autoridades da sociedade envolvente.

O *Amulau* e a *Amulu* devem seguir regras rígidas de comportamento social, como não falar mal das outras pessoas, não reclamar, não negar algo quando alguém solicita, oferecer comida ao seu povo e aos visitantes, servir o seu povo no cotidiano e nos momentos de ritual, onde o jovem serve seu povo, entregando beiju com peixe na mão de cada um ou levando a panela de mingau para cada pessoa, até que todos estejam servidos. Segundo Paru Yawalapíti:

Então professor a reorganização é muito complexa sabe por que? Ela é complicado, você não pode errar, você não pode falar mal, você não pode resmungar. Se a pessoa te mandar: professor, traz aqui áaah você tá lá resmungando. Cacique não faz isso. Cacique, jovem, ele não faz isso. A pessoa é preparado pra ele obedecer. É, os

jovem, o jovem ele é preparado porque no ritual ele vai receber o beju. O beju é especial no Kuarup. Num é o beju qualquer. Então professor, um jovem recebendo aquele beju, ele tá servindo, ele tá levando o povo dele. Ele senta. Todo mundo já tá vendo ele. Depois disso professor, um jovem tem que pensar. Porque ele serve o povo dele, entendeu. O jovem professor, quando é escolhido pelo avô, pela mãe, pelo pai, ele tá... ele tá oferecendo o filho a servir os caciques. Ele tá dando o filho como funcionário daqueles caciques. Pra servir. Se acontecer um mutirão, ele vai ser coordenador, entendeu, ele que vai ser chamado. Pra assar peixe no centro, ele que vai assar peixe, entendeu. Hoje não, por isso que eu falo a nossa organização aqui já tá caindo, porque antes, só os caciques podiam assar. O cacique quando vai pescar, ele num vai trazer pra ele, entendeu, ele vai pescar pra o povo dele. Pro povo comer. Ele traz, ele leva no centro. E chama aquele outro, o dono da aldeia, é o dono da aldeia que vai chamar o outro, que vai chamar. Então é isso professor, cacique é isso. Cacique ele num é ruim. Cacique ele dá, quando alguém precisa muito de comida ele tem que tá apoiando, ele dá tudo, cacique num nega nada. Você pode pedir pra ele "ah, eu quero isso" ele não vai negar ele vai te dar. "Cacique gostei disso" num vai negar. Ele vai dar.

O governo do povo é dado àquele que sabe servir. A generosidade e o desprendimento das coisas materiais, o respeito, saber servir e saber ouvir, não negar, são alguns dos valores essenciais do bom chefe. Esses valores são ensinados pelos pais, tios e avós, são os membros próximos da família os responsáveis por escolher e formar o novo cacique, na maioria das vezes, esses mesmos professores da tradição em algum momento também foram ensinados por seus antepassados.

Os pais, mães, avós e tios da linhagem de Amulau que são mestres tradicionais, responsáveis por repassar os conhecimentos específicos da formação de cacique, eles são os detentores e guardiões da formação específica de cacique, visitam diariamente o/a recluso(a), estabelecem o tempo que deve permanecer deitado ou sentado, levam o alimento tradicional adequado dentro da dieta específica a que são submetidos os *Panhaku'a*, também são os responsáveis por arranhar o corpo recluso e aplicar as raízes e levar chá de ervas para tomar e vomitar, uma medicina tradicional que limpa e fortalece o corpo, moldando-o.

A reclusão pubertária é o tempo-espço próprio de transmissão de conhecimentos entre as gerações que se sucedem. O jovem e a jovem reclusos são chamados na língua Yawalapíti de *Panhaku'a* na tradução literal significa "casa de dentro" ou "algo que está dentro da casa", isso se refere a pessoa que está na reclusão. *Pa-inaku-a*: *pa* = casa - *inaku* = dentro - *a* = indicação do objeto", para se referir à jovem moça reclusa falamos: *Panhakua'lu* acrescenta-se: 'lu, que indica o feminino, ou seja, a jovem reclusa.

O *Amulau* e a *Amulu*, além do nascimento dentro da linhagem de caciques, passa também por um processo de construção do seu jeito de ser, para que esteja pronto para servir

seu povo e representá-lo perante os demais povos e também diante dos Karaípas (não-indígenas), devem aprender os cantos tradicionais, os discursos específicos ritualísticos chamados *Yayakaturalhi*, devem ser bons lutadores de Huka-huka e apresentar-se adequadamente no centro da aldeia (*Wükuka*) lugar sagrado e cerimonial, bem como conduzir boas conversas na casa dos homens (*Kuakuti*) que fica localizada no *Wükuka* (centro da aldeia) e local onde a vida social de todas as casas se integra.

É no centro da aldeia onde acontecem a preparação dos rituais, os rituais, a dança, as pinturas masculinas, o enterro dos entes queridos, o choro, as reuniões internas e também a organização de reuniões externas, local de diálogo e estratégia, onde a educação com o outro é regra, onde a comida é assada comunitariamente e depois compartilhada. É comum entre os homens, comerem uma pequena porção e reservar um pedaço para levar para suas casas, onde suas famílias poderão comer um pedaço do que foi dividido, uma forma de quase toda comunidade comer ao menos um pequeno pedaço daquele alimento. Para Makaulaka Mehinako:

O amunãu é aquela pessoa que tem o domínio de expressar e discursar o conhecimento próprio do líder diante do público, tanto na sua comunidade como fora dela. Se ele possuir um filho que não possua generosidade, a bondade e o perfil de líder, ele não repassará seus conhecimentos a ele. Caso contrário, esse filho terá todo direito de saber o conhecimento de seu pai e ser indicado como amunãu. (Mehinako, 2010, p. 123)

A formação de um futuro *Amulau* ou *Amulu* é um processo de profunda transmissão de conhecimentos antigos entre gerações, formação física, psicológica, cultural, artística e diplomática que deve preparar a futura liderança para o desafio de orientar e cuidar de seu povo, oferecer alimentos, representá-los, apaziguar conflitos e sobretudo manter a unidade política da aldeia e projetá-los diante do complexo cultural Xinguano. A preparação física acontece através da arranhadeira, processo de sangria onde os jovens em reclusão têm seus corpos arranhados semanalmente com um instrumento a partir de uma peça de cabaça¹³ esculpida em formato triangular com pequenos dentes de peixe cachorra cravados na extremidade. A arranhadeira é passada nos braços, costas, peito, pernas e nádegas dos homens e nas mulheres usualmente nas pernas e nádegas. Após a arranhadeira, é passado um unguento de ervas tradicionais que tem diversas finalidades, variações de doses e intensidades,

¹³ Frutos das plantas dos gêneros *Lagenaria* e *Cucurbita*.

dependendo do objetivo de cada indivíduo e de suas famílias. Os braços e pernas dos rapazes devem ser amarrados e nas moças apenas as pernas, logo abaixo dos joelhos, com o objetivo de fazer crescer as panturrilhas e braços, moldando os corpos Yawalapíti e Alto Xinguanos.

A preparação do cacique sempre vinha seguindo as antigas regras, com o mestre repassando o conhecimento necessário à formação do guerreiro e de seu papel na qualidade de cacique. A reclusão era fundamental, de forma que o formando aguardava a determinação dos 30 pais em relação ao tempo que permaneceria na reclusão, preparando-se, em isolamento e proibido de manter qualquer tipo de contato com o mundo exterior, sendo permitido que olhasse para o mundo de fora por meio de uma pequena janelinha, sem poder sair nem conversar com ninguém que não fosse de sua família. Ficava no quarto isolado olhando da janelinha. À noite, aproximadamente entre 19 e 22 horas, era o tempo certo para ouvir os ensinamentos e discursos específicos acerca de sua sociabilidade, da organização social do seu povo e da preparação dos rituais (YAWALAPÍTI, 2021, p. 29).

A formação da *Amulu* (cacica das mulheres) segue os mesmos preceitos da formação do *Amulau* (cacique), entretanto, os conhecimentos transmitidos a ela pelas mulheres de sua família são voltados ao conhecimento tradicional das mulheres e deve prepará-las para exercer o seu papel social. Após os anos de reclusão e formação tradicional, a moça é liberada da reclusão durante algum ritual, preferencialmente o ritual *Itsatshi* (Kuarup), momento onde é apresentada aos outros povos durante a dança, onde a jovem mulher acompanha o flautista que toca a flauta *Wüpiü*. Depois de dançar, a moça deve entregar castanha de pequi aos caciques e lideranças dos demais povos presentes e, em seguida, é levada ao centro da aldeia (Kuakuti) e tem sua franja cortada diante dos presentes.

No caso específico das grandes Amulu, a família pode organizar um grande ritual do *Uluri*¹⁴ parecido com o ritual das mulheres *Yamurikumã*, a diferença entre os rituais está nos cantos sagrados, específicos para formação de cacica, que serão cantados para a jovem Amulu que está saindo da *Panhakua'lu* = reclusão. Nesse ritual reúnem-se mulheres de todos os povos do Alto Xingu para ver a nova cacica ser apresentada à sociedade xinguanas e, a partir daquele momento, ela será reconhecida por todas como liderança das mulheres do seu povo e terá grande respeito das mulheres de outros povos.

¹⁴ Uluri é um adereço exclusivo das mulheres feito de fio de buriti e de uma casca específica de uma árvore do cerrado, que é moldado em formato triangular e fixado ao fio de buriti no cinto feminino, contendo um fio fino que é transpassado pela genitália feminina. É um adereço sagrado para as mulheres do Alto Xingu, e tem uma profunda simbologia histórica, cultural e espiritual.

A jovem cacica que é formada, usa, põe o uluri naquela pessoa, ou se não coloca uluri ou faz a tatuagem aqui... Fizeram pra ela, Mapulu Neta . Ela é liderança muito forte, ela. Se ela vem falar aqui: “ou vamo fazer a festa aqui” todo mundo tem que respeitar ela (Tunuly Yawalapíti, 10/06/23).

A tatuagem de três linhas nos braços, pouco abaixo das linhas dos ombros e nos punhos, também é um símbolo carregado pelas cacicas, que ao decidir portar esse signo devem dobrar os cuidados com sua postura e com as regras inerentes aos caciques e cacicas tradicionais. Contudo, atualmente, no povo Yawalapíti, as *Amulu* estão optando por não fazer a tatuagem de cacica, por dois motivos, primeiro para não correr o risco de desrespeitar o símbolo que exige muitas regras de comportamento e, segundo, porque muitas mulheres que não são cacicas fizeram a tatuagem, caindo em banalidade. A principal *Amulu* do povo Yawalapíti, Kamanchü Yawalapíti, filha de Aritana, não porta tatuagem de cacica. Segundo Paru Yawalapíti:

Só existem três caciques mulheres, entendeu. Não é muitas também não, só tem três. A mesma coisa, os homens, três. Mas fora aqueles que são escolhidos também. Então a mesma coisa as mulheres: três. Depois de três, vem os escolhidas também: o pai, o filho. Oferecem as filhas para servir aquelas pessoas que são importantes, entendeu, para servir a cacica.

A função do *Amulau*, enquanto chefe do povo, formado durante toda sua vida para no momento certo assumir esse papel, é cuidar do povo como ele cuida dos seus filhos, oferecendo cuidados, orientação, alimentos, apaziguando conflitos e mostrando caminhos. Além disso, o cacique tem o importante papel de levar o povo para os rituais e festividades na aldeia de outros povos e também de receber com discurso específico o *Waka* (convidado) de outros povos em sua própria aldeia.

A execução dos rituais é perpassada por regras minuciosas e espirituais, cabendo ao cacique e coordenadores do ritual a tarefa de executá-las com esmero diante dos outros povos. Qualquer erro pode ter resultados ruins para a comunidade e pode comprometer o ritual em si mesmo, pois, caso os espíritos reverenciados ou espíritos circundantes não se agradam do desempenho do povo na realização do ritual, estes podem fazer mal à comunidade ou, por exemplo, não liberar peixes na pescaria que alimentará os convidados, causando imensa preocupação e vergonha entre os donos do ritual e também do povo de uma maneira geral. Segundo Kamukaiaka Lappa Kamaiura:

“Cacique tradicional é o que recebe as pessoas quando chega convite, ele tem que sair falando, é muito difícil a fala do cacique tradicional, eu mesmo nem sei falar, tem a fala deles, é muito difícil o discurso, é muito importante o discurso tradicional falando para a comunidade, esse discurso é importante, ta?” (Kamukaiaka Lappa Kamaiurá, 29/05/2023)

Além disso, há também os olhares atentos dos outros povos, observando atentamente os movimentos e execução de cada etapa, prontos para reclamar ou criticar, caso seja cometido algum erro. Apesar de compartilharem os mesmos rituais e festividades, existem diferenças minuciosas nos detalhes da execução do ritual em cada povo, e ainda assim, conhecem os detalhes e diferenças entre seu modo de fazer e o modo dos outros, sabendo assim a ordem de cada movimento, a hora de realizar cada etapa, os detalhes do canto, a postura dos cantores, o movimentar do Maraká durante o canto, o ponto certo de preparo do alimento, a recepção dos caciques e os cuidados oferecidos aos outros povos, se há peixe o bastante ou não, se o combustível para deslocamento foi suficiente e principalmente o desempenho dos jovens guerreiros durante a luta Huka-huka, que poderá elevar o nome do campeão, bem como do seu povo, obtendo grande respeito e honraria diante dos outros povos.

2.2 - ITSATSHI: O RITUAL KUARUP

Os rituais no Alto Xingu são uma ferramenta poderosa de fortalecimento cultural e político para o povo Yawalapíti e para os povos do Território Indígena do Xingu - TIX, pois promovem a integração cultural dos nove povos da região do Alto Xingu e atualizam a transmissão de conhecimentos entre as gerações. A relação desses povos com os rituais é profundamente espiritual, pois através da morte e da homenagem à pessoa falecida, a sociedade do Alto Xingu reafirma a vida e revitaliza sua cultura.

Por meio da socialização dos jovens nos rituais Itsatshi (Kuarup), momento em que os rapazes são apresentados à sociedade como novos lutadores de Huka-huka, desenha-se o espaço social onde poderão mostrar seu preparo, sua técnica e sua força, pois, é por intermédio da sua luta que seu nome é elevado, concedendo prestígio social ao indivíduo e também à coletividade - o seu povo. Para as mulheres, os rituais também são espaços de iniciação, pois, muitas saem dos anos de reclusão e são apresentadas à sociedade nos momentos de rituais. É o momento de fortalecer as lideranças existentes mediante os ritos e discursos dos chefes e, também, introduzir e apresentar novas lideranças ao complexo cultural

xinguano, quando as mesmas sentam diante dos demais povos, apresentando-se como liderança. Ao sentar-se, o Amulau, ou a Amulu, é reconhecido pelos outros povos presentes.

As danças tradicionais, as flautas sagradas Wüpü, os cantos ritualísticos, os discursos específicos, as etapas da organização do ritual, as pescarias coletivas e a comunicação com o mundo espiritual são pilares da cultura e tradição que os jovens têm a oportunidade de aprender e valorizar. Praticar socialmente as regras de execução de cada etapa da cerimônia é preparar-se para, no futuro, poder coordenar um Itsatshi ou mesmo ser o “dono do ritual”. Executando-o em homenagem a alguém de sua própria família, que é uma tarefa árdua, pois envolve um tempo de luto alongado, muitas regras de comportamento e, principalmente, providenciar alimentos para centenas de pessoas que participam como convidados ou aliados na luta tradicional huka-huka, que finaliza o processo ritualístico do Itsatshi.

O Itsatshi (Kuarup) não é apenas um ritual que homenageia uma pessoa falecida, é sobretudo, uma cerimônia que remonta a história da criação do povo, pois, através da morte há recriação da vida e uma perpetuação ritualizada da cultura, que encontra na morte a continuidade da vida em si mesma. O ritual Itsatshi começa quando uma pessoa importante da comunidade falece, nesse momento de luto e grande dor, inicia-se o processo ritualístico. O corpo da pessoa falecida é pintado com os grafismos sagrados e enfeitado com os adornos tradicionais, como se estivesse preparado para dançar; assim o corpo será enterrado. Nesse momento, são escolhidos entre os membros da comunidade as pessoas que serão responsáveis por cavar o jazigo e enterrar o corpo. Esses homens escolhidos serão os coordenadores responsáveis por toda a execução do Itsatshi.

Os coordenadores devem pedir permissão à família do falecido para enterrar o corpo, que será velado dentro da casa onde passou a sua vida. Normalmente, a família recusa algumas vezes até sentir que está na hora de enterrar. Após a autorização, o corpo é carregado ao redor da casa, circulando o seu antigo lar, como uma forma da alma despedir-se daquele local. Levam então o corpo para o centro da aldeia (Wükuka) onde acontecem os sepultamentos. Neste local ocorrem as primeiras despedidas e o choro ritualístico cantado, quase um mantra. Dependendo da importância da pessoa no contexto Xinguano, esse momento é marcado pela visita de familiares, lideranças e caciques de outros povos que vem se despedir e prestar condolências à família enlutada.

Para analisar o ritual Itsatshi (Kuarup), transitaremos entre o plano da história da origem do ritual e do povo, no campo das tessituras cosmológicas xinguanas, e teceremos tais simbologias aos aspectos físicos da execução do ritual no plano histórico atual, observando a realização dos últimos Itsatshi Yawalapíti em homenagem à Aritana Yawalapíti (2021) e a sua mãe Tepori Kamaiura (2023). Estive presente em ambos os sepultamentos na condição de profissional que trabalha com o povo, auxiliando nos desdobramentos burocráticos e, também, enquanto observador, testemunha da complexidade de realização de um ritual que pode estender-se por um ano ou mais.

Utilizaremos *a metodologia indígena* proposta por Linda Tihuwai Smith, educadora do povo Maori, no livro - *A descolonizar las metodologias: investigación y pueblos indígenas*, que orienta os pesquisadores indígenas e não indígenas acerca da pesquisa e investigação indígena, apontando caminhos para a justiça social, reparação histórica, autodeterminação e discutindo de forma mais ampla sobre protocolos de investigação e metodologias indígenas - *metodologías e políticas de investigación* (SMITH, 2016, p. 25).

As narrativas e memórias colhidas nas entrevistas compõem essa pesquisa e compõem o fio que seguiremos para compreensão da cosmovisão Yawalapíti. Algumas falas de Paru serão integralmente utilizadas neste livro, pois são jóias do conhecimento tradicional Yawalapíti, transmitidas através da tradição da oralidade, desde tempos imemoriais. Como afirma Smith, “[...] las investigaciones con comunidades indígenas no pueden continuar realizándose como si los puntos de vista de estas comunidades no contaran, o como si sus vidas no importaran [...]” (SMITH, 2016, p. 31).

O jovem raizeiro e historiador do povo Yawalapíti, Paru Yawalapíti, dedicou várias horas de sua vida me contando sobre a história de origem do povo, remontando à criação do universo e aos acontecimentos que originaram as regras e os rituais do Alto Xingu. Durante anos de convivência e trocas, Paru foi e continua sendo um grande professor, que muito contribuiu para a construção do entendimento que hoje tenho da cultura Yawalapíti.

Paru é um grande conhecedor da medicina tradicional e das histórias que aprendeu com sua avó, Tepori, e com seu avô, Paru, do qual herdou o nome e a sabedoria. Seguidor dos conselhos que aprendeu com seus tios Aritana e Pirakumã, mostrou-me que esses conhecimentos ficaram gravados em sua memória. Paru conta que a história do Kuarup começou com Kuamuti, o criador:

Então professor, a história do Kuarup ela começa com Kuamuti. Com o avô de todos, de todo mundo. Não começa com o sol, começa com Kuamuti. Kuamuti ele criou tudo. Ele criou a regra, ele... ele criou o canto, tudo. O Kuarup quando Kuamuti pensou em trazer a pessoa, ser como nós, ele saiu pra cortar madeira, que é Kamiuá que é Kuarup é... como é que chama, Wakaup é... Wakaup. Wakaup parecido com, com tronco Kuarup que a gente faz. O Kuarup é madeira amarela. Com isso que o sol homenageou a mãe. Então professor aí o Kuamuti ele foi buscar quatro troncos diferentes. Aí ele começou a preparar, entendeu, as regras primeiro. Ele criou a regra. Foi pescar, e ele trouxe peixe, entendeu, sem dormir, de noite, fazendo, preparando tronco, rezando. Como que podia trazer as pessoas de volta, entendeu. Hoje professor se a gente morresse, amanhã depois do Kuarup pessoas já ia levantar, voltar, só que a pessoa ia ser, num era, num ia ser mais como era antes. Ia ficar esquecendo, entendeu, esqueceu, viu, conversou com você e virou ali, já esquece de você. Então... aí ele pensou em fazer os troncos entendeu, ele fez. Aí convidou é... porco, porquinho da índia, o sapo, e alguns cantores também, pra cantar, no tronco. Aí cada um, cada canto, tem o dono. Aí foi, canta um, canta outro, canta outro, canta outro, entendeu. Os cantores foram cantando. No centro da aldeia, só ele, sol e os cantores. Sol não, Kuamuti. E os cantores lá no centro. Ninguém podia sair. Então quando levou a metade do mês, já o chão começou a tremer. Já tava começando a se transformar, a madeira já tava começando a se transformar. Em gente. Aí eles foram, foi cantando, mês inteiro. O canto. Até se transformar em pessoa. Ele mandou abrir a porta pro povo sair pra ver. Aí ele deixou a regra: “quem namorar essa noite, num vai poder sair pra ver, entendeu, num vai poder sair pra ver.” Aí tem pessoas engraçadinhos, até hoje temos né, pessoas que contesta também. Que namora e vai... tá nem aí. Temos isso. Nunca acaba isso. Aí todo mundo foi ver. Já era gente já, o tronco se transformou em gente. Podia andar entre, entre... já tava andando já com, que tava vendo. Aí vai os casal que já namoraram durante a noite, aí eles vai, madeira. Voltou como a madeira. Voltou de novo. Aí ele viu “aah” ficou bravo. Kuamuti ficou bravo. “eu já falei, eu já avisei vocês, não podia. Quem, eu já falei pra vocês que quem namorar essa noite não podia, não vem pra aldeia.” Aí ele viu, voltou de novo, com a madeira. Por isso que hoje, Kuarup é madeira. Então ele... madeira voltou como madeira, e o casal, e a regra que ele deixou. Aí sempre vai ter gente quebrando essas regra. Então professor aí o Kuamuti ele falou no centro: “que assim seja” se ele voltar, ele num vai ficar bem no meio de todos nós, se conversar com você já vira depois vai esquecer da família, ele vai ficar meio perdido. Então ele decidiu: então que fique assim mesmo, com a madeira. A madeira que os cantores vão cantar, mas quem... quem for, é como é que chama, como é que fala, é... quem tiver perto de morrer, ele vai ver a madeira como uma família. Ou você morre ou sua família também. Depois que... quando tem Kuarup você num pode encostar, você num pode pensar também...

Paru desenha com suas palavras a criação do universo Alto Xinguano. Por meio de Kuamuti, o avô de todos, criador das regras, rezas, inventor dos cantos, ele pensou as etapas de execução do ritual e a cria o tempo mítico que compõe a cosmovisão do que é o Itsatshi para o povo Yawalapíti, bem como para os demais povos do Alto Xingu. Kuamuti estabeleceu também grau de parentesco entre os primeiros humanos criados e os animais, integrantes e participantes ativos dos desdobramentos das histórias antigas xinguanas.

Kuamuti idealizou o ritual para trazer de volta à vida as pessoas que viessem a falecer, como uma forma de burlar a morte, a recriação da vida por intermédio do tronco do Kuarup feito da madeira Müri. Após a criação dos primeiros seres e da recriação da vida por meio da madeira sagrada, Kuamuti cria/forma suas filhas, feitas de troncos de madeira, para se

casarem com a onça, essas filhas iniciam uma longa viagem, cheia de perigos em que a personalidade de cada uma vai se revelando. Ao final, uma delas dará à luz aos irmãos gêmeos: Kami (Sol) e Kūri (Lua). Contudo, a irmã mais velha foi morta pela sogra onça e os gêmeos foram criados pela irmã mais nova. Os irmãos Kami e Kūri, ao desvendar os mistérios que rondavam a morte da mãe, planejaram se vingar da avó onça e realizaram o primeiro Itsatshi em homenagem à mãe.

Então professor Kuarup não... não foi inventado, ele foi criado né. Ele não foi inventado assim, do... do governador. Falar um pouco do Mauro Mendes. Quando eles falam assim que o Kuarup é patrimônio, né, no Mato Grosso, isso às vezes me machuca um pouco né. Quando, quando eu vejo isso. Num foi criado lá, entendeu, a lei num tá lá. Que fala assim “ah, é do Estado do Mato Grosso” Não foi o Estado do Mato Grosso que criou esse Kuarup entendeu. Então isso também não é uma regra né, mas pra eles é uma regra já. Então professor o Kuarup não começa hoje né, começa com o Criador, entendeu. Ele criou a regra, como faz. Não era uma homenagem ele queria criar, como que podia, depois de morte, trazer a pessoa de volta. Ele que queria fazer isso. Ele criou. Por isso a noite inteira ficou. Dois meses, criando. Pra tentar voltar, entendeu. Só que ele conseguiu. Como o casal... Quebrou a regra, não respeitou, voltou como a madeira. Aí depois disso... aí que vem os netos entendeu. Aí que vem o sol e a lua. O sol e a lua professor, eles que pensaram, fazer o Kuarup pra homenagear a mãe, entendeu. Que é a mãe, a filha da onça. Não, da onça não, do Kuamuti (Paru Yawalapíti, 12/06/23).

O historiador tradicional do povo Yawalapíti, Paru, inicia sua fala tecendo uma crítica a lei nº 10.963, de 14 de outubro de 2019, que reconhece e declara o ritual Kuarup como patrimônio cultural imaterial do Estado do Mato Grosso, de autoria do deputado Allan Kardec, que posteriormente foi encaminhada como projeto de lei para a Câmara dos Deputados, que reconheceu a cerimônia do Kuarup como Patrimônio Cultural Imaterial Brasileiro. Contudo, após implementação estadual, a tramitação em âmbito federal foi paralisada a pedido dos caciques e lideranças do Alto Xingu, pois, causou espanto entre as comunidades que não compreendiam do que se tratava esse reconhecimento como patrimônio cultural imaterial. Foram necessárias algumas reuniões falando sobre o assunto para tentar esclarecer minimamente esse reconhecimento legal e as implicações disso para os povos indígenas do TIX, que são os donos desse ritual sagrado. Os caciques e lideranças estavam receosos de que seu ritual fosse roubado pelo Karaípa (não indígena), que não é capaz de compreender, em profundidade, a espiritualidade que esse ritual representa para os povos xinguanos e o impacto cultural que isso pode causar.

Voltamos, então, ao tempo mítico que remonta a história da criação do ritual Itsatshi e a sua primeira realização, em homenagem à mãe de Kami e Kūri, netos do demiurgo Kuamuti.

Esse processo de criação das primeiras humanas, feitas de madeira Müri (tronco Kuarup na língua Kamaiura), prometidas para casar com o onça e firmar uma aliança entre eles, evitando que Kuamuti fosse comido pelas onças. Apresentarei integralmente o trecho da entrevista realizada com Paru Yawalapíti no dia 12 de junho de 2023, na aldeia Yawalapíti, que conta a história de criação do ritual:

Sim, madeira. Como Kuamuti ficou com medo, que a onça queria comer ele, aí ofereceu a filha pra onça. Pro cacique. Aí ele deixou, ir embora. Aí quando Kuamuti voltou, aí falou pras filhas: “ó, eu ofereci vocês duas pra casar com a onça” Ah, as duas não quiseram casar, ficaram com medo da mãe, da sogra, entendeu. “Eu não, eu não quero ser comido pela mãe” eles tinha medo da onça. Aí então, de medo, como já tinha pouco tempo né, dia pra onça atacar, comer ele, a onça já tava indo atrás, aí ele fez a filha, entendeu. Tirou um monte de madeira. E nós somos filhos do Müri entendeu. Somos, nascemos de lá. Aí Branca veio da madeira que a gente chama Maú. Então professor, quando ele terminou de fazer as filhas, ele mandou. Ele fez um monte de processo ainda, criou dente, criou cabelo, ele fez tudo. Foi experimentando. Aí foi. Quando terminou, quando viu as moças bonitas, aí falou: “vocês são minhas filhas. Qual de vocês quer casar com a onça?” Todas quiseram. Todas que o Kuamuti fez quiseram casar com a onça. Aí eles prepararam comida, mingau, beju, se prepararam, enfeitaram, tudo bonita. Começaram a sair aí, fizeram a jornada delas. No caminho foram encontrando os animais que queria ficar com... um olhava: “êhh, bonita” aí uma ficava lá. Aí ia, via outro povo querendo, encantando. E as duas só rezando, elas entendeu, pra ficar, pra morrer. Não era bons também, as irmãs, as duas era má também. Então e elas foram. E o resto era tudo bobinhas também né, o que caía o que aparecia já encantava. “Ahh, isso!” Já rezava. A mais velha já rezava. E andavam. Encontravam, encontraram broto de um buriti, o buriti uma gostou “ah, vou lá tirar” pra fazer cinto, e ela subiu, e ela cortou e caiu. Bem.. Aí quando ela tentou descer, tirou o pedaço de unha né, dela, assoprou, virou mutuca. Quando ela tentou bater, ela caiu. Morreu. Elas foram fazendo isso a maldade com próprias...Sim. Aí cada um foi ficando.. tá, tá... outros foi casando também, um gostando do outro.. aí no meio do caminho só.. só chegaram as duas. Chegaram as duas, aí vinha a onça jogando flecha né. Ninguém que pegou. As duas subiram no pé de uma árvore, diz que a onça jogou a flecha, sabendo que, já tava sabendo: “tal dia minhas filhas vão chegar pra casar com você.” E a onça já tava sabendo disso. Tal mês. Aí ficou jogando, aí bateu aquele mês, ele veio jogando flecha *tchummm* e as duas, alto olhando. Num tinha ninguém. Aí voltaram né. Então, aí foi, aí foi a vez do... Arawatsin o lobo, ele jogou a flecha e as duas pegaram. Duas pegou. Pegou e foi com, com Arawatsin. Quando assopraram bambu e viram que era branco, aí a outra falou: “ele num é onça, ele é Awaratsin” Quando assopraram assim, (*ruído*) aí viram. “Tá vendo, ele num é onça” mesmo assim foram junto. Ele só comia fruta, as duas é, o lobo só comia fruta, entendeu, ele não comia caça, nada. Aí a mãe do Arawatsin mandou as duas ir buscar beju entendeu. Aí as duas foram. Aí a onça já tava sabendo das duas. Foi mandado pra casar com ele, aí viu as duas: “e elas, quem são?” “ah, é a filha do seu tio” “ahh” e ficou lá, de olho.. Aí começaram a vir, e voltaram de novo, depois voltaram pra fazer beju, aí que a onça foi jogar arco e flecha, aí as duas pegou. Aí o lobo queria pegar. “não! não foi pra você que meu tio ofereceu as filhas, foi pra mim” entendeu, a onça falando...Pro lobo. Só que o lobo professor, já tinha ficado com uma entendeu, já tinha deitado com uma. Aí a onça levou, aí viu, num sei como que ele viu né, viu, que já tava.. grávida já. “Você deitou com o lobo?” Foi perguntando pra moça. Diz que falou: “sim”. “Ele tocava em você? Ele fez isso com você?” “Não” “Vocês deitaram junto?” Aí ela falou: “sim” E aí saiu. Foi buscar negócio pra tratar, pra banhar ela, entendeu. Diz que banhou ela, pronto. Depois, ficou livre. Aí professor é... aí quando levou a esposa, aí o marido pediu pra não olhar pra senhora entendeu, pra mãe do lobo. “Não olha, se você olhar, se a cabeça dela cair, você vai morrer.” Foi avisando. E a outra, ouviu, mais velha. A mais nova que não escutou. Olha pra cá,

olha pra cá” nada, as duas não olhava. Quando já tava entrando na oca da onça. “Olha pra cá” a mais nova que tava grávida, e olhou. E olhou, e a cabeça da velha já tinha caído.

Caiu. E o marido falou: “eu já avisei você, você num vai viver mais por muito tempo.” Aí entrando na oca, ficou, e... as duas ficaram trabalhando, fazendo beju, mingau. Aí a mais velha e o marido foram na roça. Na roça e... quando tavam tirando, arrancando mandioca, aí ela tava varrendo a casa, a que tava grávida, ela num foi mais, junto com a irmã, só foi o marido e ela. Aí tá lá limpando, varrendo a casa, varrendo, varrendo, varrendo... Aí a sogra né, “êh minha nora, vem vê piolho” “espera deixa eu terminar de varrer aqui.” A velha ficou esperando na porta. A mãe da onça. Tava varrendo e quando ela terminou ela foi olhar piolho. Foi catar piolho, aí diz que comeu, colocou na boca. Acho que arrancou junto com o fio de cabelo, ela tentou cuspir o cabelo dela, entendeu puuuf. Quando cuspiu assim, aí a mãe, a velha, é... falou pra nora né: “ah, você tá com nojo de mim, você tá com nojo de mim, tal” tsiu arrancou a cabeça. Comeu. Aí a irmã mais velha já sabia que ia acontecer isso, ela já tava sabendo. Quando já tava na roça falou: “eu sabia, sua mãe matou minha irmã” e voltaram. Voltaram, não tinha mais cabeça. Tinha comido. E a velha, que ela já tava grávida, aí nasceu os dois. Só que se esconderam. Os dois gêmeos se esconderam.

Se esconderam, aí começou o dia. O sol e a lua nasceram. Quando viram, aí levou onde tinha girau, colocou, deixou lá. o corpo da mãe. Aí a velha deixou lá. Aí quando voltaram, os gêmeos já tinham nascido. Só que os dois já se esconderam debaixo do girau. Ninguém sabia. Nem a vó sabia que tinha nascido os dois gêmeos. Aí tava lá, aí a onça chegou, a mãe, a irmã começou a chorar... se lamentar pela perda da irmã, então começaram a chorar, pronto. Aí a onça, o pai dos dois gêmeos, já tava sabendo, entendeu, já tava sabendo. Pegou a mãe e levou pra esconder a mãe. Levou, tentou esconder a mãe. Levou e fez uma cerca enorme pra ninguém... cercou, com vários tipos de cerca. Espinho... ficou no meio, a mãe ficou no meio. Aí quando voltou, quando bateu acho que sete horas da noite, aí os meninos saíram pra comer. Roubava beju, roubava peixe, eles roubava muito. Aí o pai acordou, de manhã quando o pai acordou eles viu: “ué! Quem é que tá roubando nossos peixe, beju, quem é que tá acontecendo isso?” Ele ia pescar, ele trazia peixe, mesma coisa. Sumia peixe, beju. “Por que que o peixe tá sumindo?” Aí ele, ele fez cesto, igual essa aqui, de pegar mandioca e, e a pedra pra cavar. A roça. Cavar, tirar mandioca né. Deixou lá ,foi dormir. Nada. Ninguém pegou nada. “Ué, que que será que tá acontecendo?” Sim! Aí achava que, que era as mulheres também que tava roubando entendeu. Mas ele sabia que, que a esposa já tinha filhos. Só que o pai ainda tava com a dúvida se era menino ou.. Se era menina ou macho né. Aí ele fez o cesto né. Só que num pegou. Só pegaram peixe pra comer. Aí no outro dia... e fez arco. Arco e deixou lá. E arco eles pegaram. Pra caçar calango pra comer, pra matar paca, cutia... eles pegaram. “Ah, então é homem” aí eles... aí quando, aí pediu pra esposa né, falou: “ó, bora pescar” eles mentiram, pra os dois não sair, entendeu, eles tavam escondendo, do pai e da tia. Aí quando saíram... aí eles começaram a sair, aí eles entraram. Ela e o pai entraram junto. “Ah é vocês!!” Aí os dois começou a se esconder, “não! eu sou pai de vocês, vocês não precisa ficar com vergonha, pode vir meus filhos” Aí os dois... Saíram. Aí pegaram flecha, aí eles começaram a sair. Começaram a sair, começaram a fazer bagunça.. por isso que os moleques, meninos, é bagunceiro quando nasce, eles que começaram a bagunça. Começaram a matar... Começaram a matar pombinhas, começaram a matar calangos, aí os pais né, aconselhando os dois: “vocês num pode matar calango, que é lagartixa né, que é avô de vocês... vocês num podem matar paca, que é... avô de vocês também.” Todos animais que é pra eles era avô. Que o pai considerava. Só que os dois matava pra comer. Matava paca, matava cutia, porco... Quando tava assando o porco, a paca, o pai não queria comer. Daí depois professor, começaram a caçar, fazer bagunça. Aí começaram a roubar... Aí começa roubo também, eles que começaram a roubar. Roubar no... amendoim, entendeu, que era do Kuiakuiatütü. Kuiakuiatütü é um perdiz, perdiz. Ele que é o dono do amendoim, a história. O pássaro. Aí começaram a roubar, é lá que ouviram né, ela falar “ah, quem será que tá roubando amendoim...? Será que os meninos que não tem mais mãe que acha que a tia que

eles tão chamando de mãe é a mãe... só que na verdade a mãe morreu. Que avó comeu... Os dois ouviu lá. Quando, como os dois tava se escondendo, roubando, aí ouviram assim. “Olha Sol, olha a velha falando isso! Tá falando da nossa mãe, a nossa tia num é a nossa mãe!” “Ah, bora perguntar pra ele!” aí saíram. “Ah vó, que você falou, fala mais...” Aí ela... Não, ela tentou disfarçar, num queria contar, aí começaram, aí depois contou tudo. “A mãe de vocês tá escondido no girau do seu pai. Diz que foi contando. “E a sua avó tá lá escondida no meio do mato, que vocês não vão conseguir achar. Tá bem escondido, seu pai que escondeu de vocês.” Então, eles voltaram então chorando *aaaah* “mamãe, mamãe..” misturando já o choro. Yawalapíti, Kuikuro, Kalapalo, Trumai... todos tipo de choro que eles criaram. Sim. Tão lá chorando... aí voltaram “que que tá acontecendo?” ahh, nossa mãe tá escondida no girau. “Quem contou pra vocês?” “Foi a vovó”. Aí pegaram uma erva pra tentar colar cabeça né? Aí tentaram... aí, tipo um, um... como chama é, chá num é, tipo um, pernilongo. Jetsin que fala na língua Kamaiura. Aí entrou aqui, começou acordar ele, ela né. Começou a acordar.

Ela fala: “tô dormindo” “ôh mãe você não tá dormindo você tá morta! Foi a vovó que comeu você.” Aí pegaram na rede mesma coisa. “mãe, mãe” mãe respondia: “tô dormindo” “que dormindo nada mãe! Você tá... “Você já tá morta!” Aí na rede deitou. Quando já tava acordando, deitou, que num podia. O sol fez de propósito, entendeu. Pra morrer também, pra mãe morrer. Como num tava mais normal, já tava tudo estragado já, aí num podia mais voltar, entendeu. Aí ele... o sol viu que num tinha mais condições dela viver, voltar, aí deitou com ela. “Posso deitar mãe”.. morreu. Aí choraram. Aí a lua falou: “não, você não podia deitar com a nossa mãe, não, ela num merecia mais viver, entendeu, que é assim que tem que ser” temos que morrer, viver, entendeu. Por isso que a gente morre. Temos que morrer, e viver. Até onde a gente vai, a gente aguentar, a gente vive. Onde num deu, a gente morre. Ele criou essa regra né. Era menino ainda, os meninos já criando isso. Aí começaram a enterrar, ficaram de luto, cinco dia... Aí eles já tava com raiva já, já queria vingança, vingar a mãe. Aí pegou, eles foram caçar. Foram caçar, começaram a matar paca, que era tio deles, avô, aí trouxeram e eles assaram eu acho. Aí ele rezando né, “você num pode matar avô de vocês” o pai falando, dava conselho pros filhos. “Você num pode fazer isso, vocês dois num pode fazer isso” Aí os dois lá rezando, o cheiro, pro cheiro ir bem no nariz. Cheiro... quando foi ele sentiu: “hmmmm, que cheiro gostoso!” Aí chamaram ele, chamou Morerekwat que é Amulau. “Amulau vem aqui” como ele tava com raiva...

Ele... eu acho que os dois era filho assim, entendeu. Da onça, veio o sol. Da lua... eu acho que foi lobo. Por isso que teve esse... começou, chamou o pai: “Amulau vem aqui, vem comer” ele comeu. “hmmmm que gostoso!” “Aí a partir de agora, Amulau, sua refeição vai ser, porco, paca, veado, do campo né, cutia... tudo que você vai comer a partir de agora, sua refeição agora vai ser isso!” E deram a refeição pra ele, entendeu, por isso que onça come isso, entendeu. Aí eles começaram a dar isso pra ele, ele num queria comer, antes ele num comia, ele considerava, entendeu. Então a onça, aí pensou, aí falou pro pai: “ôh pai, Morerekwat né, Amulau, você tem que mandar o seu povo pescar.” Pra depois oferecer pra eles daí, o povo saiu pra pescar, pra pescaria. Eles já estavam de luto já. Então ele foi... Ah tá, o enterro ainda né. A morte da mãe, eles começaram vim... quem enterrou a mãe foi o tatu, entendeu, tatu. Tatu que enterrou a mãe. Aí o tatu quando tava enterrando, cavando, aí o sol jogou uma reza. Jogou reza. Pegou o... como é que chama, tremelique. Partir de agora vai ser isso. Depois de luto, jogou água, acabou o luto. Mas pra... pra família que vai ficar até o final, ele vai ficar ainda né, de luto. Então pra alguns, já vai tirar bem na hora, que banha. Então ele deu essa regra pra nós. Aí o, mandou o povo pescar, quando voltaram, trouxeram muito peixe. Aí levou no centro, dividiu. Aí que começa, história do Kuarup entendeu. A homenagem, assim que começa o Kuarup.

Kuamuti ele só criou, entendeu, como podia trazer. De volta a pessoa morta, entendeu. Ele pensou nisso. Como ninguém respeitou a regra, o tronco vai ser sempre o tronco agora. Aí o sol, os dois, e a lua, pensaram em fazer já. “Vamo fazer o ritual” primeiro eles foram pro Morená. De lá que ele veio, e foi pra lá onde tem barragem. Barragem. Lá no... Sagihengü. Lá que ele fez Kuarup né. Eles foram lá, fizeram Kuarup, então... essa é a história professor.

A história do Itsatshi é a história da criação e recriação do universo Alto Xinguano, contada aqui por um conhecedor das histórias, da tradição e das medicinas tradicionais. Decidi então reproduzir integralmente a parte da entrevista que remonta ao tempo mítico do povo Yawalapíti, por meio das histórias, pois, é uma forma de relacionar as metodologias acadêmicas com a metodologia indígena, considerando seus valores, regras e protocolos. Para Linda Tuhiwai Smith, "las metodologias indígenas tienden a evaluar los protocolos culturales, los valores y las conductas como parte integral de la metodología" (SMITH, 2016, p. 38). Desta forma, busco relacionar a prática historiográfica acadêmica com a prática historiográfica Yawalapíti, trazendo para a pesquisa as crenças, práticas culturais e a tradição do povo Yawalapíti, pois esta investigação não está sendo produzida apenas para publicação acadêmica, mas sobretudo, será entregue ao povo como devolução, resultado dos anos de convivência, parceria e trocas.

Busco com esta dissertação contribuir com a implementação de mecanismos de reparação histórica que, possam auxiliar em políticas públicas de reparação histórica, direito à memória, direito a contar as suas próprias histórias, em linguagem simples, que possa atender aos dois universos de conhecimentos, indígena e não indígena. Compartilhar esses saberes e informações colhidas durante esta investigação é um compromisso firmado com o povo, um compromisso de longo prazo, vinculados a processos educativos comunitários, bem como de fortalecimento cultural. Demandas comunitárias que ouço há muitos anos. Neste sentido, fio-me às concepções de reciprocidade epistemológica de Smith sobre o assunto, para quem:

Hay varias formas de diseminar los conocimientos y asegurarse de que llegue a la gente que contribuyó a gestarlo. Dos formas fundamentales que no siempre son consideradas por la investigación científica se relacionan con « devolver informes » y « compartir saberes » con la gente. Ambas consideraciones asumen un principio de reciprocidad y retroalimentación (SMITH, 2016, p. 38).

Transcrever e analisar aqui a história da criação das primeiras mulheres, contada pelo povo Yawalapíti, é uma forma de reflorestamento das histórias ancestrais. Esse reflorestamento ocorre na medida em que sementes de histórias são disseminadas na comunidade, estimulando o interesse dos mais jovens. As mães de Kami (Sol) e Kūri (Lua) foram feitas das madeiras do tronco sagrado Mūri, troncos usados no ritual Itsatshi e pintado com os grafismos tradicionais de homem, quando o homenageado é um homem, e com grafismos de mulher, quando a homenageada é uma mulher. São entalhados pequenos rostos de forma triangular, com olhos e boca. O tronco do Itsatshi é enfeitado com os adereços

tradicionais do Alto Xingu, muitos cintos de algodão, braçadeiras de pena de arara, cocar tradicional e um grande colar de caramujo feito especificamente para enfeitar o tronco. No topo do tronco colocam-se tufo de algodão e, sobre ele, um prato de cerâmica xinguna, confeccionadas pelos povos Waurá ou Mehinako.

Após a homenagem, os cintos de algodão são distribuídos entre os convidados dos outros povos, de modo que cada convidado ganhe muitos cintos. Durante toda a preparação do tronco, desde sua retirada da floresta, até os momentos finais do ritual, cada passo é envolto por rezas, cantos sagrados e sempre acompanhado de perto pelos coordenadores do Itsatshi, responsáveis pela execução perfeita de cada etapa. O tronco sagrado tem espírito forte e, por isso, deve ser tratado com muito respeito para que seu espírito não faça mal para o povo. Há sempre o cuidado de deixar o tronco na sombra. Depois de retirado da floresta, o tronco é deixado na sombra dos pequizeiros próximos à entrada da aldeia, onde aguardará até o momento de ser pintado e enfeitado para o ritual. Em seguida, o tronco é levado pelos homens, coordenadores, lutadores, lideranças e caciques, que o carregam para o centro da aldeia e o posicionam no local onde são enterrados os corpos. Nesse local será realizado o último choro, choro ritual, última despedida, momento da família dar fim a tristeza e ao luto vivenciado coletivamente. O tronco sagrado Müri, do qual desconheço o nome em português, faz parte de todo o processo de sepultamento e de todas as etapas do ritual. Após a pessoa ser enterrada inicia-se o ritual que é dividido nas seguintes etapas.

A primeira (1ª) etapa do ritual é *Kunu inumakina* ou, em tradução livre ao português, construção do Kunu, que é uma cerca de madeira Müri em volta do túmulo em formato de arco. Neste momento o povo anfitrião decide qual povo será convidado como aliado na luta; o critério de decisão é a familiaridade e parentesco da pessoa homenageada com outros povos. Nesta etapa, os donos do ritual oferecem alimentos à comunidade, mingau de pequi, pirão de peixe e beiju, como pagamento pelo trabalho de ir à floresta, escolher, cortar, transportar e medir e fixar o Müri formando o Kunu.

A segunda (2ª) etapa é chamada de *Aka iputakina Itsatshi iju* ou, em português, “doação do pequi”. Nesta etapa, as mulheres da comunidade juntam muita polpa de pequi para servir mingau nos últimos momentos do ritual. O pequi é cozinhado em panelas imensas no centro da aldeia, depois são despulpados e entregues ao dono do ritual, que irá guardar no fundo do rio ou de algum riacho de água fria que irá conservá-lo durante meses. Nessa etapa,

os convidados (Waka)¹⁵, são as pessoas responsáveis por convidar os outros povos para ir à aldeia anfitriã. Ao chegarem na aldeia acontece a luta de boas-vindas, pois, nas últimas etapas esses povos serão aliados ao enfrentar os demais, para se juntar na luta, antes, devem lutar entre si. Na doação do pequi também têm dança, flautas e oferenda de alimentos para os convidados e para a comunidade.

A terceira (3ª) etapa é a *Ulatchi iputakina* ou, em tradução livre para língua portuguesa, doação de polvilho, o povo convidado para se juntar na cerimônia retorna para a aldeia anfitriã, levando seu polvilho para doar e juntar ao polvilho que será servido para todos os demais povos do Alto Xingu, em forma de beiju específico do Itsatshi. Todas as mulheres do povo anfitrião e do povo convidado levam seus polvilhos ao centro da aldeia e o depositam em panelas enormes, que posteriormente serão acomodadas em um silo cilíndrico posicionado no meio da casa do dono do ritual. Nesta etapa da cerimônia, as madeiras Müri que formam o Kunu são retiradas pelos homens. Cada etapa é marcada por dança, cantos e também pela flauta Wüpu, tocada somente no ritual Itsatshi. Quando o povo convidado pelos Waka chega à aldeia anfitriã, os lutadores se enfrentam na luta huka-huka de boas-vindas, depois, familiarizam-se, dançam, comem e tocam flautas juntos.

A última etapa do ritual Itsatshi, ou seja, o final do ritual Kuarup, é nacional e internacionalmente conhecido. Este momento final da cerimônia projeta a cultura e a tradição dos povos para o mundo exterior, conferindo visibilidade ao Alto Xingu por ser um ritual impressionante, com muitas cores, danças, musicalidade, espiritualidade, abundância de alimentos e competição de técnica e força, representadas na luta huka-huka. Essa etapa do ritual que é amplamente visitada por artistas, autoridades nacionais e internacionais, e também que fez com que o ritual fosse declarado patrimônio imaterial do estado do Mato Grosso, gerando controvérsia entre os indígenas que não compreenderam e não aceitaram esse processo, pois, caciques e lideranças temiam de que seu ritual fosse roubado pelo Karaípa (não indígena), que não compreende, em profundidade, a espiritualidade que esse ritual representa para os povos.

Entretanto, quem acompanha apenas o final do ritual não compreende ou não tem a oportunidade de conhecer, saber e vivenciar, a complexidade e profundidade de sua execução, que pode durar um ano, dois anos ou mais. Um bom exemplo da extensão e complexidade cultural do ritual foi a edição realizada em homenagem a Tepori Kamaiura, mãe de Aritana

¹⁵ Waka na língua Yawalapíti significa convidador, que é a pessoa responsável por convidar o outro povo, também responsável por recebê-los durante o ritual e levar alimento para eles. Geralmente os Waka são escolhidos entre os coordenadores do Itsatshi.

Yawalapíti, que iniciou em fevereiro de 2020 (antes do início da pandemia), foi paralisado por conta da pandemia e do falecimento de seus filhos entre junho e agosto de 2020, sendo retomado apenas em maio e finalizado em setembro de 2023, três anos após o seu início.

Figura 06: Itsatshi em homenagem a Aritana Yawalapíti, setembro de 2023.



Foto. Aldeia Yawalapíti. Foto Beto Oliveira.

Tunuly Yawalapíti falou-me sobre o ritual que homenageou a sua mãe, Tepori Kamaiura, em uma entrevista concedida no dia 10 de junho de 2023, em sua casa na aldeia nova Yawalapíti. “Então quando você vai escrever um dia professor, você vai colocar quase certo essa história do Kuarup. Porque eu vejo história Kuarup bem diferente dos outros fazendo” (Tunuly Yawalapíti, 10/06/23).

O ritual Kuarup é, igual que eu tô, eu vou fazer minha mãe. Demorou um pouco né, como ela é a filha do cacique e precisa fazer Kuarup dela, mesmo que passou, se passou cinco anos, pode fazer Kuarup. Kuarup é, ele Kuarup não é festa pra nós. Pra mim, pelo meu ver Kuarup não é festa. Kuarup ele é pra tirar, pra tirar o luto da pessoa, da família né que perdeu aquela pessoa. Morreu, você fica de luto, você tá de luto. Você num pode, é, brincar, você num pode ficar gritando, nada, você tá ali dentro da casa, luto, pensando na família que perdeu, você perdeu, então, pra tirar a sua tristeza, pra você voltar a ser aquela pessoa alegre, pessoal vai pedir pra você fazer Kuarup. “ó, vamo fazer, vamo homenagear o seu pai ou a sua mãe ou o seu filho, ou sua irmã, vamo fazer homenagem pra ela. Kuarup.” Mesmo passando dois, três anos, pessoal pede. Vem, tá bom. Aí você vai falar “tá bom, vamo fazer sim.” Aí pessoal já pediu pra você, você já tá sabendo. Aí o que que você faz, você vai, pega

peixe, traz, cozinha, fez motap, faz mingau, mingau, mingau você vai levar pra aquela, os cinco ou seis pessoas que enterrou a sua família. Aí você dá mingau, mingau, mingau, mingau e um peixe. Pronto. Isso aí já é início, já, você já tá aceitou pra fazer o Kuarup da família. Aí nesse dia você vai dando comida, você vai levando chocalho lá fora pessoa fazer aquela dança... Aí o pessoal vai dançando. Essa dança pra, aquelas dança que fica ali, aí a dança wüpü pra tirar a sua tristeza, pra alegrar você também. Aquela dança. Pra tirar sua tristeza. Então você vai, vai indo, até chegar Kuarup (tronco). Kuarup pessoal colocou ali, você leva cinto, leva cocar pra enfeitar aquele Kuarup, esse último luto que você vai tirar. Naquela noite. Aí naquela noite você vai ficar no pé daquele Kuarup ali, você vai ficar chorando, você tá despedindo. Tirar todo aquele tristeza que você vem sentindo há muitos anos, você tá chorando pela família. Você tá chorando, chorando, chorando, você tá último despedida do seu luto aquele ali. Então, depois no outro dia, 5h da manhã, pessoal, apaga fogo no centro, acabou. Aquele dia seu luto foi embora. Acabou. Acabou, no outro dia não tem mais dança, nada. Aí só luta. huka-huka despedida. Despedida do luto essa aí. Aí você vai ver pessoal lutando, lutando, lutando, lutando, acabou. Aí até acabou essa hora, pessoal tá voltando tudo embora. Aí você já tá livre. Acabou esse último luto. Então por isso, pessoal fala: “não, Kuarup é festa” não é festa, ele é pra tirar o nosso luto da família que perdeu. É, começa na sexta, sexta feira todo mundo, sexta feira sai convidadores, convidando outras aldeia, e no sábado pessoal chega aqui, aí dia 10 é domingo, final. Acabou. Aí acabou Kuarup, aí você num vai ver mais dança... nada (Tunuly Yawalapíti, 10/06/23).

Observando a cosmologia Yawalapíti, podemos compreender como o ritual Itsatshi recria o tempo mítico no tempo histórico e, obtendo a força cultural de reafirmar a vida por meio da morte, renova a cultura, regras e tradições. Ele também fortalece os laços geracionais de transmissão de conhecimentos, afirmando e reafirmando alianças entre os povos mediante a rivalidade e o enfrentamento da luta corporal, configurando-se em momento de apresentar novos caciques e lideranças, à medida que os antigos vão sendo homenageados em seus rituais. O ritual Kuarup reafirma a vida coletiva tendo como instrumento a própria morte.

As regras criadas por Kuamuti, demiurgo do povo Yawalapíti, são seguidas até hoje. Por exemplo, o ato de chorar pela morte do ente querido, o luto prolongado e as rígidas regras que a pessoa enlutada deve seguir como tomar banho no centro da aldeia para poder sair do luto, não namorar antes de ver o tronco, pois, o tronco não voltaria a vida. Escolher o tronco específico para realizar o ritual, o casamento como prática de fortalecimento de alianças entre os povos (prática menos comum nos dias de hoje, mas ainda adotada), as relações de parentesco entre humanos e não-humanos, a magia e as rezas empregadas no cotidiano e nos rituais, bem como a existência de rezas para o bem e rezas para o mal.

O sabimento e a demarcação dos lugares sagrados para os povos do Alto Xingu, como o Morená, no médio Xingu, atualmente habitado pelo povo Kamaiura, e, o Sagihengü no Alto rio Kuluene, onde atualmente foi construída uma PCH – Hidrelétrica Paranatinga II, que causa grande impacto social, cultural e ambiental nos povos e no Território Indígena do

Xingu, pois é lugar sagrado, morada de espíritos, sítio de valor histórico-arqueológico, além de ser local da reprodução dos peixes e da fauna aquática.

É como se o tempo mítico estivesse sempre acontecendo desde o início dos tempos, seja como modelo protótipo ou como réplica no tempo histórico. A complementaridade entre eles gera momentos de interseção necessários para a manutenção da ordem do mundo; é a forma de renovar o modelo a ser seguido, a regra do ritual (ALMEIDA, 2019, p. 208).

Os seus netos Kami (Sol) e Kūri (Lua) criaram as regras de execução do ritual que são seguidas até hoje e orientam a prática cultural e o código de conduta Alto Xinguanos, que devem ser seguidos à risca, por exemplo, as regras de respeito e de evitação estabelecida entre genro e sogro e/ou nora e sogra, não namorar antes do ritual para não ficar com “cheiro”, para os lutadores não passarem mal, pois o espírito das ervas usadas pelos lutadores não aceita o “cheiro” de sexo. As funções de trabalho e os papéis sociais também foram estabelecidos nesse momento histórico-mitológico, como cestos e cavadores de mandioca para as mulheres e arco e flecha para os homens, alimentação a base de peixe comum aos xinguanos.

Os lutadores, os familiares “donos do Itsatshi”, os coordenadores e os demais participantes do ritual devem manter uma dieta sexual restrita, durante as etapas de execução da cerimônia, para evitar que os espíritos homenageados, os espíritos do tronco e dos peixes, se incomodem, o que pode interferir diretamente na execução do ritual. Caso algum jovem esteja com “cheiro”, algum lutador irá passar mal, pois, o espírito da erva sagrada, usada na arranhadeira, é repellido pelo cheiro. Durante a pescaria, caso alguém tenha namorado, os peixes irão se esconder, causando impacto na quantidade de peixes para a cerimônia, nesse caso, a pessoa com cheiro também pode levar ferroadada de arraia. O jovem lutador, caso não consiga seguir a regra de não namorar, deve evitar lutar no dia seguinte para não se machucar.

A relação entre o povo e os espíritos *apapalutapa* durante a execução de cada etapa do ritual é íntima, e, pode determinar o sucesso ou fracasso na pescaria, na luta, no desempenho diante de outros povos e principalmente, na saída do luto estendido que a família está vivendo. A oferta de alimentos é ponto central em todo o ritual, pois, os espíritos se alimentam junto e se alegram com a fartura de comida oferecida.

Os donos dos rituais podem ser donos durante toda a sua vida e também passar o patrocínio a seus filhos e netos. São íntimas relações que são estabelecidas envolvendo o apapalutapa¹⁶, a comunidade e os coordenadores, visando à produção de rituais e à alegria (ALMEIDA, 2019, p. 205).

¹⁶ Apapalutapa são os espíritos da cosmovisão e língua Yawalapíti.

Seguindo as regras de execução da cerimônia, os “donos do ritual”, os coordenadores e a comunidade devem sempre dialogar entre si, mantendo uma frequência de consulta mútua, que tem como finalidade alinhar o tempo de execução do ritual com a disponibilidade de alimentação que os donos do ritual tenham a oferecer, pois, a cada etapa da cerimônia, a família do homenageado deve oferecer mingau de pequi (Akahrülhü - Aka = Pequi), peixe cozido (Wakupü) e beiju especial (Ulahri). Uma vez que o dono do ritual tem a responsabilidade de fornecer os meios necessários para sua realização, a anuência do dono é o ponto de partida, sempre motivada pelos coordenadores, que fazem a mediação entre o dono e a comunidade (ALMEIDA, 2019. p. 205).

Figura 07: Itsatshi na aldeia Ipatse do povo Kuikuro, 2023.



Fonte: Totomai Yawalapíti.

Então, Kuarup, né... um dos rituais principais do Alto Xingu, é muito forte, né... muito forte, não é ritual que a gente... ah, amanhã vai acontecer isso... não. Esse ritual kuarup só acontece, quando as pessoas, a família, se acontecer alguma e falecer, a família tem que, os organizadores, a família, se a família deixar, aí acontece o Kuarup, se eles liberar, aí homenageia uma pessoa importante, aí acontece o Kuarup. primeiro é muito triste né, morre a pessoa, a tem as pessoas que organizam tudo, funerárias né... eles que pedem para a família, se acontece ou não, aí é aquele processo muito triste e depois fica bem feliz, bem alegre, a aldeia fica muito feliz, dança... (Kamukaiaka Lappa Kamaiura, 29/05/23).

Quarup

Na 'festa dos mortos', os pedidos do Xingu

MARIA LUIZA JACOBSON

Repórter do *Sucesso* de Brasília

— Onde está o ministro?
— Está na cabana, dormindo.
— Vá chamá-lo para vir chorar um pouco com os índios.
Faltavam poucos minutos para as 19 horas. O cacique Raoni, por sugestão do indianista Olympio Serra, levantou-se e foi acerrar o ministro da Cultura, Aluísio Pimenta — representante do presidente Sarney à festa do Quarup, ritual sagrado em que os índios homenageiam seus mortos ilustres — que dormia na cabana do cacique Aritana.
Aluísio Pimenta chegou e, sorridente, como é de seu feitio, sentou-se num banquinho baixo, entre as índias que, sentadas no chão, começavam o ritual das lamentações, que se prolongaria por toda a noite. O momento é de dor. Atento à expressão alegre do ministro, Olympio Serra aproximou-se e lhe diz ao ouvido o quanto é importante que ele esteja ali a chorar com os índios, não só os mortos que estão sendo homenageados, mas os milhares de índios que foram mortos no Brasil. O ministro entende e fica sério.
Se o brilhantismo do Quarup depende, como dizem os índios, do número de convidados presentes, o deste ano deve ter sido, de longe, o mais brilhante. Embora o presidente Sarney não tenha podido comparecer — segundo Aluísio Pimenta explicou aos índios, por estar acabando de chegar do Uruguai e tendo ainda que preparar sua viagem à ONU, nos

Somos livres e felizes

Segundo Aritana, o cacique dos Yawalapiti que inspirou a novela da extinta TV Tupi, onde foi interpretado por Carlos Alberto Riccelli, Quarup significa "alegria do sol". O ritual relembra o mito da criação indígena, pelo herói Mavutzinim. Conta a lenda que ele modelou cinco troncos de árvore e, depois de, em profundo estado de concentração, cantar e tocar maracás durante um dia e uma noite (um sol e uma lua), os troncos ganharam vida e começaram a mover-se. A princípio com gestos lentos e pesados, tornando-se cada vez mais ágeis. A esses homens, em que se transformaram os troncos, Mavutzinim ensinou a tomar banho no rio ao nascer do sol, a assobiar para alegrar a vida e a fazer amor de manhã bem cedo, antes do sol nascer. Mavutzinim tentou, depois, através do mesmo processo, ressuscitar os mortos. Representou-os por troncos de árvores (Quarup) pintados e enfeitados com objetos de uso pessoal do falecido, que deveria ser resuscitado por sete cânticos. Mavutzinim impôs, como condição indispensável para a ressurreição, que o ritual não fosse presenciado por ninguém. Como não foi obedecido (surpreendeu um índio querendo aprender a "mágica"), irritou-se e proclamou que, daí em diante, os mortos não mais voltariam à vida no Quarup.

Os mortos ilustres (parentes dos caciques) continuam, no entanto, sendo homenageados nessa festa, que marca a passagem do período de luto e tristeza, para um período de alegria, e retoma o gosto pela vida. O Quarup deste ano homenagearia três mortos: a filha de Aritana, morta aos dois meses, e dois sobrinhos do cacique Takumá, da tribo Kamaiurá: Maraukapá, de 16 anos, e Menhu, de 17, mortos por intoxicação. Devido ao grande número de convidados, os índios acharam que três Quarup (os troncos representando os mortos) não seriam suficientes e resolveram homenagear mais três antepassados, entre os quais a avó de Aritana.

Quando a constelação das Pleiades aparece no céu do Mato Grosso, é sinal de que é verão no Xingu. É tempo de seca, é tempo de festa. Como não há cabanas suficientes para abrigar os convidados das outras aldeias, que são obrigadas a acampar nas matas próximas à aldeia anfitriã, dormindo ao ar livre, é importante que as festas não ocorram no período de chuva. Nove aldeias participaram do Quarup este ano: os Yawalapiti, Kamayurá, Meheinao, Waurá, Matipu, Nafukua, Kalapalo, Aweti e Kukure, todas remanescentes dos grupos linguísticos Aruaq, Karibe e Tupi.



Na festa mais importante para os índios, onde relembram seus antepassados, os homens pintam o corpo e participam da luta

rum (em que escoregem e caíam, por exemplo) perderão a luta.

Os demais índios, com toda a naturalidade, tiram os calções, única peça de roupa que vestiam no momento, e sentam-se intilmente com as dezenas de jornalistas presentes, ou com as câmaras de televisão, passando o dia de piquê no corpo. Esfregando as mãos no carvão, pintam o corpo de preto e, em seguida, capricham nos desenhos de cor vermelha, formando figuras geométricas, feitas com tinta extraída do urucum. Olham-se ao espelho, riem, pintam-se uns aos outros nos lugares onde não alcançam, nas costas, e insistem para pintar alguns jornalistas (e o fazem).

O governo, na festa

Ministério da Cultura, e candidato à Assembleia Nacional Constituinte, defende a demarcação das terras indígenas, para que os índios possam preservar sua identidade cultural.

Os ministros presentes à festa ouviram muitas reivindicações nesse sentido, mas pouco ou nada puderam prometer. Pazzianotto limitou-se a ouvir, dizendo que não era sua área.

Aluísio Pimenta sorriu muito e concordou com tudo. Apenas o ministro do Interior, Ronaldo Costa Couto, apresentou um fato concreto, e que deixou os índios felizes: a notícia de que o governo estava providenciando o pagamento de uma faixa de quinze quilômetros (avaliada em cerca de Cr\$ 14 bilhões), desapropriada pelo governo anterior e ameaçada de invasão pelos fazendeiros, que ainda

avezinhas foi irreduzível: não aceitou dinheiro, nem os três canivetes que o garoto ofereceu. Sem se dar por vencido, Paulo foi o único a ser visto, em vez de comprando, vendendo aos índios: um dos canivetes foi vendido por Cr\$ 15 mil. Ele também não aceitou trocas.

"Felizes e livres"

Mais ainda que trocar, o índio gosta de ganhar. Se você não oferecer, não se preocupe, que ele pede. Com um grande sorriso, e muita simpatia, parecendo crianças grandes, te chamam e te pedem: pedem cigarros, bolachas, espelhos, sabonetes, baías, pilhas e dinheiro. Esfregando o polegar nos dedos médio e indicador, simbolizando dinheiro, o índio se aproxima e pergunta: "So-

Fonte: Armazém memória. 20/08/1985.

Para se ter uma ideia da importância pública do Quarup e como ele desperta dispositivos de poder não apenas entre os povos xinguanos, mas também entre os karaiabas e Estado brasileiro, a reportagem *Na 'festa dos mortos', os pedidos do Xingu*, publicada na seção Ilustrada do Jornal Folha de São Paulo em 20 de agosto de 1985, extraída do site do Armazém Memória, fonte Hemeroteca da Biblioteca Nacional, aponta a presença do Ministro da Cultura Aluísio Pimenta, durante o governo Sarney, bem como do cacique Raoni Metuktire - que estavam hospedados na casa do cacique Aritana - durante o ritual de homenagem à algum familiar que fez sua passagem para o outro mundo. O ritual é a transição do luto e o retorno da alegria daqueles que estavam enlutados.

A jornalista autora da reportagem faz um breve relato da versão do povo Kamaiura sobre a criação do ritual por Mavutzinim que é Kuamuti para o povo Yawalapiti. A história, bem como demais aspectos culturais, sofre algumas mudanças de um povo para o outro, pois, podemos observar como as memórias coletivas operam, reforçando o sentimento de pertencimento e as fronteiras de coletividade que compõem e fortalecem a unidade social dos grupos. A memória é algo volátil. Segundo Michael Pollak, busca, por meio de pontos de referência, assegurar as fronteiras da identidade cultural ou mesmo a coesão interna de um grupo, como mecanismos de garantir as bases que existem, como, por exemplo, o território.

A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irreduzíveis (POLLAK, 1989, p. 7).

Outro ponto visível na reportagem é o caráter reivindicativo e político do ritual naquele momento, que esperava receber o presidente da república, José Sarney, para dialogar sobre a importância da demarcação das terras indígenas, de modo que as comunidades pudessem assegurar a sua identidade cultural. Fato amplamente conhecido e reivindicado por elas. Para que emergisse nos discursos políticos um fundo comum de referências que possam constituir uma memória nacional, um intenso trabalho de organização é indispensável para superar a simples "montagem" ideológica, por definição precária e frágil (POLLAK, 1989, p. 7).

É importante ressaltar ainda a relevância e estratégia política empregada por Aritana Yawalapíti e Raoni Kayapó ao aproveitar o espaço cultural e sagrado de ritual no Alto Xingu, para dialogar com as autoridades presentes sobre a importância da demarcação das Terras Indígenas, principalmente em tempos pré-constituente, momento de intensa incidência política dos povos indígenas para assegurar o reconhecimento e inclusão de seus direitos na nova Constituição Federal que seria promulgada em 1988. Demonstrando que um momento de profunda espiritualidade e cultura dos povos indígenas orienta as ações políticas e configura-se como espaço estratégico de diálogo com as autoridades na luta por assegurar os direitos.

Desta forma, a fonte da seção Ilustrada do Jornal Folha de São Paulo em 20 de agosto de 1985, corrobora com a hipótese levantada nesta pesquisa, acerca de como os mecanismos da cosmologia Yawalapíti orientam as ações políticas do povo, como a cultura guia e orienta as decisões e reivindicações políticas. Promovem, assim, por meio de suas manifestações culturais, os espaços de incidência política e de luta pela manutenção de seus direitos. Reafirmam também, por meio de sua identidade cultural forte, os seus limites territoriais, culturais e políticos mediante a sociedade envolvente.

2.3 - YAMURIKUMÃ:

Figura 09: Yamurikumã de apresentação da liderança das mulheres Mapulu Neta Kamaiura.



Fonte: acervo pessoal, 2018. Igor Sousa.

O canto Yamurikumã é muito sagrado. Porque os flautistas que escutam isso, acham ruim porque as mulheres tão cantando, entendeu. Flautistas, quando escuta, que a mulher tá cantando aquilo ali, ele já tá lá... o cara já tá lá, odiando aquela mulher, entendeu. Porque as mulheres já tá revelando, entendeu, o cantando da flauta (Paru Yawalapíti, 12/06/2023).

Yamurikumã é o ritual sagrado das mulheres do Alto Xingu que atualiza no tempo presente as histórias e mitos contidos em sua cosmologia. O ritual feminino do Yamurikumã é um caso exemplar da reinvenção do tempo mítico no tempo histórico (ALMEIDA, 2019. p. 205). Durante o ritual, as mulheres cantam e dançam em formação de guerra, os cantos contêm histórias, segredos antigos, reverências ao sagrado e provocações; as mulheres por meio de seus cantos provocam e ofendem os homens, como uma maneira de transgredir a ordem social imposta por eles. Algumas músicas entoadas são reflexo da melodia tocada pela flauta sagrada Jacuí, o que nos remete a fala de Paru Yawalapíti acerca da raiva que os flautistas têm das mulheres cantoras de Yamurikumã, pois, em seus cantos são reveladas as músicas da flauta.

No tempo mítico, eram as mulheres que tocavam a flauta Jacuí, contudo a flauta foi roubada pelos homens e se tornou proibida para as mulheres que não podiam mais tocá-la e nem mesmo vê-la. Caso uma mulher visse a flauta sagrada, seria punida pelos homens da comunidade. Usualmente as flautas sagradas ficam guardadas no interior do Kuakuti (casa dos homens, localizada no centro da aldeia). Atualmente, no povo Yawalapíti essa prática de

violência não é mais praticada e as últimas flautas Jacuí que havia na aldeia foram enterradas junto com o cacique Aritana Yawalapíti em 2020; e mesmo antes de sua morte, as flautas não eram mais tocadas.

As flautas Jakui eram antigamente das mulheres. Bonitas, enfeitadas, elas se reuniam no pátio da aldeia para tocar e lá ficavam horas a fio rendendo homenagem ao mamaé da Jakuí e também se deliciando com os lindos sons que tiravam. Tocavam e dançavam alegrando todo mundo, menos aos homens, que morriam de ciúme e inveja. A cada sessão de flautas, mais inconformados ficavam de não ter acesso às Jakuí. Decidiram então tirá-las das mulheres. Um dia, de surpresa, começaram a gritar muito alto para assustá-las. Mas não funcionou e elas sem qualquer sombra de medo prosseguiram na execução esmerada das músicas. Quase desanimados com a coragem feminina, eles planejaram um ataque que não poderia falhar. Com a ajuda de Kwat (o Sol) fizeram um grande zunidor e começaram a se aproximar do pátio. O amedrontador zunido foi num crescendo, as mulheres resistiram como puderam, mas, a certa altura, apavoradas, correram para a casa deixando as flautas para trás. Felizes, os homens passaram a ser donos das invejáveis flautas sagradas e desde então só eles podem tocá-las (JUNQUEIRA, 2002, p. 41).

As mulheres também lutam o huka-huka nos rituais das Yamurikumã; lutam também no caso de casamentos com homens de outros povos, a luta é prática de boas-vindas. Entretanto, o grande momento de toda jovem mulher Alto Xinguana é a saída da reclusão. Ainda crianças, as meninas acompanham a reclusão das irmãs, tias e primas e sabem que seu momento irá chegar ao menstruar. Nesse momento, entram em reclusão por um ano ou mais, nesse espaço-tempo de construção do corpo (desenvolvimento) e do jeito de ser, aprendem sobre os cuidados femininos, regras, educação, arte e muitos segredos e regras do universo das mulheres que são repassados entre elas.

A menina durante os meses que passa isolada recebe da mãe conhecimentos que vão habilitá-la a se tornar uma mulher completa e que envolvem em especial cuidados com o corpo e a saúde e técnicas artesanais. Ela aprende ainda que durante a menstruação a mulher se torna impura poluindo tudo que toca, água, alimento, espaços rituais. Poder tão maléfico debilita seriamente o homem (JUNQUEIRA, 2002, p. 26).

Segundo a antropóloga Carmen Junqueira, durante a menstruação, a mulher torna-se impura. Neste período, as mulheres não podem preparar alimentos e devem seguir a regra alimentar de não comer peixe, também não podem participar dos rituais e se aproximar do centro da aldeia, pois pode acabar fazendo mal para os jovens lutadores. Os jovens que estão em fase de preparação para tornar-se lutadores, deve permanecer separado das mulheres da casa para que não seja afetado pela menstruação, que pode acabar lhe fazendo mal, em alguns casos pode até mesmo causar deficiência física no jovem que esteja fazendo tratamento com

raiz sagrada, pois o espírito da raiz é oposto a menstruação. Essa relação acentua a oposição entre os papéis sociais masculino e feminino. Existe um grande tabu com relação ao sangue entre os povos do Alto Xingu.

Após a reclusão, a jovem moça recebe novos nomes, dados pelo pai e pela mãe, geralmente os nomes são herdados das avós que já trocaram os próprios nomes, deixando os nomes antigos para netas, ou caso as avós já tenham falecido, perpetuando assim, os nomes dentro das mesmas famílias. A transmissão de nomes entre avós e netos também acontece com os rapazes. Depois de sair da reclusão, a jovem moça dedica seu tempo ao trabalho na roça, produzindo polvilho, fazendo beiju para os pais, irmãos ou filhos e marido, produzindo artesanatos que geram renda familiar e, nos momentos mais livres, pode fazer ulutshi (trocas) com as outras mulheres. Mais recentemente, podem ainda estudar e jogar futebol, atividades novas na rotina das mulheres do Alto Xingu.

As mulheres são pilares do conhecimento, da tradição e da cultura Yawalapíti, e também Alto Xinguana, arrisco dizer que, dos povos indígenas de forma geral, pois, a procriação e criação dos filhos, o repasse da língua materna e os cuidados gerais são tarefas das mulheres, que geram e alimentam suas famílias com comida tradicional e com cultura.

A mulher velha também carrega consigo muito saber, um saber mais ligado ao corpo. Nos partos, nos abortos, sua presença e seus conselhos são sempre requisitados, pois ela é dona de uma tradição zelosamente guardada por gerações de mulheres, as quais aprenderam que toda matriz deve deter o controle sobre o que gera (JUNQUEIRA, 2002, p. 29).

Durante o ritual Yamurikumã, as mulheres incorporam aspectos das histórias antigas vividas e até mesmo dos acontecimentos presentes nos contos e cosmologias, que voltam a superfície cultural por meio dos cantos sagrados, da dança em marcha que revive o empoderamento das hiper-mulheres, das histórias antigas no tempo presente. Para executar seu ritual, as mulheres se organizam, usam os enfeites tradicionais (geralmente usados pelos homens), o cocar de penas, colares de caramujo e de miçanga, braçadeiras e suas pinturas tradicionais.

Quando é tempo de ritual das mulheres, a energia da aldeia muda, os homens ficam retraídos e, apesar de fazerem piadas jocosas com relação aos cantos e provocações, sabem que a qualquer momentos as mulheres podem atacá-los, correndo atrás deles, perseguindo-os dentro da aldeia e, caso consigam pegá-los, não pouparão esforços para bater neles, jogar

terra, arranhar, desferir golpes, arrancar-lhes a roupa e responder assertivamente às circunstâncias de assimetria e desigualdade de gênero a que estão submetidas. Nesse sentido, a mulher que toma em suas mãos o uso e o controle do próprio corpo exercita um direito que é inerente à constituição da pessoa (JUNQUEIRA, 2002, p. 56).

Não pode ver. Diz que tem, com cabelo na... pode dançar. Diz que depois que dançar junto com Jacuí professor, diz que você, diz que a mulher não pode mais casar, entendeu. Aí quando a mulher, um homem quer casar com a menina, aí tem que pedir pra três flautistas. Isso é bonito, entendeu. Diz que são padrinhos, três padrinhos que pode, entendeu. Diz que Jacuí é cacique. Jacuí ele é dono da aldeia, do centro da aldeia, da oca, entendeu. Então, Jacuí quando a mulher, quando é preparado pra ser cacica, acontece isso, entendeu. Diz que a mulher não casa mais, aí quando ela quiser casar, aí tem que dar, oferecer mingau, todo dia, pra aqueles padrinhos, entendeu. Aí se os padrinhos ver, os flautistas ver que ela tá oferecendo mingau, ta dando peixe, aí que eles vão perguntar pra moça o que que ela quer, entendeu. Ela fala “quero casar,” aqueles três padrinhos vão fazer o casamento da menina, entendeu. Então professor essa parte da organização das mulheres é muito bonito. Então professor, a minha vozinha contava isso. Diz que quando, um homem que queria namorar com a moça, diz que foi, aí... num é que ela recusou, entendeu, ela não recusou, tipo... não tô, ela só respondeu, diz que “não tô pronta.” Que que aconteceu com a moça? A moça faleceu. Porque antes professor, não podia recusar, entendeu. Então a moça já falecia também então, isso que a minha vozinha contava, entendeu. Então, pra preparar uma moça, pra ela se tornar a cacica, é isso. É muito complicado também, e é muito bonito assim, a organização delas, entendeu (Paru Yawalapíti, 12/06/23).

2.4 - MUSICALIDADE – CANTORES E AS FLAUTAS SAGRADAS

Figura 10: Foto dos Cantores do Itsatshi, homenagem do cacique Aritana.



Foto: Beto Oliveira, 2021.

A musicalidade está presente no cotidiano do povo Yawalapíti, passando por vários momentos da vida comunitária, constituindo-se como um momento importante da vida individual, pois, ao tornar-se cantor, a pessoa alcança grande prestígio social, assim como ser um bom flautista. Além da esfera do prestígio social alcançado individualmente, a musicalidade configura-se como língua universal no Alto Xingu, pois, independente da origem linguística do povo (Aruak, Karib e Tupi), todos compartilham as mesmas músicas nos rituais e festividades, sendo comum existirem cantores que falam língua Karib, mas cantam músicas de rituais e festividades na língua Aruak.

Cada festividade, seja Tapanawanã, Mapulawa, Yamurikumã ou mesmo o ritual *Itsatshi* (Kuarup), tem seu conjunto de cantos formado por muitas músicas que são entoadas ao longo do dia de execução da cerimônia. Aos ouvidos de uma pessoa que não conhece a cultura, pode-se pensar que se trata de uma mesma música repetida, contudo, as músicas vão variando no decorrer do dia. Cada letra traz histórias, espiritualidade, regras e orientações sociais, bem como demonstra profundamente a relação cosmológica entre os tempos antigos e o tempo presente.

Os cantores são pessoas de grande prestígio dentro do complexo cultural Alto Xinguano, sendo considerados dignos de homenagem em rituais *Itsatshi*, assim como os Amulaunau e os campeões de huka-huka. Tornar-se cantor ou campeão de luta é uma forma de ascender socialmente na sociedade xinguana e alcançar o prestígio social em vida e também ser digno de honrarias após a morte.

Na linguagem xinguana “o cantor não é qualquer pessoa”, é um detentor de conhecimentos sagrados, antigos, repassados através de gerações, guardando consigo a missão de repassar esse conhecimento, formando novos cantores que irão perpetuar esse conhecimento nas próximas gerações. Os cantores e cantoras são considerados “donos” daquela música, pois, eles têm essa música, são detentores desse conhecimento. Inclusive podem cobrar pagamento tradicional (colar de caramujo, panela de cerâmica grande, miçangas, cocar tradicional, entre outros) para repassar os conhecimentos a algum jovem aprendiz.

Quando o cantor tradicional conhece vários cantos de diferentes cerimônias, por exemplo, canta *Itsatshi*, Tapanawanã, Mapulawa e Jawari, essa pessoa é considerada mestre dos cantos tradicionais, sendo muito respeitado por todos os povos e podendo ser convidado

para cantar em rituais de outras aldeias ou mesmo ser procurado por aprendizes de outros povos para que repassem seus conhecimentos musicais.

O mesmo acontece com as flautas, existem diferentes tipos de flautas, como a flauta sagrada Jacuí, as flautas de festividade Takuara, a flauta Kuluta e também as flautas Wüpü que são tocadas apenas durante o ritual *Itsatshi*. É muito comum os jovens tocarem pelo menos Takuara e Wüpü, que são iniciadas logo na infância e ao longo da vida vão aprimorando seus conhecimentos e aumentando seu repertório musical. Já os flautistas de Jacuí (apapalu) são mais raros e geralmente são homens adultos que dominam suas músicas.

Atualmente, é bastante difícil encontrar entre os jovens do Alto Xingu aprendizes de Jacuí, tanto por falta de interesse dos mais jovens, pela pouca quantidade de flautistas de Jacuí entre os povos e também pelas consequências sociais ligadas à Jacuí. Outro ponto que merece ser destacado é o enfraquecimento dos conhecimentos tradicionais advindos dos acessos à cultura não indígena da sociedade envolvente, o acesso fácil e ilimitado à internet, o excesso de jogos de futebol, a televisão, as músicas da cultura ocidental, a evangelização e consequente demonização das culturas tradicionais, bem como as demais questões ligadas à colonização dos povos, processo que tem ganhado força devido à abertura de novas estradas que furam o território e dão acesso facilitado às cidades do entorno do TIX.

Flautas sagradas... e os cantores, né? são diferentes, porque as flautas sagradas são diferentes, são difíceis de aprender, e tem o músico, cantor, a música Tapanawanã já é outra, se a pessoa souber flauta sagrada e o canto, esse cara é o cara, ele sabe tudo, sabe tocar e sabe cantar, é muito respeitado. Essa flauta é o dono da aldeia, muito respeitado (Kamukaiaka Lappa Kamaiura, 29/05/23).

Hoje estamos assistindo ao gradativo esquecimento das práticas culturais entre os jovens, que não sabem mais fazer a cestaria tradicional, muitos não demonstram interesse em aprender os cantos de rituais, também não vemos mais novos pajés surgindo entre os Yawalapíti. Tais transformações podem ser vistas como aspectos de enfraquecimento cultural derivados da substituição dos conhecimentos tradicionais Yawalapíti pelas formas de viver e conhecer não-indígenas. Atualmente, é mais comum encontrar jovens “bons de bola”, que conhecem por nome todos os times e jogadores de futebol, organizam e participam de dezenas de campeonatos de futebol por ano e dominam com facilidade redes sociais e jogos digitais.

Esse problema é uma questão de grande preocupação entre os mais velhos, pois estão presenciando ano após ano a diminuição do interesse dos jovens com a própria cultura, bem

como o aumento proporcional do interesse e envolvimento com a cultura dos Karaípa (não indígenas). Esse cenário é expresso através de críticas em forma de brincadeira e também de reuniões comunitárias onde os adultos expressam suas preocupações com relação à juventude. É bastante comum ouvir dos mais velhos, críticas sobre os jovens que estão usando corte de “cabelo do Karaípa” ao invés de manter o corte de cabelo tradicional redondo.

Segundo Roberto Cardoso de Oliveira, esse processo é caracterizado pelo que ele chama de sistema de *fricção interétnica*, são mecanismos de interdependência entre os grupos - *indígena e não indígena* - e também entre povos indígenas diversos.

Isto porque os mecanismos que levaram à constituição do sistema interétnico continuam em plena vigência e operação: os interesses diametralmente opostos que unem os grupos étnicos em contacto, como os que se exprimem na dependência do índio dos recursos materiais postos ao seu alcance pelo alienígena, membro da sociedade nacional envolvente; e da dependência deste último de recursos postos ao seu alcance pelo índio: o índio oferecendo matéria-prima — onde se inclui a terra e/ou a mão de obra — e o “civilizado” oferecendo bens manufaturados. Para o estudo do índio e de sua situação de fricção, essa sua dependência — que também retrata uma interdependência índio/branco — tem especial poder explicativo por estar voltada para a satisfação de necessidades que inexistiam anteriormente ao contado interétnico (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p. 03).

Contudo, apesar desses pontos de preocupação social e comunitária sobre as novas gerações, a cultura dos povos do Alto Xingu é forte, todos os jovens falam suas línguas maternas, dançam, conhecem as pinturas, conhecem e vivem as regras sociais, participam dos rituais e festividades, tocam ao menos um tipo de flauta, trabalham na roça e na produção de alimento tradicional junto com suas famílias, e estão, cada um em seu tempo e a sua maneira, mantendo viva a tradição dos seus antepassados.

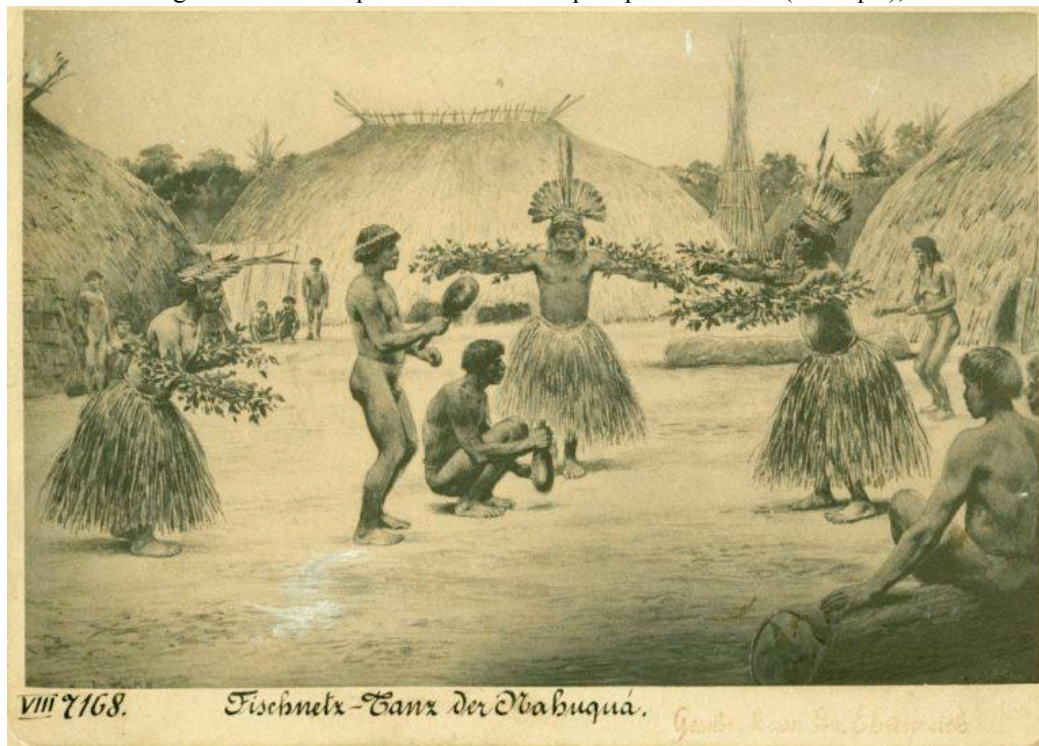
Trata-se de mudanças determinadas pela própria dinâmica das relações sociais, da forma como essas relações (e não traços ou padrões culturais) ocorrem no âmbito do sistema interétnico: podendo ser elas percebidas pelo analista como eventos e tendo lugar em diferentes níveis: o econômico, o social e o político. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p. 04).

Existe a necessidade de revitalizar alguns pontos da cultura entre os mais jovens, principalmente a produção da arte tradicional, a confecção de bancos de madeira, a cestaria, a revitalização das histórias antigas, a formação de novos cantores, novos flautistas, a criação de um novo flautista de Jacuí, novos pajés e raizeiros, e assim, garantir a transmissão dos

conhecimentos às novas gerações, para isso, estão sendo pensados e executados projetos de fortalecimento cultural, por meio da música e da confecção de arte como forma de gerar renda dentro da comunidade. Esses projetos estão sendo elaborados e executados pelas associações de base do povo Yawalapíti, associação Awapá, e mais recentemente pelo Instituto Aritana, criado em homenagem ao finado cacique Aritana Yawalapíti, em contexto territorial. Cada povo tem as suas associações que executam projetos em diferentes vertentes, levando a luta de manter vivas suas línguas, seus cantos e musicalidade, suas culturas e tradições.

2.5 – TAPANAWANÃ

Figura 11: Festa Tapanawanã realizada pelo povo Nafukuá (Nahuquá),



Fonte: registrada durante expedição de Steinen, 1887.

O Tapanawanã é a festa dos peixes. Trata-se de uma festa para animar o povo e não necessita de um período ou acontecimento específico para ser realizada, ao contrário do ritual Itsatshi que inicia com a morte de alguém. Esse rito pode acontecer em qualquer época do ano para animar a aldeia. O principal caso é quando se dá a cerimônia do *ulutshi*, em que uma aldeia é convidada para uma troca ritualizada de bens (ALMEIDA, 2012. p. 116). Bem como

para as outras festividades e rituais, o Tapanawanã também tem um dono que é o responsável por guardar os instrumentos usados em sua realização, como os maracás (chocalho) e as saias de palha de buriti. O dono da festividade também é o responsável por oferecer alimento para a comunidade e para alegrar os *apapalutapa* (espíritos). Segundo o antropólogo João Carlos Almeida, que pesquisou o ritual Tapanawanã:

Yarihunu é o protagonista do mito de origem do ritual tapanawanã, a festa dos peixes. Era um marido dedicado, sempre trazendo peixes para sua amada, só que esse carinho não era correspondido. Mesmo se dedicando, ela só o desprezava. Certa vez, lá estava ele esperando os peixes, quando notou que não havia peixe nenhum na água. Após procurar em alguns lugares, emergiram dois Peixes Voadeira, em forma de gente, e falaram com o rapaz, chamando-o de cunhado e pedindo para que estes não os matassem, pois o pai deles os mandara buscar o pescador para se casar com sua filha. Após inquiridos por Yarihunu sobre onde estavam os outros peixes, os Voadeiras responderam que estavam todos na aldeia e estava ocorrendo uma grande festa, convidando Yarihunu para descer até lá (ALMEIDA, 2012. p. 109).

Observando a história de origem do Tapanawanã, houve uma familiarização entre o humano predador e o universo dos peixes, utilizando o casamento como forma de intermediar as relações entre os dois universos ou entre os dois povos. Podemos utilizar essa história para pensar como ocorre a familiarização entre os povos do Alto Xingu, que mesmo possuindo origens diversas, convivem em harmonia e compartilham características e bases culturais semelhantes. O anúncio de um matrimônio futuro é utilizado para suprimir uma relação de predação (ALMEIDA, 2012. p. 109).

Essa é mais pra... mais pra plantio. Pra alegrar aldeia também. Esse daí é Tapanawanã e Takuara ele é tocado, a qualquer momento. “Ah, vamo dançar hoje, vamo dançar amanhã” pessoa dança. Pra animar. Pra animar aldeia, esse é pra animar aldeia. Agora Kuarup não, Kuarup já é, ele é mais de luto, tirar luto da pessoa (Tunuly Yawalapiti, 10/06/23).

O repertório musical é marcado pelo som da batida de uma peça de bambu contra um pedaço de madeira no chão, acompanhado pelo som do maracá e pela voz dos cantores que entoam os cantos-histórias, as músicas são tocadas sem intervalos, contudo, ocorrem pequenas pausas onde os grupos de dançarinos se revezam. Existe, nesse sentido, uma ordem de música a ser seguida que é requisito básico para a execução do ritual (ALMEIDA, 2012. p. 109).

A dança ocorre de forma circular, ao redor dos cantores. O círculo da dança se contrai e se expande, seguindo o ritmo ditado pelos cantores. As mulheres acompanham os homens,

segurando um fio de buriti das saias de palha usadas pelos homens. Elas permanecem em um círculo mais externo, até que um homem venha e se posicione de costas dela; a partir de então, ela o acompanha pelas costas, segurando alguns fios de buriti que compõem a saia usada pelos homens, até o final da música (ALMEIDA, 2012, p. 112). Durante as pausas, os homens retornam para a casa dos homens e as mulheres retornam para suas próprias casas, retornando depois para o centro da aldeia.

Essa festa tem duração de um dia, começando por volta das sete horas da manhã e indo até às cinco horas da tarde. Com uma estrutura núcleo/periferia (Menezes Bastos, 1999) bastante aparente, um cantor solista e seu acompanhante assumem a posição central. Cantando em pé, o cantor principal usa um arco como apoio na mão esquerda e um chocalho na mão direita, com o qual marca o ritmo. O acompanhante permanece sentado batendo um idiofone feito de bambu sobre uma base de madeira de acordo com o ritmo da música. Os dançarinos, que elaboram a performance da música, permanecem na parte periférica da formação músico-coreográfica, realizando um círculo concêntrico em relação aos cantores centrais, batendo seus pés no chão ritmicamente e fazendo evoluções circulares em que vão e voltam em direção ao centro (ALMEIDA, 2012, p. 112).

Os grupos de cantos são subdivididos considerando o horário do dia em que são cantados, geralmente iniciando às oito horas da manhã e seguindo até o final da tarde; cada grupo de cantos segue uma lógica de execução ditada pelos cantores e acompanhada pelos dançarinos. Tradicionalmente, o ritual Tapanawanã é acompanhado pela flauta *apapalu* (Jacuí), que é tocada por três homens no interior da casa dos homens. Contudo, nos últimos anos a flauta sagrada Jacuí não está mais sendo tocada, por falta de flautistas que saibam tocar e, mais recentemente, por não haver mais flautas desse tipo na aldeia Yawalapíti, já que as últimas foram enterradas com o cacique Aritana, como citado anteriormente, as flautas *apapalu* foram enterradas com Aritana, pois, tradicionalmente ele era o seu dono e responsável por elas.

2.6 - ULUTSHI e UMATSHIHI

Figuras 12 e 13: Mutirão aldeia nova Yawalapíti



Fonte: Acervo pessoal, Igor Sousa, 2023.

O *ulutshi* é a prática das trocas de objetos entre as pessoas, mais conhecidas como *Moitará* na língua Kamaiura (Tupi) e *Huluki* na língua Kuikuro (Karib). Essa prática pode acontecer no dia-a-dia entre as mulheres da aldeia, que geralmente se juntam na casa de uma delas para começar as trocas, depois seguem em grupo, todas as mulheres da aldeia, indo de casa em casa e realizando as trocas de diversos objetos, que são artefatos da cultura material e tradicional, como colares de caramujos, miçangas, fios de buriti para fazer cinto, uluri, talos de buriti para fazer esteiras, e também podem trocar produtos industrializados, como sabonetes, sabão, shampoo, vestidos e também produtos alimentícios.

Geralmente a *Amulu* (cacica das mulheres) atua como mediadora no *ulutshi*, recebe o produto de uma das mulheres, apresenta para as demais e já informa o que a dona do produto irá querer em troca. Fica segurando o produto oferecido até que uma das mulheres presentes no ambiente manifeste o seu interesse; nesse momento, entrega o produto para a nova dona que irá buscar o pagamento para a antiga dona. É muito comum acontecer esse tipo de troca, que não precisa de data certa, bastando que alguma das mulheres manifeste interesse em fazer *ulutshi*, e logo todas se animam.

Existe também a troca entre os homens que pode acontecer em momentos específicos, por exemplo, quando uma das filhas menstrua pela primeira vez e entra em reclusão. Neste momento, os outros homens da comunidade vão até a casa do pai da jovem reclusa e podem pegar suas coisas, incluindo coisas de grande valor como cocar, colar de caramujo, e mais atualmente televisão, motosserra, moto, placa solar, celular, entre outras coisas, não

necessitando dar um pagamento justo ou de igual valor. Os homens também podem trocar nas épocas de eclipse do Sol e da Lua, nesse caso, as trocas devem ser mais justas, e os objetos devem ter valores semelhantes.

Huluki já é outro ritual, Huluki é uma troca, é uma festa de troca, o cacique organiza, a gente vai em tal aldeia, esse ritual acontece só lá pra setembro/dezembro, por aí, quando já tem chuva, aí o cacique organiza, a gente vai pra tal lugar, trocar, acontece a luta e tem dança também, dança lá... é isso (Kamukaiaka Lappa Kamaiura, 29/05/23).

O rito do *ulutshi* pode acontecer também entre diferentes povos, quando um povo propõe ao outro povo realizar trocas, esse momento diferente das demais formas, ganha grandes proporções. Indivíduos de todas as aldeias de um povo se juntam na aldeia de outro povo, no primeiro dia lutam o huka-huka de boas-vindas, no final da tarde realizam as trocas entre os povos. No segundo dia tem festa Tapanawanã, e no terceiro dia tem festa da Takuara, onde os homens do povo convidado dançam com as mulheres da aldeia anfitriã, e as mulheres do povo convidado dançam com os homens da aldeia anfitriã. Tradicionalmente, o *ulutshi* dura três dias de festa entre o povo anfitrião e o povo convidado, exercendo importante papel social de fortalecimento de vínculos entre povos.

O *ulutchi* dura três dias, conforme registrei em janeiro de 2008, numa ocasião em que os Kalapalo visitaram a aldeia yawalapíti. No primeiro dia, assim que chegam os convidados, há a luta corporal seguida da troca no fim da tarde; no segundo, ocorre o *tapanawanã* e, no terceiro, a *takuara*, sendo que, na madrugada do primeiro para o segundo dia, a flauta *apapalu* canta no centro da aldeia. Durante o *ulutchi*, notei que no *tapanawanã* e na *takuara* os homens convidados dançavam com as mulheres anfitriãs e vice-versa. Barcelos Neto (2008) afirma que, entre os Wauja, o rito de *huluki* (*ulutchi*) está associado às andorinhas, o que, provavelmente, é o caso também entre os Yawalapíti, os quais glosam andorinha por *ulutchialu* (ALMEIDA, 2012, p. 116).

O *mutirão* é o trabalho coletivo, ou *Umatsihi* na língua Yawalapíti. Ele é parte importante do cotidiano e da organização social do povo Yawalapíti, atuando também como importante ferramenta de fortalecimento de vínculos entre indivíduo e comunidade. O *mutirão* pode ser solicitado para a construção de casa tradicional, para a abertura ou plantio de roça de uma família. Nesse caso, o beneficiário do trabalho coletivo deve pagar a comunidade com alimento tradicional, oferecendo peixe cozido, assado ou moqueado acompanhado de mingau e beiju. Do polvilho é produzido o beiju, que é basicamente de dois tipos: um mais fino, que é submerso na água para a produção do mingau, e outro mais grosso, para ser consumido com peixe (ALMEIDA, 2019, p. 198). Segundo João Carlos de Almeida, as roças são de famílias

nucleares, compostas por marido, mulher e filhos. As famílias nucleares compõem a família extensa que habita a mesma casa, geralmente composta por um casal e seus filhos que, à medida que vão se casando, constituem famílias nucleares (ALMEIDA, 2019. p. 199).

Caso a pessoa que será beneficiada com o *umatsihi* (mutirão), seja dono de alguma cerimônia, como o Tapanawanã, Takuara ou Yamurikumã, conforme for realizado o trabalho pela manhã, a tarde acontecerá festa na aldeia, acompanhada de oferta de alimentos tradicionais que agrada a comunidade e o espírito *apapalutapa* dono daquela cerimônia. Todo mutirão tem um organizador que será responsável por reunir os demais, marcar o dia certo e animar os participantes para executar o trabalho. Para acontecer o mutirão, o beneficiário do trabalho pode convocar o mutirão ou o cacique responsável por comandar os trabalhos comunitários poderá pedir ao beneficiário se podem ou não iniciar o trabalho, para que o beneficiário do *umatsihi* possa providenciar alimentos que pagará o mutirão.

O mutirão é uma parte da cultura, né... que ajuda a pessoa a construir, todo mundo tem que ajudar, aí os pagamentos, a gente paga com a comida mesmo, porque é tradição né, já vem de lá... tem que trazer as comidas, peixe, porque a comunidade está trabalhando pra você ajudando, isso que é muito bom né, isso é bom, fazer mutirão (Kamukaiaka Lappa Kamaiura, 29/05/23).

Para organizar um mutirão basta alguém tomar a iniciativa, diferente de outros ritos e cerimônias que é necessário o dono da cerimônia organizar, fornecer os instrumentos musicais, os enfeites e indumentárias e pedir aos cantores. Para fazer um mutirão basta chamar os outros membros da comunidade e convidar para o trabalho. Qualquer pessoa pode solicitar um mutirão, para que a comunidade trabalhe para ele/ela. Desde que a pessoa que solicitou o mutirão ou 'dono do mutirão', ofereça alimentos como pagamento pelo serviço prestado.

Vamo fazer um mutirão. Você é organizador daquele mutirão. Mutirão é mutirão. Mutirão é um trabalho simples, qualquer um pode liderar mutirão. Até você pode liderar. Agora, o ritual é... Kuarup, Tapanawanã, Mapulawa tem os cantores, eles tem os organizadores, entendeu, que cuida daquele espírito. (Paru Yawalapíti 12/06/23)

you tem aqueles organizadores, entendeu? Então professor, quando, se um dono, tiver uma roça e aquele ritual que é ligado pra ele, eles tem que fazer, tem que pedir pra fazer na roça dele, entendeu? Aí já tem um organizador pra isso, que é próprio dele entendeu. Que é, que cuida, que é... como é que fala, que é funcionário dele. Usar mais essa palavra simples né, funcionário dele. Eles que organiza, eles que faz isso, eles que chama também. Aí quando tem o ritual de plantio da roça do homem, ele que vai tá na frente, entendeu. Organizando. Num é qualquer um. Aí leva mingau. Oferece mingau. O dono oferece mingau. E dá mingau. Criança num vai

tomar aquele mingau, entendeu. Você num vai lá e toma, ele tem que oferecer: “ó, tem mingau.” Hoje estamos quebrando isso. Hoje qualquer menino você vê tá lá tomando. Só que aquele mingau é oferecido pro espírito, dono daquele ritual né, daquele canto. Porque as regras professor, que os espíritos, estão junto, tomando mingau. Às vezes pode acontecer alguma coisa com a criança também. Se uma criança nasce com... nasce assim, doente, o espírito pode jogar e desmaiar. (Paru Yawalapíti 12/06/23)

Paru descreveu, em entrevista a mim concedida no dia 12 de junho de 2023, durante a realização desta pesquisa, como funciona a organização do *umatsihi* (mutirão) do povo Yawalapíti. Afirmando que para fazer o mutirão de um indivíduo que é o dono de um ritual, os coordenadores do mutirão devem pedir para ele, essa pessoa ‘dono do ritual’ e do mutirão, deverá cuidar do trabalho, oferecendo mingau ao espírito *apapalutapa* e ao seu povo que está trabalhando e dançando. Esse mingau oferecido aos espíritos deve ser entregue aos trabalhadores do mutirão. Os coordenadores do *umatsihi* devem levar a panela de mingau em cada indivíduo que se encontra sentado no *Kuakuti* (casa dos homens), oferecendo o mingau; após cada um tomar, segue para o próximo, até todos estarem servidos. Crianças não podem tomar desse mingau para que o espírito dono da cerimônia não lhes faça mal.

O *umatsihi* de donos de cerimônias é patrocinado por eles, não se limitando apenas à realização do trabalho, mas também envolvendo troca espiritual com os *apapalutapa* donos desse rito, bem como a generosa oferta de alimentos tradicionais para a comunidade. Gerando assim, um ciclo de plantio, colheita e oferta de alimento que envolve o núcleo familiar do dono da cerimônia e a comunidade, ambos se beneficiando do resultado do plantio da roça. O plantio da roça de mandioca é feito comunitariamente para que o dono da festa tenha condições de alimentar o povo durante a realização das cerimônias.

Na visão de Tunuly Yawalapíti, em entrevista colhida em âmbito desta pesquisa no dia 10 de junho de 2023, são necessários três coordenadores para realizar um bom *umatsihi*, para poder organizar bem o trabalho coletivo, dividindo as tarefas e ajudando uns aos outros. Nas falas a seguir, Tunuly faz referência ao processo de construção das casas da aldeia nova Yawalapíti, onde o mutirão foi organizado, principalmente, por Walaku Yawalapíti, filho do cacique Aritana e sobrinho de Tunuly. Conforme descrito, esses mutirões são trabalhos coletivos cotidianos para a construção das casas na aldeia nova, não eram *umatsihi* oficial.

Aqui tinha que ter três pessoas pra organizar esse mutirão, três pessoas. Um outro dia sai um: “ou vamo fazer isso, vamo fazer por aquele ali” no outro dia, aí a tarde, outro organizador já fala “não, amanhã vamo fazer aquilo ali” no outro dia já outro organizador. Então pra mim ainda a organização do mutirão num tá ainda, forte pra mim. Mas tá indo bem, mesmo assim tá indo bem. Então precisa colocar três

organizador aqui, aí que vai ser bom mesmo. Eles são coordenadores. Então aqui, aqui tá o mutirão assim, não é oficial. Mutirão tá ajudando aquela pessoa. Aquela pessoa. Agora tem mutirão, já é oficial e pode fazer o Tapi porque ele já é o cacique aqui. Aí a casa dele vai ser, vai ser pedido, vai ser pedido. A casa do Walaku ninguém tá mexendo ainda porque, pessoal vai pedir pra fazer pra ele. Aí é mutirão oficial. Aí, aí nesse, nesse aí vai ter cinco organizadores. Cinco organizadores. Ele vai dando a comida. Pagamento. A comida. Aí tem dança. Então aqui também vai ser assim, se o pessoal for mexer na casa do Tapi aí vai ter dança. Aí vai ter dança. O Walaku já é oficial também. Cacique. Casa dele eu acho que, esse poste aqui vai ser Müri. Pessoal falou que vai ser müri. Casa do cacique (Tunuly Yawalapíti, 10/06/23).

O *umatsihi* oficial que é feito para o cacique ou para donos de alguma cerimônia, envolve a dança, os cantores, as flautas e o fornecimento de alimento para o espírito *apapalutapa* e para a comunidade, como forma de pagamento pelo trabalho e oferta ao espírito. Tunuly faz referência à construção da casa de Walaku, também cacique do povo Yawalapíti, irmão de Tapi. Segundo ele, os esteios “postes” centrais da casa serão troncos de madeira *Müri*, árvore sagrada utilizada nos rituais *Itsatshi*, para homenagear pessoas de grande importância na sociedade xinguana. Essa madeira está presente em todas as etapas do ritual, desde o enterro, até a construção do *Kunu* (casa do espírito), até a realização do último choro, aos pés do tronco sagrado. Utilizar essa madeira para a construção da casa de um cacique é símbolo de grande respeito, prestígio e reconhecimento para o povo.

2.7 - SAÚDE TRADICIONAL: PAJÉS, RAIZEIROS E FEITICEIROS

Figura 14: Cacica e pajé Mapulu Kamaiura conversando com os espíritos na pescaria do Itsatshi de Aritana Yawalapíti.



Foto: Beto Oliveira, 2021.

O universo da espiritualidade Yawalapíti, e também dos demais povos do Alto Xingu, é perpassado por mistérios. Os pajés atuam como intermediários entre os espíritos *apapalutapa* e os humanos. Essa relação é ativada com base na saúde ou ausência dela (doença) nos indivíduos. A causa das doenças podem ser atribuídas aos espíritos *apapalutapa* ou aos feitiços; em ambos os casos, quem atuará como instrumento de cura é o (a) *Yatamá* (pajé), uma figura fundamental na saúde coletiva dos povos do Alto Xingu.

Bem como as demais relações tradicionais, a espiritualidade dos povos alto-xinguanos, são pilares culturais e cosmológicos que orientam suas ações políticas internas e externas, estabelecendo uma balança social entre indivíduos de uma mesma aldeia/povo ou entre indivíduos de aldeias/povos diferentes. Muitas regras sociais de diplomacia e cortesia, abordadas neste trabalho, têm como fundamento a espiritualidade. A origem das doenças é a espiritualidade. As doenças podem ser causadas espontaneamente por algum espírito *apapalutapa* ou induzidas por algum feiticeiro, nesses casos, o feitiço pode ser uma retaliação, vingança consequente de alguma atitude que desagradou o feiticeiro, ou simplesmente por maldade. Essa situação cria um mecanismo social de diplomacia, baseado no receio coletivo de sofrer de doenças físicas ou espirituais causadas pelos feiticeiros.

Na saúde tradicional dos povos, tem pajé e parteira, e o raizeiro, tem três, o pajé, ele conecta com os espíritos né, através de quando o pajé fuma ele desmaia e vê todos os espíritos, já fala, avisa o que está acontecendo com o paciente, já vê tudo, o trabalho do pajé já é isso aí, tira alguma coisa deles e ele tem rezas, ele reza, o trabalho dele é isso, tirar alguma coisa do espiritual do seu corpo, do paciente. Aí o trabalho do raizeiro já é outra coisa, se o pajé sabe também a raiz ele pode dar raiz para seu paciente, se não souber, a família do paciente já procura o raizeiro, aí fala pra ele pra trazer a raiz, curar ele, isso já é o trabalho dele, ele que sabe todas as raiz, e parteira acho que quem sabe são as mulheres, o homem não pode ir, o trabalho das mulheres já é esse aí, segurar a mulher, isso eu não sei (Kamukaiaka Lappa Kamaiura, 29/05/23).

Como afirma Kamukaiaka Lappa Kamaiura, na saúde tradicional do Alto Xingu, existem os pajés, as parteiras, os raizeiros e também os rezadores. Os *Yatamá* (pajés), se conectam com os *apapalutapa* (espíritos) por meio de técnicas ancestrais, profundamente espirituais, usam o fumo feito de tabaco enrolado em folhas de uma árvore específica. Segundo eles, essa folha tem espírito forte. Esse fumo é um instrumento utilizado para fazer essa ligação entre o *Yatamá* e o mundo espiritual. Cada *Yatamá* produz seu próprio fumo, tradicionalmente plantam seu próprio tabaco e colhem as folhas que servirão para enrolá-lo.

Quando alguém adocece, a família prontamente se organiza para ir chamar o *Yatamá*. Se na aldeia da pessoa doente não tiver um pajé, a família buscará meio de ir até outra aldeia

que tenha um *Yatamá* de confiança deles, para buscar ajuda. Chegando, se dirigem à casa do pajé, chamam por ele e, ao serem atendidos, informam sobre o estado do paciente. O *Yatamá* poderá decidir se aceita ou não tratar aquele paciente, ele irá avaliar suas próprias condições físicas e espirituais, naquele momento, para aceitar ou não o trabalho de cura. Caso ele não aceite, a família terá que buscar outro pajé.

Sim, eles recusa também. Se o pajé não quiser fazer pajelança junto com pajés, ele recusa ele fala: “não” Se a esposa ficar menstruada também, ele num vai, que é questão de costume também, ele não pode mexer, tocar. Se a esposa tá menstruada é porque ele também tá junto, entendeu. Então temos essa regra também entre os pajés. Se pajé sonha mal, num vai ta junto. Porque, pra não piorar paciente (Paru Yawalapíti, 12/06/23).

No caso do *Yatamá* aceitar curar aquele paciente, ele irá preparar o seu fumo e levar um ajudante de confiança com ele, geralmente da família, para acompanhá-lo na missão da cura. Chegando na casa do paciente, o pajé irá enrolar seu fumo, geralmente entre dois ou três cigarros longos, após isso, começará a pajelança. O *Yatamá* começa a fumar, aos poucos vai desfalecendo, incorporando o espírito que o levará ao mundo espiritual, onde ele irá se comunicar com os espíritos e identificar o que está fazendo mal ao paciente.

Se a causa da doença for espiritual, o pajé irá fumar e retirar do corpo do paciente a energia que o atingiu e que está causando mal-estar. O *Yatamá* sopra a fumaça do seu fumo especial, pronuncia palavras específicas dos pajés, e faz movimentos de imposição com as mãos, afastando do corpo do paciente de forma a retirar dele o que está lhe fazendo mal. Para realizar essa cura o *Yatamá* também pode utilizar uma frutinha, pequena, mas que tem espírito forte, própria para auxiliar o pajé no processo de cura.

Como pajé, vai cuidando. Então eles trabalha mais com a frutinha, quando vai tirar doença do corpo ele passa aquela frutinha pra, aquela doença que tá ali ele subir, pra colar na mão. E o cigarro. Cigarro. E o rezador, ele reza. Reza, reza, reza. Tem reza pra tudo. Chuva... Pra espantar raio... é muito importante isso daí também. Reza pra dores... Eu tenho tudo já essa aí. Tenho reza pra dores, reza pra espantar chuva, reza pra namorar... Tem reza... ah, se você aprender, se você aprender essa reza ninguém aguenta você não! (risos). É... casa! (Tunuly Yawalapíti 10/06/23).

Caso a doença seja causada por feitiço, o pajé incorporado, vai correndo até o local onde o feitiço está enterrado. Retira-o da terra ou do local onde está escondido, retorna para a casa do paciente, sopra fumaça sobre o feitiço, de modo a neutralizar os espíritos ruins que estão na amarração do feitiço. Após isso, o pajé desfaz o feitiço, abrindo-o, soprando fumaça sobre ele, dialogando com os espíritos, e apresenta o resultado da pajelança para o paciente e sua família. Durante o processo da pajelança, a identidade do *shüküw* (feiticeiro) é revelada ao

Yatamá, contudo, ele não pode revelar para os demais, devendo manter segredo sobre isso, mas, geralmente, o paciente sente e já sabe quem está fazendo os feitiços.

Os *Yatamás* trabalham junto com os raizeiros, ele irá avaliar o paciente, verificando o que está lhe fazendo mal e dependendo do diagnóstico, poderá encaminhar o paciente para o raizeiro que poderá receitar banho de ervas, inalação, arranhadeira como prática de sangria com aplicação de ervas no local, remédios para aplicar nos ouvidos e nos olhos e, também, chá de raízes para tomar e vomitar. Se o pajé também tiver o conhecimento das raízes, ele poderá fazer o tratamento completo, caso contrário, a família do paciente terá que procurar um raizeiro de sua confiança.

Então hoje professor, hoje eu sou grato a ele, entendeu. E as ervas ela é muito importante, na comunidade, para o povo, entendeu. Porque temos um... feitiçaria também, que faz parte da comunidade né, não faz parte né, que faz parte daquela própria pessoa, que é interesse daquela própria pessoa que quer fazer mal né. Então temos esse conhecimento para quebrar feiticeiro (Paru Yawalapíti, 12/06/23).

Durante os anos de convivência com o povo Yawalapíti e com os demais povos do TIX, pude presenciar inúmeras pajelanças, muitas delas resultaram na cura do paciente, contudo, outras vezes, o tratamento espiritual não resultou na cura prevista. Nesses casos, a família pode recorrer também à equipe de saúde não-indígena que trabalha dentro do território, como médicos(as), enfermeiras, técnicos(as) de enfermagem, ligados ao Distrito Especial de Saúde Indígena do Xingu (DSEI Xingu), ligado à Secretaria de Saúde Indígena (SESAI).

Nesses anos, eu já precisei recorrer a atendimento de saúde tradicional e também ao atendimento de saúde do karaíba. Várias vezes fui tratado e curado pelos raizeiros Yawalapíti, Tunuly e Paru, que generosamente me visitaram para saber o que estava acontecendo comigo, realizando uma verdadeira consulta médica, escutando e realizando o diagnóstico, para saber qual seria o tratamento necessário. Já passei pela arranhadeira, tomei chá de raízes para vomitar e limpar o estômago, os pulmões e o sangue. Fui curado de tosse, sinusite, rinite alérgica, dores de cabeça e também de doenças espirituais causadas por feitiços colocados para afetar a comunidade, que acabou me afetando também.

Todos os tratamentos tradicionais a que fui submetido me curaram, algumas vezes, com resultado imediato, mais rápido do que os tratamentos não-indígenas. Contudo, acredito que a junção dos conhecimentos e das ciências indígena e não-indígena tem obtido bons resultados na melhoria da qualidade de vida dos povos indígenas do TIX.

Então o pajé, ele cura também. Tira o que o espírito joga na pessoa. Então, é, se o pajé for raizeiro, ele mesmo dá, ele pega a erva pra aquele tipo de espírito que faz mal entendeu, ele tira e prepara, ele mesmo prepara pra aquela pessoa. Se o pajé num for raizeiro ele chama o raizeiro, ele fala pro raizeiro: “ó, você tem que pegar isso, você conhece isso, isso, isso, isso, isso?” Sim. Ele vai, ele traz, o raizeiro trás pra aquela pessoa. Trabalham juntos, entendeu. Ele cura primeiro e depois fala: “ele só vai tratar” entendeu. Aí o pajé tem que tá na frente. Ele faz, aí quando a pessoa também passa mal, quando num tá assim... quando desmaia, da feitiçaria, aí o pajé tem que ver. Ele vai... Ele vai fumar e vai ver onde foi a.. onde ele levou o tiro né vamo falar tiro. Daquele feitiço entendeu, onde atingiu ele. Se a pessoa num fala nada, ele mesmo fuma, aí fala pras famílias: “ó, ele foi acertado pelo feitiço, e é bem no local. Vocês tem que procurar raizeiro pra tratar ele.” Aí a família vai atrás do raizeiro, entendeu. Vai atrás, e o raizeiro vai. Ai raizeiro que vai tratar daquele ferido né. Hoje professor, feitiçaria, pessoal levou a feitiçaria. Vira câncer depois, entendeu. Isso é muito... isso num é bom, também, entendeu. Então, o trabalho do pajé é isso, é trabalhar junto. O pajé ele tira né, do espírito. Ele cura... pode tirar dores da doença também, mas num vai tirar. Só vai tirar dor, entendeu. Num vai curar. Mas agora, da feitiçaria não. Pode curar, vai tirar tudo. Se um... se o pajé for bom mesmo, entendeu, que tira uma coisa que é dos feiticeiro, o feiticeiro vai ficar brincando com ele. Se o pajé que num fala nada que é bem pajé mesmo, o pajé num conta, entendeu. Pra não, pra não ter treta, pra não ter briga entendeu, pra não, pra ninguém se matar. Por isso as vezes pajé, ele fica em silêncio. Como dizia o Takumã né: “pajé num fala, pajé só tá pra, só pra tirar, entendeu, só pra tirar e não pra falar.” O pajé ele num vai falar, mas tem alguns pajés que gostam desse tipo de treta entendeu, pra causar, entendeu (Paru Yawalapiti, 12/06/23).

Considero aqui o papel de destaque dos pajés no contexto social e político do Alto Xingu, bem como a sua importância na manutenção do equilíbrio e da ordem social regional. Os *Yatamás* tratam seus pacientes e curam os males causados pelos espíritos ou pelos feiticeiros, eles também exercem um papel de controle social, regulando as relações. Pois, os feiticeiros temem ter suas identidades reveladas, isso pode resultar em perseguição e o indivíduo pode acabar tendo que ir embora da aldeia.

Há um receio entre os homens, principalmente, de serem acusados de feitiçaria. Eles agem com bastante cautela, para evitar esse tipo de acusação. Em linhas gerais, comparando com a sociedade não-indígena, seria o equivalente a ser acusado de assassinato. A figura do feiticeiro é envolta por tabus sociais, não se pode acusar alguém de feiticeiro, ou caso souber quem é, não podem contar, por uma questão de respeito e por medo.

O universo espiritual dos povos do Alto Xingu, também exerce um destacado papel no ecossistema social. Busco analisar aqui, como os rituais, os mitos, a pajelança, etc. dirigem o fazer político ou são usados diretamente como ferramentas políticas? No cotidiano das comunidades, os pajés são responsáveis por manter o equilíbrio entre os seres humanos e os espíritos. São capazes de se comunicar com o universo espiritual. Além disso, são detentores de grande conhecimento tradicional, ancestral, repassado geração após geração, fundamentado em um dos pilares mais importantes de tradição.

Pajé já é... foi feito pelo espírito também. O espírito escolhe aquela pessoa. Aí ele vai ficar doente, aquela pessoa vai ficar sempre doente, doente, doente, até aonde ele não aguentar, põe na rede. Aí ele vai ficar doente. Aí outros pajé vem, trata. Aí um pajé vai ter que olhar a alma daquela pessoa, o que que ele tem, ou feitiço, ou espiritual. Aí se ele vê: “ah você tá assim” aí ele vai falar tudo. “ó, espírito tá fazendo você como, quer fazer você como pajé. Você aguenta?” Se ele aguentar ele vai, ser feito pelo espírito. Aí o pajé vai falar pra ele: “você vai ficar com uma semana pra ser pajé, uma semana” Aí ele vai ter que aguentar. Sofre, dói, muito dói. Agora se a pessoa não aguenta não, “tira tudo de mim, vai pajé, vai, vai, vai, tira tudo” aí *puf* melhorou (Tunuly Yawalapíti, 10/06/23).

Os pajés podem ser escolhidos pelos espíritos, nesse caso o escolhido - *futuro Yatamá* - irá passar por grande sofrimento espiritual, ficará doente, até que seja iniciado na arte e nas regras da pajelança, que será acompanhada e orientada, por algum pajé experiente, que ensinará todas as regras sociais, alimentares e de abstinências físicas. O homem que se inicia na pajelança deve observar um longo período de abstinência sexual, sob pena de ter seus poderes afetados ou mesmo contrair doença fatal. Essa restrição é mais severa que a alimentar, também bastante rígida, e de certa forma limita o aparecimento de novos pajés (JUNQUEIRA, 2002, p. 51).

Então, tem regra? Tem, tem regras pra isso. Eu... tô aprendendo um pouco porque eu, pergunto muito pra minha irmã. Minha irmã conta tudo. Mapualu entendeu? Mapualu professor, minha irmã,ela é... sábia. Então a história do pajé, a regra, ela sabe, que ela conhece tudo. Minha irmã... um dia eu vou entrevistar ela pra pegar o conhecimento que ela tem também. Então ela sabe mais a regra, muita regra, é muito complicado também. E o pajé professor não pode comer osso de peixe. Nem a cabeça. Nem o rabo também. (Paru Yawalapíti, 12/06/23)

É demasiado importante considerarmos a questão das restrições alimentares, sociais, físicas, bem como a abstinência sexual prolongada, cerca de 5 anos sem manter relações com ninguém. Como um dos fatores limitantes na formação de novos pajés. Hoje, Mapualu Yawalapíti, filha de Raul Yawalapíti e Mapulu Kamaiura, é uma pajé mulher. A única pajé do povo Yawalapíti, entretanto, vive na aldeia Ipatse do povo Kuikuro.

Deste modo, noto os processos de mudanças e adaptações vividos pelo povo Yawalapíti. Busco assim, observar, compreender, analisar e descrever os eventos sociais e tradicionais, intrínsecos à comunidade que estou inserido. O traçado linear da mudança naqueles estudos históricos, implicando geralmente um *antes* e um *depois*, acarreta um outro hábito, igualmente corrente na antropologia — e não apenas brasileira [...] (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p. 02).

Essa cristalização, é bom esclarecer, não significa um estado estático do sistema, muito pelo contrário; o sistema interétnico é um corpus sócio-cultural permanentemente em embulição: mesmo que antagonismos ou conflitos internos ao sistema interétnico não se manifestam é lícito aceitar que estejam em estado latente. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p. 02).

Roberto Cardoso de Oliveira, em seu texto *Povos Indígenas e Mudança Sócio-Cultural na Amazônia*, publicado em 1972, propõe uma análise sobre as mudanças sociais entre os povos indígenas e as comunidades amazônidas. Afirma que há tradições cristalizadas no seio dos povos e das comunidades, contudo, isso não significa que esses povos estão estáticos. As relações interétnicas são intensas e constantes, as mudanças se expressam nas variações que podemos verificar entre as gerações que se sucedem, bem como nos conhecimentos e tradições mantidos por eles, com as suas diversas interpretações.

2.8 - LUTA TRADICIONAL HUKA-HUKA E FORMAÇÃO DO LUTADOR:

Figura 15: Irmãos Paru e Takumã Yawalapíti no treinamento da luta tradicional Huka-Huka, aldeia nova Yawalapíti, maio de 2023.



Foto: autor desconhecido.

Os jovens rapazes ao ficarem reclusos, tomam chá de raízes e vomitam, passam arranhadeira para renovar a pele e o sangue, processo para se tornar um campeão de luta tradicional, encaram as estritas regras alimentares exigidas para o tratamento com raízes

sagradas e aguardam a visita noturna do espírito dono da raiz. Essa aparição é sinal de que o jovem está no caminho certo e será campeão.

Como que fala, o tronquinho, aí o processo é grande, passa para o pequi, aí vai indo até terminar, vai para a pescaria, o polvilho, essas coisas a preparação do Kuarup, bem sagrado mesmo, várias etapas até chegar no final, um ano de ritual talvez e finaliza com luta, convida todas as pessoas das aldeias, todas as etnias tem que participar trazendo seus filhos, ali também que a pessoa... igual entrar na faculdade, a gente, indígena do xingu, quando fala pros seus filhos, eles falam que tem que lutar, tem que tomar raiz, tem que ficar no recluso, porque na festa que todo mundo vê se a pessoa está diferente, se está lutando bem, isso que os pais tem que falar para os filhos, tipo os brancos que tem que entrar na faculdade, tem que estudar, entrar na faculdade e sair como gente... Essa é a formação da luta (Kamukaiaka Lappa Kamaiura, 29/05/23).

Os sonhos bons são presságios, mostram se o povo será campeão ou não na luta Huka-huka. Informam que a pescaria será boa, orientam também o trabalho de cura dos pajés e raizeiros, orientam na tomada de decisão dos caciques e lideranças, que em silêncio ouvem o espiritual para orientar seu povo no cotidiano da aldeia. Os jovens nos acampamentos de rituais passam a noite em claro, conversando e se preparando para a luta no dia seguinte. Evitam dormir pois sabem que um sonho ruim pode definir o seu desempenho no combate da manhã seguinte. Mas se o cosmos designa tudo que é, ele deve então ser expandido, conforme seu sentido literal, ao conjunto das entidades não-humanas que participam nas ações humanas (LATOURE, 2018. p.432).

Abordo aqui a questão dos sonhos, das intuições e do mundo não-humano, pois, a relação estabelecida e vivenciada cotidianamente na aldeia aponta o caminho da compreensão maior da cosmologia do povo Yawalapíti, que é profundamente conectado com o espiritual. Não há política sem *cosmos* e nem mesmo *cosmos* sem política. Para Bruno Latour, a presença do cosmos nas cosmopolíticas resiste à tendência da política em conceber as trocas em um círculo exclusivamente humano (LATOURE, 2018. p.432).

A presença do cosmos nas cosmopolíticas resiste à tendência da política em conceber as trocas em um círculo exclusivamente humano. A presença do político nas cosmopolíticas resiste à tendência do cosmos em conceber uma lista finita de entidades que devem ser levadas em consideração. O cosmos previne o encerramento prematuro do político, assim como o político em relação ao cosmos (LATOURE, 2018. p. 432).

Os sonhos, os conhecimentos antigos, a espiritualidade, a educação e saúde tradicionais, compõem o tecido que une o mundo físico ao mundo não-físico ou não-humano,

e essa ligação orienta a vida social e política do povo Yawalapíti e dos demais povos no Alto Xingu. Ao desenvolver essa pesquisa também pedi licença aos espíritos e ao sagrado, mantenho-me atento aos sonhos e as mensagens que eles transmitem para aproximar seus desígnios dos meus. E, de maneira previsível, a intuição, o instinto, o sentir imediato serão celebrados contra os artificios do pensamento (STENGERS, 2018, p. 456).

Além das orientações, bibliografia, metodologia e boas práticas, o processo de desenvolvimento desse trabalho também é espiritual, na medida em que escrevo essa pesquisa sobre o povo Yawalapíti de dentro da casa do finado cacique Aritana, lugar que se fez minha morada no ano 2023, após sua morte e a mudança de seus filhos para a aldeia nova que foi aberta em 2021, logo após a pandemia de COVID-19, que o levou para o mundo espiritual.

Transporto minhas memórias e relatos para essa pesquisa, como testemunha participativa dos processos sociais vividos pelos Yawalapíti nos últimos anos, também com o intuito de ilustrar os sistemas políticos, as condições ecológicas, as oscilações políticas na estrutura do povo, bem com as fissões e fusões vividas por eles. Perscrutar os sistemas políticos do povo Yawalapíti é desafiador na medida que compreendo como suas incidências políticas em nível interno (território) e externo (sociedade envolvente) são orientados pelos seus mecanismos de regulação social. As estruturas da organização social e suas relações com o meio ambiente, com os ecossistemas e com o mundo espiritual, guiam o povo nas suas reivindicações na construção do seu cotidiano. Busco responder aqui à pergunta: qual é a linguagem utilizada por eles, quais os valores e quais os traços culturais que caracterizam essa política?

Para historicizar a *cosmopolítica Yawalapíti* a partir do estudo dos modos como sua cosmologia orienta suas ações políticas internas e externas, debruçei-me nas memórias do povo contidas em suas narrativas orais e utilizadas nesta pesquisa por meio da metodologia da história oral, analisando como a forma de fazer política tradicional dos povos indígenas do TIX, no caso específico do povo Yawalapíti, tem contribuído no contexto político nacional e internacional. A “arte de contar histórias” é “parte integral de toda investigação indígena” (SMITH, 2016, p. 194). Atualmente a luta do povo Yawalapíti é para manter a floresta em pé, manter suas culturas e tradições, assegurando para os povos do Território Indígena do Xingu - TIX, o seu território. Desafio grande tem sido alinhar os pensamentos dos 16 povos que vivem aqui, articular com eles as estratégias de proteção territorial, de gestão de suas comunidades, na busca de formas sustentáveis de viver, mantendo suas roças tradicionais que

lhes garantam soberania e segurança alimentar. Proteger os rios, os peixes e os espíritos das águas, que vivem no fundo dos rios.

CAPÍTULO 3

YAWALAPÍTI NO CONTEXTO POLÍTICO ATUAL

Figura 16: Diário do Senado Federal.

Abril de 2015 DIÁRIO DO SENADO FEDERAL Sexta-feira 17 195

Por esse motivo, Sr^{as} e Srs. Senadores, dedico este meu breve pronunciamento, por ocasião do Dia do Índio, a clamar, mais uma vez, por uma ação governamental e parlamentar efetivamente estratégicas e integradas com vistas a desatar, de modo conclusivo, os nós que hoje são atrelados às questões indígenas.

Quando Governador do meu Estado, Sr. Presidente, senhoras e senhores, eu tive uma relação muito próxima com as comunidades indígenas. Firmei diversos convênios com todas as aldeias para levar saúde, educação, agroindústria, para que eles pudessem produzir a farinha, a polpa de frutas, um convênio com o Banco Mundial que eu estendi também às comunidades indígenas.

Eu lhes transmito um abraço da minha esposa, a Deputada Federal Marinha Raupp, que está no sexto mandato consecutivo, como Deputada Federal. Ela, que é professora, pedagoga, psicóloga, teve também um carinho e um trabalho muito próximo e intenso com as comunidades indígenas do meu Estado. Então, eu transmito aqui o abraço dela e o meu abraço a todos vocês, a todos os povos indígenas do Brasil.

Muito obrigado a todos. *(Palmas.)*

O SR. PRESIDENTE (Telmário Mota. Bloco Apoio Governo/PDT – RR) – Obrigado. Portanto, ouvimos a fala do Senador Valdir Raupp.

Agora, vamos ouvir mais um líder indígena: Piracumã Yawalapiti. *(Palmas.)*

O SR. PIRACUMÃ YAWALAPITI – Boa tarde, Senador, Presidente, lideranças.

Para quem não me conhece, eu me chamo Piracumã, da etnia Yawalapiti, e estou aqui representando dois líderes que não puderam comparecer: Aritana e Raoni. Eles pediram para que eu viesse representá-los. Eu sou do Parque Indígena do Xingu. Estamos aqui para reivindicar nosso direito.

Presidente, todos já falaram sobre uma proposta de emenda. É muito preocupante para todos nós, sabendo que o nosso Planeta está pedindo socorro.

Nós estamos já começando a perder água. Chegou um vendaval em nossa região, tornado, quebrando todas as florestas; isso nunca tinha acontecido. Com a aproximação de grandes desmatamentos, esse tipo de tornado está chegando à nossa região, à região de Mato Grosso, e por isso é muito importante a demarcação imediata, onde já está em processo para ser demarcada.

Por que é importante a demarcação? É muito importante para nós, e também não só para nós indígenas, é para todo mundo. Demarcação é importante onde pode segurar florestas antes que destruam todas. Quem sabe trabalhar e conviver com as florestas são os indígenas. Tem que preservar nosso Planeta, florestas, rios. Ali estão os nossos alimentos, como peixe; com isso, criamos nossos filhos, nossos netos.

Há muitos assoreamentos, muito desmatamento às margens dos rios, das matas ciliares, muitos venenos caindo no rio, poluindo o rio, matando os peixes, e aparece muita epidemia, surto de diarreias. Tudo isso é culpa do desmatamento, culpa de grandes plantações de soja que chegam até à margem do rio. Então, é para isso que estamos aqui, e por isso que pedimos para demarcar terras indígenas o mais breve possível, o mais rápido.

E também vou falar da Funai. A Funai sumiu, desapareceu. Toda a administração da Funai está sucateada. Não há recursos. Os funcionários não têm como trabalhar, fornecer equipamentos, sementes para os povos indígenas, porque nós, indígenas, somos também agricultores. Plantamos muitos produtos para o nosso sustento.

Nós, povos e lideranças indígenas, somos contra a criação de Secretaria de Saúde Indígena. Isso vai derubar a autonomia de todo o distrito, em especial a saúde indígena. Pedimos que todos os distritos de Zeis não sejam substituídos por essa secretaria.

Fonte: Senado Federal, Armazém memória. 2015.

Esse capítulo se dedica a compreender o contexto político atual do povo Yawalapíti, traçando a história política do povo no tempo presente, suas inquietações, os problemas sociais vivenciados por eles e os mecanismos de enfrentamento que eles desenvolvem como resposta a essas situações. Buscarei responder neste capítulo a seguinte questão: o que é a política indígena Yawalapiti? Entendida como política de base, « política profunda » (PALOMINO, 2021, p. 26), a política interna do povo que permite que eles se organizem, se mantenham unidos e vivam de acordo com seu autogoverno, usos, costumes e tradições. Defini-se assim, política profunda como o conjunto de práticas tradicionais que compõem a cosmopolítica do povo Yawalapíti.

Para analisar essas questões, utilizamos o conceito de *cosmopolítica* do povo Yawalapíti, conforme trabalhado no capítulo anterior sobre a história social e organização sociocultural Yawalapíti. Também é central em minha abordagem a história da comunidade por ela contada e as relações de contato com o Karaípa, termo utilizado para designar os não indígenas. Analiso como a cosmologia do povo orienta suas ações políticas dentro e fora do território, com as autoridades indígenas e não-indígenas com o objetivo de escrever a história do tempo presente Yawalapíti, os problemas enfrentados por eles, os espaços de incidência onde as lideranças do povo atuam.

O cosmos, tal qual ele figura neste termo, cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos (STENGERS, 2018, p. 447).

Os nove povos da região do Alto Xingu partilham entre si um ethos xinguno sediado em características culturais compartilhadas, como a aldeia circular, a casa tradicional xingwana, a forma de fazer a roça de subsistência, o beiju, o peixe e o pequi como alimentos tradicionais, os grafismos sagrados, o *Kuarup* (nome do ritual sagrado na língua Kamaiura, *Itsatshi* na língua Yawalapíti), ritual de homenagem ao ente querido falecido, tradicionalmente realizado para pessoas de grande destaque dentro do complexo cultural do Alto Xingu. Para Isabelle Stengers:

Uma tal questão destaca uma perspectiva que chamo de “eto-ecológica” [étho-écologique], que afirma a inseparabilidade do éthos, da maneira de se comportar própria a um ser, e do oikos, do hábitat desse ser, da maneira que esse hábitat satisfaz ou contraria as exigências associadas a tal éthos, ou oferece aos novos éthos a oportunidade de se atualizarem (STENGERS, 2018, p. 449).

Contudo, a homogeneidade entre os povos do Alto Xingu, além de não abranger as línguas maternas, também não se estende à organização social, pois, cada povo possui seus mecanismos internos e suas formas e espaços de tomada de decisão, que pode divergir até mesmo entre aldeias do mesmo povo.

O cacique e as lideranças se reúnem para deliberar sobre as decisões do povo, tomadas coletivamente. O espaço maior de tomada de decisão são as reuniões de Governança Geral do Território Indígena do Xingu - GGTX, quando os caciques de todos os povos do território se reúnem para discutir e deliberar sobre problemas que afetam a todos, buscando soluções para tais questões, fortalecendo articulações e estratégias de fortalecimento interno.

A ampla bibliografia produzida sugere que os nove povos do Alto Xingu partilham uma cosmovisão semelhante, se diferenciando apenas nas línguas faladas. No entanto, cada povo do Alto Xingu possui sua organização social própria, regras alimentares que divergem entre os povos de troncos linguísticos diferentes, regras espirituais, características físicas únicas. Além das línguas que pertencem a troncos distintos, cada povo possui sua organização interna própria, e essas regras de organização podem mudar inclusive entre aldeias de um mesmo povo, pois cada comunidade e suas lideranças têm autonomia para determinar seu cotidiano.

A contribuição do estudo de Roberto Cardoso de Oliveira, em seu artigo *Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica: sugestões para uma metodologia* (1967), fornece bases conceituais ao apontar teorias e metodologias que nos auxiliam a pensar sobre a fricção interétnica decorrente do processo de interação entre os diferentes povos indígenas formadores do complexo cultural xinguano, possibilitando compreender os caminhos pelos quais detentores de diferentes patrimônios culturais, ao interagir entre si, estabelecendo relações de trocas, competições, cooperações e conflitos, criam assim um *sistema interétnico* nas palavras de Cardoso de Oliveira.

Esses conceitos aplicados à realidade do Território Indígena do Xingu – TIX, mais especificamente a região do Alto Xingu, fornecem bases para a compreensão de como diferentes povos, oriundos de troncos linguísticos diferentes, com origens geográficas distintas, em determinado momento inauguraram um sistema interétnico de trocas, partilhas, cultura material, grafismos, arquitetura, rituais sagrados, musicalidade, espiritualidade, cosmologias, alimentação tradicional, entre outras características muito singulares da cultura da região, formando em interação, um complexo cultural e linguístico único, já descrito pela Organização das Nações Unidas - ONU, como um dos maiores complexos linguísticos e

culturais do mundo, ou, segundo Roberto Cardoso de Oliveira, uma *área de fricção interétnica* por excelência.

(...) a etnopolítica está embebida na organização social, significa que para compreendê-la é preciso compreender a história de transformações dos grupos e sistemas interétnicos especialmente sua posição na situação colonial (Balandier, 1993; Oliveira Filho, 1999), suas formas de organização interna e sua posição nas relações ou sistemas interétnicos » (FERREIRA, 2017, p. 198).

Figura 17: Líderes Indígenas apelam à Funai.



Fonte: Correio Braziliense, 16/09/1980. Armazém memória.

No contexto político atual, o povo Yawalapíti expressa sua insatisfação com relação ao intenso contexto de invasões de não-indígenas, pescadores e madeireiros, e também da pressão que o Território Indígena do Xingu - TIX vem sofrendo por conta do avanço das fronteiras agrícolas, das monoculturas de larga escala em seu entorno. Essas situações causam impactos ambientais e socioculturais nas comunidades, mesmo que de forma latente, ao longo dos anos. Contudo, os impactos são vivenciados e são do conhecimento de todos.

Tendo em vista esses problemas, os caciques e lideranças se organizam em reuniões de governança interna para debater e deliberar sobre essas questões e chegar a um denominador comum que leve à resolução desses problemas. Buscam, a seus modos, as estratégias por meio das quais os sujeitos, baseados em seus históricos culturais, politizam seu cotidiano e orientam suas ações coletivas.

A importância da política entre os povos do TIX reside no fato de que, por meio das governanças, eles reivindicam seus direitos frente ao Estado, levando ao conhecimento das autoridades nacionais e internacionais os problemas que afetam seu território e o equilíbrio interno entre os povos.

A cosmovisão e as práticas rituais intervêm ou mediam as ações e estratégias políticas Yawalapiti, pois a espiritualidade é o fio que tece os dias. Na medida em que o povo, por meio dos seus corpos-territórios, expressa perante os outros caciques dos outros povos, suas insatisfações com relação à abertura de novas estradas que cortam o território. O território além de casa é corpo. Cortar o território fere seus corpos. Como pudemos ler no capítulo anterior, os primeiros humanos foram feitos da madeira Mūri, a mesma utilizada para o ritual *Itsatchi*.

Buscam formas de conscientizar os outros líderes indígenas sobre as consequências de levar pescadores não-indígenas para atividades de pesca predatória no território. Essas práticas causam impactos direto na vida coletiva das aldeias quando compreendemos que a alimentação tradicional é o peixe. Para além da questão alimentar, há a relação espiritual que se estabelece com os espíritos “donos dos peixes”, diálogo que deve manter-se saudável, principalmente para os momentos de rituais *Itsatchi* quando o *Yatamá* irá conversar com esses espíritos e pedir que libere os peixes para alimentar os convidados do ritual.

Analisando esse caso da pesca predatória (esportiva), observei o quanto isso causa angústia no povo Yawalapíti, ameaçando sua segurança alimentar e a plena execução dos seus rituais sagrados, afetando, assim, o equilíbrio com o mundo espiritual. É motivo da organização de muitas reuniões que visam chamar as lideranças dos outros povos para o diálogo, pois essas lideranças e comunidades encontram nessa atividade de pesca predatória uma forma de conseguir recursos financeiros para suas famílias. Porém, afeta diretamente inúmeras outras comunidades, causando, assim, um germe de conflito interno que deve ser solucionado.

O conceito *etnopolítico* auxilia a fundamentar as possibilidades de analisar essa história, compreendendo como o povo concebe sua identidade étnica, extraindo de suas memórias e experiências, narrativas que possibilitem analisar a visão que os Yawalapíti têm de si mesmos dentro desse complexo sociocultural xinguano e, mais atualmente, dentro do contexto político nacional e internacional.

(...) a etnopolítica abrange, por um lado, o estudo da micropolítica (as relações de poder internas às instituições e grupos sociais, bem como as regiões não exclusivamente políticas, como parentesco, cosmologia etc.), da infrapolítica (ou da atividade que, sem lentes etnográficas, seria invisível, de resistência e conflitualidade dos grupos em face das estruturas de poder) e do nível local da política (das redes de instituições e poderes estatais e coloniais integrantes de um sistema mundial) » (FERREIRA, 2017, p. 199).

Estabeleço aqui as questões atuais que concernem ao povo para pautar um debate sobre o passado, o presente e suas projeções para o futuro do povo, baseando-me na relação de diplomacia e interdependência entre os povos que partilham o mesmo território. Estes povos possuem projetos específicos em um sistema interétnico xinguano que funciona como um corpus sócio-cultural permanentemente em ebulição: mesmo que antagonismos ou conflitos internos ao sistema interétnico nem sempre se manifestem, é lícito aceitar que estejam em estado latente (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p. 03).

Esse ponto nos leva a questionar como funciona a esfera política do contato. Como se dá o diálogo com as formas não indígenas de fazer política? Quais são os mecanismos de enfrentamentos aos problemas causados pela pressão e proximidade com a sociedade não-indígena do entorno do território? Proximidade que está sendo estreitada, com o advento de novas estradas que abrem o território para o exterior, expondo as comunidades à vulnerabilidade social.

Essas questões demandam de caciques e lideranças um grande esforço diplomático para estabelecer diálogo com as partes, entender seus pontos de vista e suas necessidades. Sempre há, nas reuniões de governança, uma manifestação firme de diálogo e negociação entre as partes. Geralmente, dividida entre os causadores do problema e os que querem solucionar essa questão.

Professor, eu acho que a governança hoje pra mim, pelo que eu entendo a governança, eu pra mim, eu acho que a governança foi criado, pra mim é muito bom. Porque a governança, se a pessoa tiver a governança forte dentro do Xingu, ele vai tá defendendo muitas coisas, que não presta para o povo. Então eu acho que a governança ele é pra segurar é... para que não aconteça coisas ruim dentro do Xingu né. Eu pra mim a criação de governança pra mim foi muito bom, tá sendo bom, porque a governança ela precisa fortalecer mais pra que ela defende mais, é, a luta, a luta dentro do Xingu, dentro de outros caminhos também. Então pra mim a governança, a criação de governança foi muito bom. Eu não vou criticar nada essa governança, porque, ela tem que ter mais a força (Tunuly Yawalapíti, 10/06/23).

3.1 - GOVERNANÇAS DO TERRITÓRIO INDÍGENA DO XINGU - TIX

Figura 18: Governança Geral do TIX, 2023.



Fonte: acervo ATIX.

As reuniões de Governança Geral do Território Indígena do Xingu - TIX são espaços estratégicos de diálogo e articulação, reúnem caciques, lideranças, representantes e mulheres dos 16 povos do TIX. Nas reuniões de governança são tratadas pautas diversas que sejam do interesse ou que ameacem diretamente os povos e suas comunidades. Nessas reuniões pode-se abordar temas da saúde, educação, novas parcerias, projetos coletivos territoriais, aberturas de estradas, entrada de pescadores ilegais, venda ilegal de madeira, propostas de infraestrutura governamental que causam impactos nos limites da terra indígena. Bem como, outros temas que sejam relevantes para os povos interessados/afetados. Cria-se então, um espaço etnopolítico por excelência.

Podemos definir a etnopolítica como conceito que demarca um objeto específico: a atividade política de grupos étnicos (ou de sistemas interétnicos) que contém marcas de sua experiência histórica, organização social, cultura e base material-ecológica » (FERREIRA, 2017, p. 199).

Atualmente, as reuniões do GGTIX (Governança Geral da Terra Indígena do Xingu) são organizadas pela ATIX (Associação Terra Indígena do Xingu), uma organização indígena

que representa os 16 povos do território. As reuniões ocorrem uma ou duas vezes ao ano, contudo, podem acontecer reuniões extraordinárias para deliberar sobre assuntos urgentes. Dessa forma, a ATIX convoca os caciques e lideranças para se reunirem no polo escolhido por eles.

É gerado um espaço de diálogo onde cada povo expressa sua visão de mundo, seus projetos de futuro, suas preocupações e os problemas enfrentados. O intuito é que as dificuldades sejam levadas ao conhecimento dos caciques dos demais povos, que buscarão solucionar o problema, encaminhar demandas, aprovar ou não projetos e, principalmente, combater juntos as pressões dos municípios vizinhos, da sociedade envolvente e das invasões territoriais que acontecem.

Participo desses espaços de governança dos povos indígenas do TIX de forma muito próxima, construída por anos de convivência e coexistência com eles, nas longas horas de conversa e nas inúmeras reuniões que participei e tive a honra de fazer a relatoria, produzindo as atas e documentos oficiais que foram encaminhados do TIX para diversas instituições governamentais e não governamentais. Além disso, atuo na execução de projetos, assessorias, consultorias, conselhos e parcerias.

Para acompanhar as reuniões de governança geral, estive presente nas aldeias centrais de todos os povos, em reuniões realizadas em todos os polos do TIX, a exemplo dos Polo Leonardo Villas-Bôas (Alto Xingu), Polo Pavuru (Médio Xingu), Polo Diauarum (Baixo Xingu) e Polo Wawi (Leste Xingu). São lugares em que estive mergulhado em *cosmovisões* que fundamentam a *cosmopolítica* dos 16 povos indígenas do TIX. Cada qual expressando à sua maneira e seus saberes tradicionais que orientam o seu ser e fazer no mundo e definem também seus projetos de vida.

Contudo, os projetos comunitários devem estar alinhados com a noção geral de gestão do território, deve estar alinhado, equilibrada e aprovada por todos os caciques e lideranças de forma consensual. O projeto de uma comunidade não pode gerar impactos ambientais e sociais nas outras aldeias, pois partilham o mesmo território. Entretanto, algumas comunidades vão na contramão desse pensamento e realizam atividades que geram impactos ambientais e/ou sociais na região, afetando outras aldeias vizinhas. Essa situação gera uma ebulição regional, tensões que geralmente são levadas para serem debatidas e encaminhadas nas reuniões de governança, sempre buscando solucionar de forma diplomática as situações.

Os caciques tradicionais, representantes legítimos de seus povos, têm uma ética e diplomacia próprias, fundamentadas nas regras sociais e na tradição desses povos. Essas

relações trazem consigo memórias individuais e coletivas que representam a grande carga histórica vinda dos anos passados de convívio, aproximação, estranhamento, conflito, casamento, familiarização, trocas. As palavras são pensadas e as ações são tomadas coletivamente. Para Michael Pollack, existem mecanismos de negociação para que as memórias individuais e coletivas sejam conciliadas.

Na tradição metodológica durkheimiana, que consiste em tratar fatos sociais como coisas, torna-se possível tomar esses diferentes pontos de referência como indicadores empíricos da memória coletiva de um determinado grupo, uma memória estruturada com suas hierarquias e classificações, uma memória também que, ao definir o que é comum a um grupo e o que, o diferencia dos outros, fundamenta e reforça os sentimentos de pertencimento e as fronteiras sócio-culturais (POLLAK, 1989, p. 03).

A cosmopolítica indígena acontece também nos ricos momentos cotidianos, como nas pescarias, na alimentação, nos trabalhos comunitários e nos momentos de pinturas corporais. Momentos de tradição e cultura, atividades que carregam as marcas e as cargas das memórias, costumes históricos que formam as bases ecológicas e materiais para expressar sua cosmologia.

Exemplo disso é a preparação dos complexos rituais, que tive a honra de acompanhar em sua completude – não apenas os grandes finais do Kuarup – *Itsatshi*, mas, também, nos momentos internos, muitas vezes restritos apenas ao povo. Lugar que durante anos tive o privilégio de acompanhar como o único não-xinguano vivendo na aldeia, e não apenas junto aos Yawalapíti, mas com outros povos do Território Indígena do Xingu. Esses momentos são as bases que orientam os fazeres políticos, que demarcam como objeto um modo específico de fazer política, a de grupos e sistemas interétnicos, embebido nas estruturas sociais e simbólicas da etnicidade (FERREIRA, 2017, p. 200).

Politizar o cotidiano na troca de objetos e informações é o apogeu da cosmologia indígena por meio das práticas culturais e econômicas, rituais, histórias e, principalmente, na tradição oral. Esse exemplo sugere que mesmo no nível individual o trabalho da memória é indissociável da organização social da vida (POLLAK, 1989, p. 15).

Professor, é... pra mim é muito importante fortalecer esse... essa, como que fala, essa força nosso né, com os políticos, os brancos. Ter a relação é, ter a relação, assim, a força, né, a força dos liderança Yawalapíti com outros governos também né. Então eu acho que pra mim é muito importante isso aí né. Não, eu acho que não podemos enfraquecer nisso, queremos mais fortalecer, esse, essa força dentro do Yawalapíti. (Tunuly Yawalapíti, 10/06/23)

Observo, dessa forma, os mecanismos desenvolvidos pelos povos do Território Indígena do Xingu para realizar a sua gestão territorial, bem como as estratégias adotadas para garantir a manutenção dos seus direitos perante as instituições governamentais e não governamentais. Os espaços de governança geral, criados pelos caciques e lideranças para poderem mediar e dialogar sobre as questões que envolvem o território, afetam sua saúde e a educação. As reuniões de Governança Geral do TIX são os espaços onde as fronteiras socioculturais do Xingu se encontram. Por um lado, esse encontro delimitando as bordas entre um povo e outro, mas também, reafirma o sentimento de pertencimento.



Figura 19: Foto da Governança Geral do TIX, 2023. Igor Sousa.

O encontro entre a política indígena – a *cosmopolítica Yawalapiti* – e a política institucionalizada, governamental ou não governamental, ocorre por meio dos processos de reivindicação, na luta pela garantia dos direitos originários, e também nas estratégias de incidência política dos caciques e lideranças.

É nas reuniões de governança que a política indígena se expressa e encontra seu equilíbrio, ou não, por meio do diálogo entre os caciques e as lideranças. As demandas ou reivindicações surgidas durante as reuniões são documentadas, assinadas e encaminhadas para

os órgãos públicos, para sempre protocoladas e encaminhadas. Há, então, mecanismos de reivindicação em que a política indígena pressiona o poder público para que atenda suas demandas.

Dessa forma, a política Yawalapíti e Xinguana enfrenta a política dominante, levando ao conhecimento das autoridades as situações vividas no território e reivindicando ações que sejam efetivas na proteção de seus territórios, que garantam sua continuidade enquanto povo indígena. Na luta pela efetividade dos seus direitos constitucionalmente garantidos. Assegurando o direito à língua materna, à cultura e tradições, alimentação tradicional, saúde e educação diferenciados. Além dos costumes espirituais ancestrais.

Todavia, a própria ação oficial — no passado levada a efeito pelo S.P.I. e atualmente pela FUNAI — pode ser também ameaçadora, se não é sucedida de um grande programa assistencial, capaz de minimizar as consequências do contacto interétnico. Indubitavelmente o processo de mudança sócio-cultural estará condicionado em larga medida — como procurarei mostrar — pelo papel que o Estado vier a desempenhar na salvaguarda das populações indígenas e no estímulo à criação de novas frentes de expansão da sociedade nacional (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p. 16).

É possível considerar o encontro das esferas políticas indígena e não indígena à medida em que os caciques e lideranças encaminham suas reivindicações para as autoridades governamentais. Essa relação sempre conteve tensões, vindas do processo colonial, contudo, atualmente podemos observar as lideranças indígenas conquistando os espaços de poder.

Temos a liderança Sonia Guajajara como ministra do Ministério dos Povos Indígenas - MPI, Joênia Wapixana como Presidente da FUNAI, Célia Xakriabá como Deputada Federal, Weibe Tapeba como Secretário da SESAI, bem como inúmeras outras lideranças nomeadas para exercer funções nas coordenações regionais, tanto da FUNAI, quanto dos Distritos Sanitário Especial Indígena espalhados no Brasil.

Esses espaços políticos hoje conquistados são resultado de anos de mobilização e articulações do movimento indígena nacional. A picada desse caminho começou a ser aberto por caciques e lideranças indígenas que já “ancestralizaram”, como Mário Juruna Xavante, Aritana Yawalapíti, Pirakumã Yawalapíti, Paulinho Paiakã Kayapó, e muitos outros que lutaram para garantir a inclusão dos direitos indígenas na Constituição Brasileira do ano 1988.

Então esse aí eu acho que é muito importante professor, porque, temos que fortalecer mais isso, abrir mais esse espaço, aqui dentro do Yawalapíti né. E, num é só aqui dentro de Yawalapíti, eu quero outros aldeia também tenha esse caminho dentro pra falar, com as autoridades (Tunuly Yawalapíti, 10/06/23).

Parte grande dessa luta se deve aos anciãos que tiveram papel fundamental nas articulações e reivindicações. Muitos territórios indígenas foram demarcados a partir da luta de caciques tradicionais, a exemplo de Raoni Metuktire Kayapó e Aritana Yawalapíti. Raoni empreendeu campanhas internacionais como estratégia de denunciar situações que ameaçavam a existência do seu povo, como no caso da usina hidrelétrica Belo Monte, também como forma de angariar fundos para atender as demandas de seu território.

É, eu acho importante também, campanha, tem que fazer a campanha mesmo, porque o brasileiro não apoia nossa preocupação, o Brasil só quer destruir, não valoriza a cultura indígena, não valoriza a terra, não valoriza o rio, só quer avançar mais, o Brasil quer avançar mais, tem que tirar alguma coisa da terra e do rio, isso que eles pensam... (Kamukaiaka Lappa Kamaiura, 29/05/23).

As campanhas internacionais realizadas pelo cacique Raoni fomentaram várias atividades de proteção territorial no Território Kapoto/Jarina, gerando autonomia e segurança para suas comunidades. Contudo, sua luta é pela proteção da floresta amazônica, para garantir às próximas gerações uma floresta viva e saudável, alimentação tradicional e a continuidade dos modos de vida do seu povo. Hoje, sua luta e seu jeito de liderar é reconhecida em todo o mundo. Seus filhos e filhas, netos e netas, sobrinhos e sobrinhas seguem sua luta no Instituto Raoni e também em outras associações de base que representam o povo Kayapó.

Entretanto, hoje podemos reconhecer que essa luta pela floresta em pé não se restringe apenas aos povos indígenas, pois já podemos observar o impacto do aquecimento global e das mudanças climáticas, gerando secas extremas nos rios da Amazônia, queimadas florestais sem controle, perda da cobertura vegetal e também a morte de nascentes de água. Os povos indígenas são diretamente afetados pelos impactos das mudanças climáticas, mesmo sendo os maiores guardiões da biodiversidade do Brasil e do planeta Terra.

O aumento do desmatamento nos limites da Bacia do rio Xingu, nos estados do Mato Grosso e do Pará, vem acompanhado de uma série de obras de infraestrutura e projetos de exploração predatória que saqueiam a região do entorno das terras indígenas ali presentes. BR Transamazônica, BR 163 (Cuiabá-Santarém), Usina Hidrelétrica Belo Monte, PCH Paranatinga II, aumento crescente de incêndios florestais, monoculturas extensivas em toda a região. Há regiões no interior das TI's (Terras Indígenas) que enfrentam invasões de não

indígenas, garimpos ilegais, extração ilegal e roubo de madeira, práticas de caça e de pesca predatória (pesca esportiva), que ferem os peixes causando estresse na fauna aquática. Essas práticas alimentam um ciclo de desequilíbrio social e ambiental, já que essas pessoas que invadem os territórios indígenas levam consigo bebidas alcoólicas, drogas, geram prostituição, aumento da vulnerabilidade social, aumento do risco de transmissão de doenças venéreas, insegurança alimentar, além de contribuir para conflitos internos entre diferentes povos.

Existem ainda projetos governamentais de obras de grande impacto social e ambiental que estão para ser executados. A exemplo da BR 242 e da FERROGRÃO, obras que visam escoar a soja produzida nas fazendas de monocultura instaladas na região. A execução dessas obras envolve o aterro e comprometimento de inúmeras nascentes de água, que desaguam nos afluentes do rio Xingu. Elas têm potencial de aumentar a pressão nos limites das TI's, aumentando o índice de atropelamento de fauna silvestre, expondo a incêndios florestais, atraindo mais invasores para os limites das terras indígenas, assim como uma série de outros impactos ambientais e sociais que não podem ser mensurados.

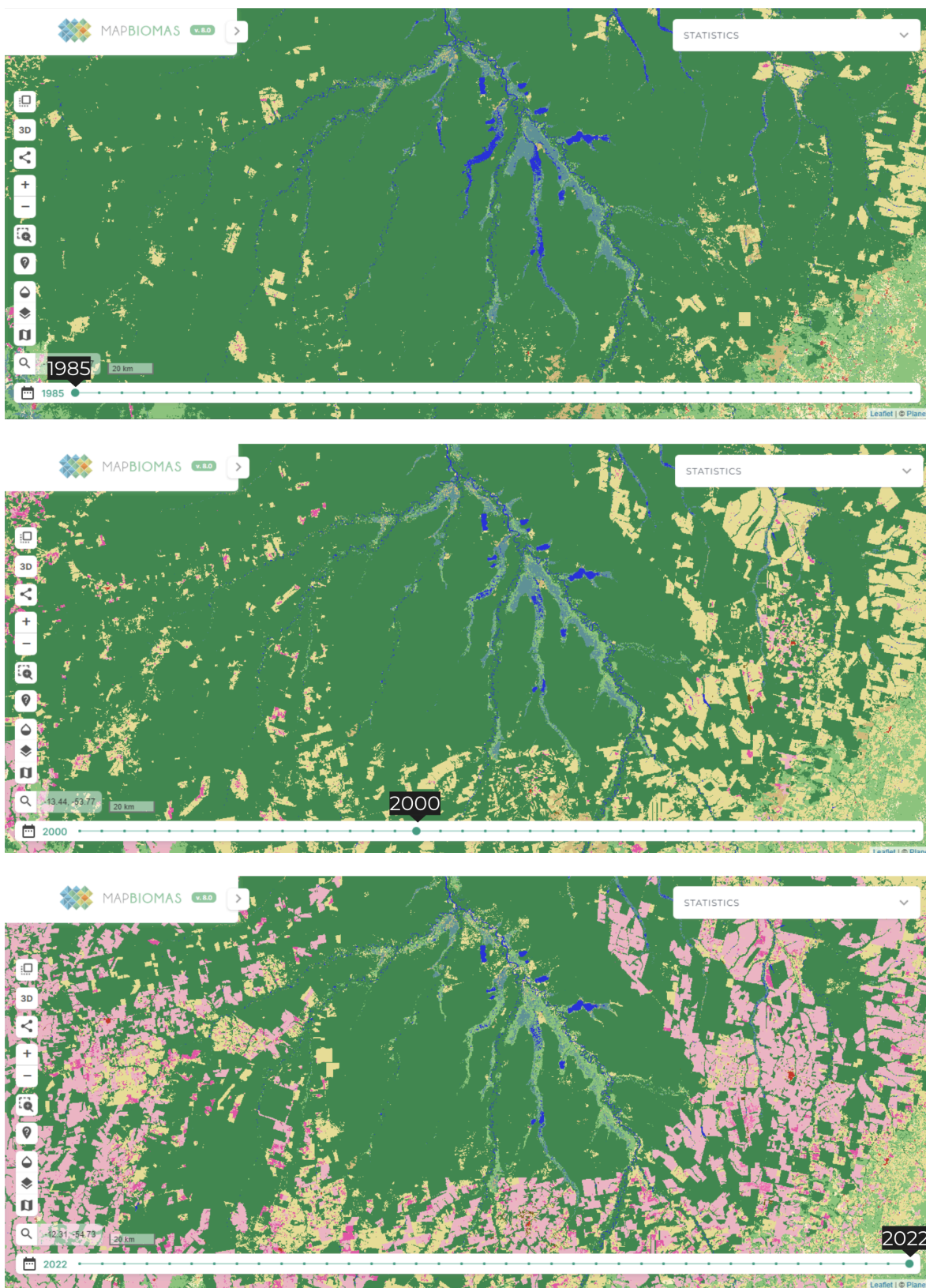
Muitas dessas obras acontecem à revelia dos povos indígenas e são executadas sem obedecer às recomendações da OIT 169, que garante aos povos indígenas o direito à Consulta, Livre, Prévia e Informada. Tal consulta deve ocorrer para qualquer obra ou projeto que possa impactar os limites de seus territórios, os seus territórios e ameacem suas vidas.

Hoje o Território Indígena do Xingu é um corredor ecológico, refúgio da biodiversidade em uma região extremamente impactada pela monocultura de soja e pelo avanço do desmatamento. Além disso, é um dos territórios que sofrem com a diminuição da superfície das águas. Todo um ciclo natural que é comprometido. Conforme apresentado nas imagens de satélite abaixo, é possível verificar a diminuição da superfície de água, principalmente nas zonas em azul escuro.

Observando essa crescente destruição no entorno do TIX e a proporcional pressão dentro do Território, foi criado o Instituto Aritana, do qual faço parte. Com o objetivo de combater o desmatamento, reflorestar áreas degradadas, realizar expedições de monitoramento territorial, nos limites do TIX. Além de ações de fomento à saúde e educação diferenciadas, fortalecimento cultural, alternativas econômicas, por meio da produção e venda de artesanatos tradicionais. São soluções baseadas na natureza, na cultura e na tradição do povo Yawalapíti e dos povos do Território Indígena do Xingu – TIX. Soluções *cosmopolíticas*

que se fundamentam na cultura e na memória para se adaptarem às novas condições territoriais.

Figura 20: Imagem de satélite do Alto Xingu nos anos 1985, 2000 e 2020.



Fonte: MapBiomas.

3.2 - INSTITUTO ARITANA

Figura 21: Raoni Metuktire e Tapi Yawalapíti, ATL 2023.



Fonte: Foto/acervo pessoal ou Igor Sousa.

No ano 2019, o cacique Raoni convidou Aritana para ir com ele para uma campanha pela Europa onde os dois iriam se encontrar com presidentes e representantes de Estado de vários países, bem como o Papa Francisco no Vaticano, o presidente da França Emmanuel Macron, a princesa Esmeralda da Bélgica e outras autoridades. Todavia, o cacique Aritana não estava se sentindo bem e indicou seu filho Tapi Yawalapíti para o representar nessa viagem. Começou assim a parceria entre o cacique Raoni e Tapi, filho do cacique Aritana.

Raoni e Tapi fizeram a campanha pela Europa em 2019, que foi muito produtiva, e ambos regressaram às suas aldeias. Após alguns meses, começou a pandemia de COVID-19, ceifando a vida do cacique Aritana. Após essa perda, Tapi Yawalapíti assumiu como novo cacique, substituindo seu pai e com a responsabilidade do legado deixado por ele.

Professor pra mim esse, a viagem desse meu sobrinho tá sendo muito importante, porque é tudo que a gente quer. Que o pai dele queria, que ele tá fazendo isso, né. Porque, eu acho que a alma do pai dele tá junto com ele já, pra buscar esse ajuda lá fora, porque ele tá vendo que a ameaça tá sendo grande pro Xingu. Num é só pro

Xingu, pra outros, outros povo também. E.. pra mim tá sendo muito é, bom isso aí. Essa viagem dele, pra buscar ajuda lá fora. Eu também, eu acho que o meu pensamento, tá no mesmo pensamento dele, então ele tá aí, foi já pra buscar ajuda lá fora. Pra mim, tá muito bom isso (Tunuly Yawalapíti, 10/06/23).

O legado de Aritana na luta pela floresta em pé é reconhecido em todo o mundo, já foi retratado na novela Aritana na TV Tupi, foi estampado em inúmeros jornais, revistas e publicações. Sua luta permanece viva. Seu último projeto foi a criação do Instituto Aritana, que leva seu nome, para executar projetos de monitoramento territorial, fortalecimento cultural, venda dos artesanatos xinguanos, combate a incêndios florestais, segurança alimentar, alternativas econômicas dentro das comunidades, fomento à saúde e educação no TIX. Mas o foco principal é a proteção territorial.

O cacique que não está mais aqui (Aritana), ele era muito respeitado, ele falava com os políticos, para não acontecer... quando ele faleceu todo mundo ficou muito triste, até no Brasil inteiro ele era muito conhecido, onde ele ia ele lutava, falava sobre o território, falava sobre a água, sobre poluição, para não poluir, hoje o filho está lutando, está seguindo o caminho dele, está lutando pelos povos, está levando a preocupação lá fora, porque no Brasil, o brasileiro, o Brasil, o governo do Brasil... governo eu falo tudo, o governo quer destruir o Xingu, só temos um território agora, tipo uma ilha e o governo quer destruir tudo, poluir, isso não pode acontecer, a gente tem que lutar, isso que o cacique ficou, vendo... essa era a luta dele levando a preocupação lá fora, procurando algum recurso, demarcar, ver tudo isso, é importante a preocupação dele (Kamukaiaka Lappa Kamaiura, 29/05/23).

Em 2021 foi realizada a primeira reunião de consulta de criação do Instituto Aritana e sobre as parcerias que seriam firmadas. Em 2022 efetuamos o registro em cartório e obtivemos o CNPJ. Neste momento, oficialmente o Instituto Aritana havia nascido. Como resultado da luta e articulação do cacique Aritana, seu projeto foi realizado, mesmo após sua morte. Organização criada para representar os 16 povos do TIX perante autoridades governamentais e não governamentais, articular e fortalecer os espaços de governança, levantar fundos para mitigação e adaptação às mudanças climáticas, e principalmente, cuidar do território.

O Instituto Aritana nasceu com o peso do nome do finado cacique, como fruto de um legado deixado por ele para os povos e comunidades xinguanas, embasado em sua preocupação com a manutenção e proteção do Território Indígena do Xingu. Uma forma de assegurar a floresta e os rios para as novas gerações. Aritana, enquanto cacique geral do TIX, se preocupava com todo o território, com a união e integridade física de cada um, povos que foram familiarizados por seus ancestrais. A exemplo de Paru Yawalapíti, que recebeu no

Xingu os povos Ikpeng e Kawaiwete, quando eles haviam perdido seus territórios tradicionais.

Aspecto relevante, sempre reforçado nas falas de outros povos, que reafirmam os chefes Yawalapíti como caciques gerais do Xingu. Ao observar as linhagens de cacicado familiar que se sucede entre Paru Yawalapíti, pai de Aritana Yawalapíti e avó do atual cacique Tapi Yawalapíti, todos esses vistos pelos outros povos como grandes porta-vozes dos povos do TIX. Esse fato já notado pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, em ocasião de sua visita ao Polo Leonardo Villas-Boas, em meados de 1975, quando afirmou:

É interessante observar, desde já, o papel desempenhado pelos Yawalapíti como o grupo que representa o Xingu diante da sociedade nacional; como veremos, isso deriva da história singular do grupo, ligada ao contato com os primeiros administradores do Parque e defensores de seus habitantes – os irmãos Villas Boas (CASTRO, 1977, p. 10).

Essa situação possibilitou ao povo um espaço social em que sua identidade sociocultural pôde ser repensada e reformulada. Segundo a historiadora Claudia Garcia (GARCIA, 2010, p. 231-248), ao pensar em identidade étnica devemos considerar que parte desse processo se dá na imagem que determinado grupo tem de si mesma e como é percebido pelos demais grupos. Nesse ponto podemos definir uma alteridade, essa imagem se baseia nas interações mantidas com o outro, essas imagens são sintetizadas pelo grupo, que, assim, pode conceber suas perspectivas de tempo e espaço. É necessário, então, realizar uma releitura histórica dos contatos com os outros povos na região do Alto Xingu, também com os colonizadores karaípas (não-indígenas).

Atualmente, podemos pensar nas relações políticas que são firmadas no contexto interno do território e no contexto de representatividade externa, nas relações entre os povos e os governos nacional e internacional. Para Claudia Garcia, existem premissas básicas que devem ser consideradas para guiar essa análise, primeira [...] la identidad no existe fuera del contexto de la interacción social. Es a partir de la interacción social que la gente construye las diferencias lo que conlleva a que se reconozca como perteneciente a un grupo social específico (GARCIA, 2010, p. 232).

Partindo do pressuposto de que a identidade não existe fora do contexto da interação social e que as identidades não são estáticas, mas sim, fluídas e negociáveis, o processo de reformulação das identidades étnicas parte de um passado histórico, cosmogonias, memórias míticas e espiritualidades que o possibilita interpretar o presente a partir de suas bases étnicas,

das relações históricas e sociais que se firmaram, das memórias do passado e dos projetos de futuro do povo.

Essa pesquisa visa compreender a história, memória, cosmopolítica, identidade e território do povo Yawalapíti, utilizando para essa análise também a metodologia da História Oral, efetivada por meio de entrevistas colhidas entre os Yawalapíti, que serviram para fundamentar os debates sobre *cosmopolítica* levantados nesta pesquisa. Busquei na contribuição de Michael Pollak compreender os percursos das memórias coletivas e individuais do povo Yawalapíti, em seus declínios e ascensões, com um olhar que aborda a longa duração da história do povo, perpassando sua cosmovisão, suas histórias sagradas e regras, suas memórias e rituais, os vestígios arqueológicos e suas narrativas que formam um elo entre suas experiências vividas, memoradas e suas expectativas de futuro.

3.3 - MOVIMENTO DE MULHERES DO TIX - MMTIX

Figura 22: Cacica e Pajé Mapulu Kamaiura, ATL 2022.



Fonte: Autor desconhecido.

O Movimento de Mulheres do Território Indígena do Xingu - MMTIX, como o próprio nome diz, é um movimento, fundado pelas mulheres do TIX, com o intuito de representar seus interesses perante a sociedade envolvente, mas também, buscando participação nos espaços de tomada de decisão xinguanos, ou seja, nos espaços de

governança. O movimento foi criado com o intuito de consolidar a participação das mulheres na política interna e externa ao território. As mulheres sempre falam nas reuniões que a sua intenção não é tomar o lugar dos homens, mas sim, lutar ao lado deles.

Como o movimento de mulheres do TIX estabelecido, eles também lutaram para ter um espaço de representatividade dentro da ATIX e criaram a ATIX Mulher, um departamento que representa os interesses das mulheres de todo o território. Atualmente, a coordenadora da ATIX Mulher é a Watatakalu Yawalapíti, filha de Pirakumã Yawalapíti e Yamoni Mehinako. Formada pelos pais para ser liderança, Watatakalu, junto com sua irmã Ana Terra Yawalapíti e as lideranças mulheres dos outros povos, fundaram o movimento de mulheres e o departamento de mulheres da ATIX. “Até a própria cacica, que eu vou falar da minha tia que é uma das maiores cacicas do povo Kamaiura que é Pajé Mapulu, hoje ela...que é, como é que fala, a força que elas somaram né, que as mulheres somaram” (Paru Yawalapíti, 12/06/23).

MMTIX, é, eu nunca acompanhei elas para falar a verdade, eu não acompanho a política das mulheres, porque é mulheres né, não pode se misturar... e... na verdade a luta delas é muito forte, tá? Fala muito bem, falam do território, importante né, mulheres tem que aparecer também, faz muito tempo os homens não deixavam as mulheres falar, agora tem que falar, as mulheres tem que mostrar o trabalho delas, tem que falar mesmo, para os homens ver como é a cabeça das mulheres né...a mulher que educa, mulheres que educam, elas tem que aparecer, a mãe que educam as crianças, educaram, por isso que é importante a mulher falar, mostrar tudo que ela aprende, elas falam para os filhos, tem que falar na frente das pessoas o pensamento delas (Kamukaiaka Lappa Kamaiura, 29/05/23).

As mulheres do Xingu somaram sua força para lutar pelos seus direitos, reivindicando melhores condições de educação para seus filhos, denunciando negligências na área da saúde, reivindicando junto às entidades governamentais e não governamentais apoio para a proteção do território para seus filhos e netos. A participação das mulheres na política xinguana é de extrema importância, pois elas têm estratégias e formas de fazer política diferente dos homens. Esse movimento se reflete também na conjuntura política nacional, quando observamos que as mulheres indígenas estão ocupando os espaços de poder. A exemplo de Sônia Guajajara, Joênia Wapixana, Célia Xakriabá, Suliete Baré, Braulina Baniwa, Josy Kaingang, Ana Patté Xokleng, Ceíça Pitaguari, Maial Paiakan Kaiapó e tantas outras mulheres guerreiras, que tenho o privilégio de conviver nos anos de movimento indígena e que agora ocupam espaços de poder nas esferas do governo brasileiro.

Atualmente Iré Kaiabi é a coordenadora da FUNAI de Canarana, que atua na abrangência do TIX, mulher indígena do povo Kawaiwete, Iré foi eleita pelos caciques do TIX para chefiar os trabalhos da FUNAI e têm desempenhado um trabalho excelente que há muito tempo não víamos. Sempre abre espaço de diálogo e consulta com os caciques e lideranças, é uma representação da mulher indígena xinguana no governo federal.

Esses espaços foram conseguidos com muita luta, articulação e união das mulheres indígenas a nível nacional. Elas fundaram a ANMIGA (Associação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade), uma representação a nível nacional que reúne mulheres indígenas de todos os biomas. Essa articulação tem se mostrado fundamental na conquista de direitos e de espaços de diálogo com as autoridades. Por meio da articulação das mulheres indígenas, muitas portas no governo foram abertas, também para os homens indígenas.

Esse cenário nos leva a questionar qual é o papel das mulheres na vida política Yawalapíti. Além de desempenhar um papel fundamental na estrutura da organização social do povo, as mulheres também têm conquistado espaço de diálogo e parcerias que beneficiam todo o território. As mulheres são a base da educação tradicional, são elas que educam os filhos, que ensinam a falar na língua materna, cuidam da alimentação de toda a família e agora também, participam ativamente dos espaços políticos.

O papel das mulheres na política hoje né... tem muitas mulheres que já é política né, que fala nas reuniões, na verdade a política das mulheres, só quem é filha de cacique mesmo que pode falar, e a pessoa que colocaram na festa do yamurikumã, escolhida que pode liderar, falar, a política delas, na verdade são as filhas dos caciques mesmo que podem falar por todas as mulheres, porta voz das mulheres (Kamukaiaka Lappa Kamaiura, 29/05/23).

Ademais as mulheres Yawalapíti tem desempenhado um papel fundamental na construção do movimento das mulheres do Xingu e no movimento social indígena de forma geral, direcionando o foco de suas reivindicações na defesa de pautas importantes, como a demarcação das terras indígenas, a proteção do meio ambiente, os impactos das mudanças climáticas nas roças das famílias, a luta contra a violência de gênero, luta contra disparidade social e o fortalecimento das suas culturas. Não tem sido fácil abrir esses espaços para a participação na política. As mulheres ainda enfrentam resistência por parte de alguns homens, ainda existem sexismos, racismos estruturais, discriminação, e outras barreiras a serem vencidas. Contudo, hoje, a representação das mulheres na política garante a defesa das suas

comunidades, promove a igualdade de gênero e a justiça social no seio dos povos e na sociedade de forma geral.

3.4 - AMULAU ARITANA YAWALAPÍTI



Figura 23: Amulau Aritana Yawalapíti, olhando o futuro. Foto: autor desconhecido.

Amulau Aritana Yawalapíti é o cacique mais importante da história contemporânea do seu povo. Seu nascimento representou o renascimento do povo, consolidou a reunião dos Yawalapíti, que se encontravam dispersos. Filho de Paru Yawalapíti e Tepori Kamaiura, sua vida representava a aliança entre duas linhagens de cacicado muito tradicionais e respeitadas no sistema sociocultural do Alto Xingu.

Aritana foi preparado para ser cacique durante toda sua vida. Após seu nascimento, seus tios caciques do povo Kamaiura o levaram no centro da aldeia, cantando e dançando a canção de furação de orelha, e prontamente furaram sua orelha, ato que é um símbolo de grande respeito e prestígio. Sabiam que um grande cacique havia nascido e que com ele se iniciaria um novo tempo para os Yawalapíti.

Na sua infância já foi iniciada uma educação específica de preparação de *Amulau*, passava por regras rígidas de respeito ao próximo e de privação de brincadeiras com as outras crianças. Aos doze anos de idade ficou recluso pela primeira vez, iniciava-se assim um longo processo de reclusão e de preparação para assumir o lugar que lhe aguardava. Aritana passou boa parte de sua vida recluso, foram em média 5 anos de idade, contudo, não há um consenso exato, alguns dizem que foram sete anos de reclusão.

Professor, pelo que ele fala ele ficou cinco anos. Na verdade ele não ficou cinco anos eu acho que ele ficou uns seis, sete anos. Porque desde doze, onze anos, doze anos, ele já tava recluso. Ele ficou, foi até com vinte anos, vinte e um anos (Tunuly Yawalapíti, 10/06/23).

Segundo Tunuly Yawalapíti, seu irmão mais novo, Aritana entrou na reclusão aos 12 anos de idade e permaneceu até meados dos 21 anos de idade, se preparando para ser lutador e cacique tradicional. Nesse momento, o povo Kamaiura desempenhou um papel crucial na formação do Amulau Yawalapíti, pois, foram os tios de Aritana, irmãos de Tepori Kamaiura, bem como o avô de Aritana (cacique Kutamapü Kamaiura), que lhes ensinaram e cuidaram dele durante sua reclusão. Aritana se tornou um grande lutador, foi campeão de Huka-huka na sua juventude, o que fez crescer ainda mais o seu prestígio na sociedade xinguana.

Aritana foi o modelo de cacique perfeito, construído ao longo de anos de reclusão. Ele passou por todas as etapas de formação que um cacique deve passar, tinha o perfil ideal para a função. Teve seu corpo moldado pelas ervas sagradas e pela arranhadeira, dominava quase todas as línguas do Alto Xingu (três famílias linguísticas Aruak, Tupi e Karib), liderava a vida política territorial, dialogando com todos os caciques, ouvindo cada um deles, mediando e apaziguando conflitos e encontrando soluções inteligentes para a gestão do território. Foi dono da flauta sagrada *Apapalu* (Jacuí), patrocinou muitos rituais e mutirões, oferecendo comida para seu povo e promovendo união.

Professor, essa formação do cacique, né. Eu vou falar do exemplo vou falar do meu finado meu irmão. Eu, eu tava pequeno né, eu tava pequenininho ainda. Ele, com 12 anos, ele já foi, pra mim eu acho que foi 10 anos, ele tinha 10 anos, os tio dele já começou, já, assim, foi fazendo, transformando ele pra ser cacique, escolheram ele pra ser o cacique. Finado meu irmão sofria muito com o pai. Pai dele brigava muito com ele. Ele num deixava brincar com outros meninos, ele e o irmão dele Pirakumã sofreram, sofreram muito com o pai dele. Não deixava brincar... É, eu acho que ele tinha, ele tinha, o pai dele tinha razão. Pra ele ser a pessoa muito educado, ele tinha que ser aquele, a conversa do pai com o filho, né, pra ele não tá fazendo a bagunça. Então, é... formação de cacique tem que ficar de recluso. Pessoal faz a casa dele, não é só ele sozinho, nem o pai. Quando a comunidade quer fazer ele seu cacique, a comunidade tem que fazer o quarto dele de buriti, esconder aquele menino, ficar recluso. Furar orelha, furação de orelha pra ele, tem que ser aquela ali, pra ser o

cacique. Como a, quando a pessoa é neto de cacique, filho do cacique, ele já assume automaticamente, quando ele é a pessoa inteligente. Pessoa inteligente, pessoa muito educada, não fala mal de ninguém, então aquele ali que é escolhido pra ser cacique. Aquele ali que é escolhido pro cacique. Porque ele tá recebendo as pessoas bem. Igual, igual tá meu sobrinho aqui, o Walaku. Ele é a pessoa muito quietinha, muito quieta. Mas ele é muito inteligente. Então essa pessoa tá pronto pra assumir o cacique. Agora eu, igual eu, eu sou da geração cacique mas eu num tenho perfil pra isso, eu sou muito bravo. Eu sou bravo né, então não tem como. Quando seu pai olhou você que você é brabo, ele não põe nada você pra ser é... cacique. (Tunuly Yawalapíti, 10/06/23)

Além de ser reconhecidamente um grande cacique tradicional, foi campeão de luta tradicional, por seu carisma e gentileza, era considerado o diplomata do Xingu. Para os demais povos xinguanos e para os não-indígenas, Aritana era o cacique geral do Território Indígena do Xingu - TIX, representando os interesses das comunidades junto às instituições governamentais e não governamentais.

Ainda na juventude, aliou-se ao célebre cacique Raoni Metuktire Kayapó, selando uma aliança que ultrapassa a esfera de uma vida. Foi por meio dessa aliança que os territórios indígenas que hoje compõem a Terra Indígena do Xingu foram demarcados. Aritana e Raoni foram amigos íntimos, não apenas na política da cacicagem, mas também em suas vidas pessoais. Recordo-me de dias antes de Raoni chegar à aldeia Yawalapíti para fazer uma visita, Aritana foi até o campo na abrangência do Polo Leonardo Villas-Boas, para buscar uma casca de árvore do cerrado usada para confeccionar o botoque labial usado por Raoni.

Aritana casou-se com Tsimaiu Kalapalo e com sua irmã mais nova Sakassiro Kalapalo, filhas e netas dos caciques Kalapalo e Matipu. O casamento deles originou dez filhos, incluindo os atuais caciques Tapi e Walako Yawalapíti. Eles representam a junção de três grandes linhagens de caciques xinguanos, dos povos Yawalapíti, Kamaiurá e Kalapalo. Essa característica concede grande prestígio e respeito com os outros povos.

No ano de 2020 a pandemia de covid-19 alastrou-se pelo mundo, chegou ao TIX e acometeu o Matariwá Yawalapíti, que veio a óbito no dia 25 de junho de 2020, ele era irmão mais novo de Aritana. Inhampi Yawalapíti faleceu no dia 12 de julho de 2020 e, em seguida, no dia 05 de agosto de 2020, o cacique Aritana Yawalapíti perdeu sua vida em decorrência de complicações causadas pelo covid-19. Logo em seguida, sua tia, Kuiaiu Kamaiurá, também faleceu. Esse foi um momento de grandes perdas e dor para o povo Yawalapíti, que enfrentou a perda de familiares, mas também perderam sua referência maior, o Amulau Aritana.

Após a morte de Aritana, o Território Indígena do Xingu mergulhou em um longo processo de luto, vivido não apenas pelos familiares, mas por todos os povos. O luto foi

respeitado e vivido de forma intensa, até que em setembro de 2021 foi realizado o grande *Itsatshi* em sua homenagem. No *Itsatshi* realizado para Aritana, também foram homenageados seu irmão, sua prima e sua tia. O ritual foi realizado seguindo todas as regras xinguanas, observadas com esmero. Estiveram presentes uma quantidade enorme de xinguanos de todas as aldeias do TIX, bem como amigos não-indígenas, autoridades governamentais, representantes de instituições parceiras e uma quantidade enorme de fotógrafos de todo o mundo.

Em 2021, após a realização do ritual *Itsatshi*, foi realizada a reunião de consulta para a fundação do Instituto Aritana, que leva o nome do finado cacique e traz consigo o peso de seu legado pela defesa do território e proteção da floresta em pé. O legado e o nome de Aritana permanecem vivos na memória dos xinguanos e também no instituto que leva seu nome.

Faço esse breve relato da vida de Aritana como uma forma de honrar seu nome e sua memória e porque não poderia escrever um trabalho sobre o povo Yawalapíti sem citar seu nome e sua vida. A intenção não é escrever aqui em poucas linhas tudo o que ele representou. Essa tarefa é demanda para uma nova pesquisa, quem sabe uma tese de doutorado dedicada a compreender sua importância enquanto chefe Yawalapíti.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A política Yawalapíti é historicamente orientada pelas memórias do povo, por suas tradições e culturas e, no sentido mais amplo, representa toda a esfera de relacionamento sociocultural do povo com o meio ambiente que o circunda. Envolve o mundo físico e o mundo espiritual, ou seja, a política envolve a cosmovisão do povo, sua forma de ser e estar no mundo. Essa característica é apresentada nessa dissertação como *cosmopolítica Yawalapíti*.

Trata-se de uma forma única e específica de se relacionar com o mundo, seja com outros povos indígenas, seja com a sociedade não-indígena envolvente. Essa relação política necessariamente passa pelo crivo da tradição, da educação tradicional como pilar da organização cultural do povo. É a partir dessa base de organização cultural que o povo encontra as estratégias necessárias para reivindicar seus direitos, para elaborar seus planos de vida e gerir seu território. Ao longo dos mais de 60 anos de contato dos povos xinguanos com a sociedade envolvente, consigo observar que a cultura e tradição orientam as ações do povo. A cultura fez a mediação das relações estabelecidas por eles.

O objetivo dessa dissertação foi analisar historicamente a organização social e política do Alto Xingu, tendo como base o povo Yawalapíti. Para isso, colhi entrevistas entre os membros da comunidade para compreender, por meio de suas narrativas, as memórias individuais e coletivas que definem seu modo de ser e de fazer política. Utilizei o referencial teórico da história oral para analisar as fontes e compreender a história política do tempo presente que está sendo diariamente construída pelo povo.

Para isso, busquei analisar a história social e cultural do povo, percebendo seus valores, suas regras, rituais e suas bases e organização social. A partir da compreensão de sua *cosmovisão*, pode-se compreender o que é importante para eles, a exemplo de manter a floresta em pé, conversar os rios e as nascentes das águas, pois são moradas dos espíritos que são os donos desses lugares, além de fornecer as condições necessárias para a promoção de sua soberania alimentar tradicional. São os seus valores culturais, suas regras e tradição, sua relação espiritual que os motiva a lutar pela conservação do território, pois seus territórios são seus corpos.

Dessa forma, considero que os espaços de incidência política nacional e internacional, suas reivindicações, as reuniões para deliberar sobre os problemas atuais que afetam o território, são espaços de expressão da *cosmopolítica* desses povos, que, orientados por seus modos de ver e pensar o mundo, articulam suas estratégias de resistência e permanência.

ANEXOS



Figura 24: Caciques do TIX na reunião de fundação do Instituto Aritana. setembro de 2021.



Figura 25: Agentes de monitoramento territorial e ambiental do Instituto Aritana, 2023.



Figura 26: Tapi Yawalapíti, Aritana Yawalapíti, Igor, Raoni Metuktire e Kuiaiu Kamaïura, 2019.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Pedro. *Kwarip: mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo: EPU, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974.

ALMEIDA, João Carlos Albuquerque Souza de. *Etnomusicologias alto-xinguanas: os Yawalapíti*, Monografia de Graduação. Brasília: DAN, 2009.

ALMEIDA, João Carlos Albuquerque Souza de. *Tapanawanã: música e sociabilidade entre os Yawalapíti do Alto Xingu*, Dissertação de mestrado. Santa Catarina: UFSC, 2012.

ALMEIDA, J. C. A. S. de. *Sistemas Agrícolas Tradicionais no Brasil / Jane Simoni Eidt, Consolacion Udry, editoras técnicas* — Brasília, DF : Embrapa, 2019.

- ANDRADE, Karenina Vieira. Cap. 3. *Uma análise estrutural do Programa Calha Norte. O Projeto Calha Norte e suas transformações*. Dissertação de Mestrado: Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de Brasília, Brasília, 2003.
- BONFIL B, Guillermo. El pensamiento político de los indios en América latina. Anuário Antropológico, *Anuário Antropológico - Sumário 1979*, UNB, Brasília, 1979.
- _____. Utopía y revolución, el pensamiento político de los indios de América 8latina. Editorial nueva imagen, México, 1981.
- CARNEIRO, Robert L. *The village of the jaguars. The master myth of the Upper Xingu*. Antropologica, 72, pp. 3-40, 1989.
- _____. *Quarup: a festa dos mortos no Alto Xingu*. In: Vera P. Coelho (org.), Karl von den Steinen: um século de antropologia no Xingu. São Paulo: EDUSP, 1993.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Povos indígenas e mudança sócio-cultural na Amazônia*. Brasília, 1972.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica: sugestões para uma metodologia*. Rio de Janeiro - UFRJ, 1967.
- COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. Virando gente: notas a uma história aweti. In: B. Franchetto & M. Heckenberger (orgs.), *Os Povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.
- FARGE, Arlete. Da fala; do acontecimento. IN.: _____. *Lugares para a história*. Trad. Fernando Sheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- FAUSTO, Carlos. Entre o passado e o presente: mil anos de história indígena no Alto Xingu. *Revista de Estudos e Pesquisas*, v.2, n.2 Brasília: FUNAI: CGEP/CGDTI, 2005.

- FERREIRA, Andrey Cordeiro (2017). Etnopolítica e Estado: centralização e descentralização no movimento indígena brasileiro, *Anuário Antropológico*, v. 42, n. 1, p.195-226.
- FERREIRA, Marieta de Moraes. Historia oral: una brújula para los desafíos de la historia. *Historia, Antropología y Fuentes Orales: escenarios migratorios*. Barcelona, nº28, p.141-152, 2002.
- FERRO, Lila Rosa Sardinha (org.). *Awapá, Nosso Canto: aldeia Yawalapíti*. Brasília: Secretaria de Extrativismo e Desenvolvimento Rural /Ministério do Meio Ambiente, 2008.
- FRANCHETTO, Bruna. A celebração da história nos discursos cerimoniais Kuikúru (Alto Xingu). In: M. C. da Cunha & E. Viveiros de Castro (orgs.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: USP/Fapesp, 1993.
- _____. Línguas e história no Alto Xingu. In: B. Franchetto & M. Heckenberger (orgs.), *Os Povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.
- _____. A comunidade indígena como agente da documentação linguística. *Revista de Estudos e Pesquisas*, v.4, n.1 Brasília: FUNAI: CGEP/CGDTI, 2007.
- _____. *Pesquisas Indígenas na Universidade* / Bruna Franchetto (org.), Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2010.
- GARCÍA, Claudia. ¿Zambos o indios? Mestizaje y etnogénesis en la costa Caribe de Nicaragua y Honduras. IN.: GIUDICELLI, Christophe (ed.). *Fronteras movedizas: clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. Michoacán: El Colegio de Michoacán – Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), Embajada de Francia en México. México, 2010.
- GUERREIRO JÚNIOR, Antonio Roberto. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seus rituais mortuários* / Antônio Guerreiro. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2015.

- GREGOR, Thomas. *Uneasy peace: intertribal relations in Brazil's Upper Xingu*. In: Jonathan Haas (ed.), *The Anthropology of War*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- _____. Estrutura, história e transformação: a cultura xinguna na *longue durée*, 1000-2000d.C. In: B. Franchetto & M. Heckenberger (orgs.). *Os Povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.
- HARTOG, François. Disputas a respeito da narrativa. IN.: _____. *Evidência na História*. O que os historiadores veem. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- HARTOG, François. A testemunha e o historiador; Conjuntura do final do século: a evidência em questão? IN.: _____. *Evidência na História*. O que os historiadores veem. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- JUNQUEIRA, Carmen. *Sexo e Desigualdade entre os Kamaiura e os Cinta Larga*. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais. Faculdade de Ciências Sociais. PUC-SP. São Paulo: Editora Olho D'Água, CAPES, 2002.
- MENEZES, Maria Lucia Pires. *Parque indígena do Xingu: a construção de um território estatal*. Campinas: Editora da Unicamp; São Paulo: Imprensa Oficial, 2000.
- MORENO, G. A Colonização no século XX. In: MORENO, G. e HIGA, T. C.S. (Org.), *Geografia de Mato Grosso: Território, Sociedade, Ambiente*. Cuiabá: Entrelinhas, 2005.
- MORENO, G. *O processo histórico de acesso à terra em Mato Grosso*. Florianópolis: GEOSUL, 1999.
- POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.
- LEA, Vanessa. *Parque Indígena do Xingu: Laudo antropológico*. Campinas: UNICAMP, Instituto de filosofia e ciências humanas, 1997.

- _____. Parque do Xingu: uma história territorial. In: B. Franchetto & M. Heckenberger (orgs.). *Os Povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.
- MENEZES BASTOS, Rafael José de. Sistemas políticos, de comunicação e articulação social no Alto-Xingu. *Anuário Antropológico*, 1983.
- _____. O Payememaraká” Kamaiura: Uma Contribuição à Etnografia do Xamanismo no Alto Xingu. *Revista de Antropologia*, 27/28, 1985.
- _____. Exegeses yawalapití e Kamaiura da criação do parque indígena do Xingu e a invenção da saga dos irmão Villas Boas. *Revista de Antropologia*, 1989.
- MENDES, G. F. *O domínio da União sobre as terras indígenas: O Parque Nacional do Xingu*. Contestação apresentada pela União Federal na Ação Ordinária nº362. Brasília: Ministério Público Federal, 1988.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica: sugestões para uma metodologia. *Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro*, vol. IV, 1967.
- PALOMINO, CRISTABELL LÓPEZ (2021). *Tejiendo saberes para la resiliencia: Política profunda Ka’Apor de la Amazonía brasileña y Nasa de los Andes colombianos*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Estudos Comparados sobre as Américas do Departamento de Estudos Latino-Americanos da Universidade de Brasília (UnB), Brasília, p. 433.
- SANDOVAL, Salvador Antonio Mireles e SILVA, Alessandro Soares da. *O modelo de análise da consciência política como contribuição para a psicologia política dos movimentos sociais*. Psicologia, políticas e movimentos sociais. Tradução . Petrópolis: Vozes, 2016.
- SMITH, Linda Tihuwai (2016). *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*, Santiago: Lom ediciones.

- STEINEN, Karl von den. [1894]. *Entre os Aborígenes do Brasil Central*. São Paulo: Departamento de Cultura, 1940.
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil*, n. 69, p. 442-464, abr. 2018
- VILLAS BÔAS, Orlando. *A arte dos pajés: impressões sobre o universo espiritual do índio xinguano*. São Paulo: Globo, 2000.
- VILLAS BÔAS, Orlando e VILLAS BÔAS, Cláudio. *Xingu, seus índios, seus mitos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- _____. *A marcha para o oeste: a epopeia da Expedição Roncador-Xingu*. São Paulo: Globo. 1994.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti*. Dissertação de Mestrado, UFRJ/Museu Nacional, 1977.
- YAWALAPÍTI, Tapi. *Origem da pintura do cacique/guerreiro Yawalapíti*. UNEMAT. Barra do Bugres/MT, 2016.
- YAWALAPÍTI, Tapi. *Documentação e descrição da língua Yawalapíti (Aruák): uma língua que não deve morrer / Tapi Yawalapíti; orientadora Ana Suelly Arruda Câmara Cabral*. Brasília, 2021.