

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

MARIA JÚLIA GOMES ANDRADE

**A CONSTRUÇÃO DA *TAKÁRA* EM *MAJTYRI*:  
ETNOGRAFIA DE UMA ALDEIA TAPIRAPÉ**

Niterói  
2010

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

MARIA JÚLIA GOMES ANDRADE

**A CONSTRUÇÃO DA *TAKÁRA* EM *MAJTYRI*:  
ETNOGRAFIA DE UMA ALDEIA TAPIRAPÉ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre.

Orientadora: Tânia Stolze Lima

Niterói

2010

## Ficha Catalográfica

Andrade, Maria Júlia Gomes

A construção da *Takãra* em *Majtyri*: etnografia de uma aldeia Tapirapé. Maria Júlia Gomes Andrade. Rio de Janeiro, PPGA-UFF, 2010.

135 pp., XI pp.

Dissertação de Mestrado – Universidade Federal Fluminense, PPGA – UFF.

Antropologia Social. 2. Etnologia Indígena. 3. Tapirapé. 4. Escola Indígena. 5. Auto-objetivação. I. Título.

## Banca Examinadora

---

Profª. Orientadora – Drª. Tânia Stolze Lima

Universidade Federal Fluminense

---

Profª. Drª. Oiara Bonilla

Museu Nacional

Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

Prof. Dr. Ruben Caixeta de Queiroz

Universidade Federal de Minas Gerais

---

Prof. Dr. Ovídio Abreu

Universidade Federal Fluminense

(suplente)

---

Prof. Dra. Cecília Campello do A. Mello

FASE

(suplente)

## **Agradecimentos**

Agradeço à minha orientadora, Tânia Stolze Lima, pelas inspiradoras aulas e ótimas conversas que foram centrais para minha formação antropológica.

Ao CNPQ, pela concessão da bolsa de estudos de duração de dois anos, que possibilitou a minha permanência no Rio de Janeiro e a minha dedicação exclusiva ao Mestrado durante este tempo.

Aos professores Antônio Rafael, Eduardo Viveiros de Castro e Ovídio Abreu pelas estimulantes aulas. Agradeço de forma especial ao Ovídio.

Aos professores que compuseram a minha banca de Qualificação, e que ajudaram muito nos rumos para o desenvolvimento do trabalho: José Kelly e Ovídio Abreu.

Ao Rubinho, por ter sido um grande professor na graduação no curso de Ciências Sociais da UFMG e que me inspirou a ser etnóloga.

Às pessoas com quem vivi no famigerado apartamento da Glória: Leonor, Lu, Felipe Agostini, César, Rachel, Mutuá e Böing. Leonor, amiga tão querida, que o tempo do Rio só nos fez aproximar mais. E à Lu, quero dizer que tem sido uma grande alegria poder morar novamente com ela no apê da Glória e dividir o dia-a-dia da vida de uma forma tão cúmplice.

Aos amigos do Rio: Felipe Evangelista, Rogério e Cassiana (minha amiga do Rio, BH e Araguaia) e Mariana, minha amiga desde sempre.

Ao Ingo e Zé Custódio, pela imensa generosidade com que me acolheram na casa deles em Copacabana.

Ao Leonardo Boff e Márcia Miranda, pelo refúgio em Araras... E pela amizade tão gostosa.

Agradeço também aos amigos de Belo Horizonte, de um modo especial ao Saulinho querido, a quem admiro muito; à Marina, amiga da vida toda; à Telma, companheira de Araguaia, Cuba e de tantos outros lugares; à Maria Tereza, minha “guru”; e aos amigos do TU.

Aos “compas” da Consulta Popular – do meu antigo núcleo BH, que acompanharam todo o processo de seleção e a minha saída de Belo Horizonte; e aos do núcleo Carlos Marighella, do Rio, que estiveram no dia-a-dia do meu Mestrado. Agradeço, em especial, à querida Celeste. Quero agradecer também aos amigos da Consulta que estão na distância, mas ao mesmo tempo muito presentes: Ana Paula,

Mixirica, Ricardo, Ronaldo e Fon. À Joana, Diva e Fred, que acompanham cada um dos meus passos há tantos anos, só quero dizer que os amo muito. Agradeço, também, aos “compas” do escritório do MST pela solidariedade na reta final do Mestrado.

Aos amigos de São Félix, em especial ao D. Pedro Casaldáliga, Paulo Gabriel, Diolice e à Edileuza e sua família.

Às Irmãzinhas de Jesus, agradeço muito pela acolhida sempre solidária, pelas conversas francas e pelo carinho constante. É um privilégio poder sentir essa amizade.

Às pessoas da aldeia *Majtyri*, que permitiram que eu realizasse lá a minha pesquisa de Mestrado. Agradeço ao Rael, Flávia e à linda Sara, por terem me acolhido tantas vezes, e pela amizade em momentos decisivos. À família de Ipore e Were, em especial Tamanaxowa e Mana’yri. À família de Moro e de Paulo; à família de Myao; à Janaína, Ana Rosa e Tame. Agradeço muito pelos momentos tão bonitos que passei na aldeia e pela confiança de haverem deixado que eu participasse da vida de vocês.

À Xe’a e toda a sua família, que eu conheço desde a minha primeira ida a uma aldeia Tapirapé e por quem tenho um carinho imenso. Em especial à minha melhor amiga Tapirapé: Mareaxeraowa.

Agradeço muito também à Mariana Barros, pela amizade, conversas... e pelo “ponto de apoio ao pesquisador” em Goiânia.

Agradeço à Ruth e à Márcia por tantas coisas... Cada uma com as suas particularidades, cada uma com os seus jeitos tão próprios, mas que nessa amizade a três me proporcionaram uma das vivências mais bonitas e companheiras da minha vida. Foram, desde o começo, a minha família no Rio. Amo vocês demais da conta!

À minha família, de quem sinto saudade sempre. Meus muitos irmãos e irmãs, queridíssimos: Pedro, Robna, Ana Luisa, Miguel Ângelo, João e Laura. Ô vontade de estar mais perto de vocês... Não dá para acostumar com essa saudade, não... Quero agradecer também à minha “boadrasta”, a Leir.

Ao meu irmão Pedro, que é um amigo cúmplice em tudo da vida. É um privilégio ter você como meu irmão.

À minha mãe, Wanda, e ao meu pai, Durval, agradeço profundamente pelo apoio carinhoso e constante, por respeitarem as minhas escolhas, mesmo quando as questões não estavam completamente claras nem para mim. O companheirismo de vocês é inspirador. Sei que muito do que sou tem a ver com vocês, com a pedagogia do exemplo que vocês foram para minha vida. Amo vocês.

E agradeço ao meu amor, Fábio Garrido, um grande companheiro que tenho a alegria de ter na minha vida, e a quem amo muito.

Dedico à memória de Irene Franceschini, a Tia Irene, que com uma infinita paciência trabalhou no arquivo da Prelazia, todas as manhãs, por mais de 40 anos. A Tia Irene foi sempre meu porto seguro no Mato Grosso.

## Resumo

O objetivo desta Dissertação é investigar alguns aspectos da vida atual do povo Tapirapé da aldeia *Majtyri* (TI Tapirapé/Karajá – MT). Em 2008, foi construída em *Majtyri* a *Takãra*, a Casa dos Homens, após quinze anos de ausência desta na aldeia. Como será analisado no presente trabalho, toda a vida ritual dos Tapirapé está condicionada à existência de uma *Takãra* na aldeia. Pela primeira vez na história dos Tapirapé o processo de construção da *Takãra* foi iniciado e mediado pela escola indígena, em quase todas as suas etapas. Busco conectar a história recente dos Tapirapé das últimas décadas com o momento singular vivenciado na aldeia *Majtyri*, que teve início com o projeto que concebeu a construção da *Takãra*. A partir da análise deste projeto e de algumas monografias de conclusão de curso de professores Tapirapé, que se formaram no ensino superior indígena em 2006, procuro fazer ligações entre o processo vivenciado pelos Tapirapé, de produção intelectual escrita sobre a própria cultura, e o debate antropológico contemporâneo em torno da auto-objetivação.

**PALAVRAS-CHAVE:** Tapirapé; escola indígena; auto-objetivação.



## **Abstract**

The aim of this dissertation is to investigate some aspects of current life of the Tapirapé people in the village *Majtyri* (TI Tapirapé / Karajá - MT). In 2008, it was built in *Majtyri* the *Takãra*, the House of Men, after fifteen years of absence in this village. As it will be analyzed in this work, all the ritual life of the Tapirapé people depends upon the existence of a *Takãra* in the village. For the first time in the history of the Tapirapé's, the process of construction of the *Takãra* was initiated and mediated by indigenous school in almost all of its steps. I seek to relate the recent history of the Tapirapé in the past few decades with this unique moment noticed in the *Majtyri* village, which started with the project that designed the construction of the *Takãra*. From the analysis of this project, and some end-of-course papers of the Tapirapé teachers, who graduated in Indigenous superior education in 2006, I seek to point the connections between the process experienced by the Tapirapé, of creating intellectual writings about their own culture, and the contemporary anthropological debate concerning self-objectification.

**KEYWORDS:** Tapirapé; indigenous school; self-objectification.

*A memória cola fragmentos de várias  
porcelanas no mesmo vaso.*

*(Carlos Drummond de Andrade)*

*Recordar-se é uma grande volúpia para o homem, mas não na medida em que a memória se mostra literal, porque poucos aceitariam viver novamente as labutas e os sofrimentos que, no entanto, gostam de rememorar. A recordação é a própria vida, mas com outra qualidade. (Claude Lévi-Strauss)*

## Sumário

Agradecimentos .....	v
Resumo .....	viii
Abstract .....	ix
Sumário .....	xi
Introdução .....	12
Capítulo 1	
Deslocamentos e transformações: aspectos da história recente dos Tapirapé ....	19
1.1 Algumas décadas: breve histórico .....	19
1.2 A demarcação da TI Tapirapé/Karajá .....	29
1.3 A escola: primeiros tempos.....	44
1.4 Urubu Branco .....	50
Capítulo 2	
A Construção da <i>Takãra</i> .....	58
2.1 Majtyritawa .....	58
2.2 “Tapirajás” .....	62
2.3 Perfil de uma liderança .....	66
2.4 Configuração da escola indígena e projeto da <i>Takãra</i> .....	71
2.5 A construção: um relato .....	77

Capítulo 3	
Os trabalhos autorais dos Tapirapé .....	94
3.1 Monografias do ensino superior.....	99
Considerações finais .....	117
Apêndice .....	121
A Fraternidade Tapirapé das Irmãzinhas de Jesus.....	121
Referências.....	131

## Introdução

*Pegar as pessoas em flagrante delito de fabular é captar o movimento de constituição de um povo... Não existe povo que não se constitua assim. (Gilles Deleuze)*

A dissertação estuda o povo Tapirapé, focalizando de modo especial a aldeia *Majtyri* e um importante processo vivenciado por ela no ano de 2008: a construção da *Takãra*, a Casa dos Homens, absolutamente central na cosmologia e vida ritual Tapirapé. A história dos Tapirapé ao longo do século passado é uma impressionante trajetória de um povo indígena que corre o risco de deixar fisicamente de existir, mas que foi capaz de criar caminhos de sobrevivência digna e de vida em abundância.

Os Tapirapé se autodenominam *Apyãwa*; são falantes da língua Tapirapé, pertencente à família tupi-guarani, do tronco Tupi. Existem hoje, ao todo, cerca de 760<sup>1</sup> Tapirapé distribuídos em sete aldeias. Os Tapirapé possuem dois territórios regularizados, a TI Urubu Branco e a TI Tapirapé/Karajá. A pesquisa se centra nesta última, e na única aldeia Tapirapé que lá existe: *Majtyri*.

A área onde está situada *Majtyri* foi homologada como Território Indígena em 1983. É denominada Tapirapé/Karajá, pois se trata de um território onde residem ambos os povos; atualmente é composto de uma aldeia Tapirapé e de duas Karajá: *Howalora* e *Itxalá*. Localiza-se ao nordeste do estado do Mato Grosso, nos limites com o Pará e o Tocantins. Uma parte da TI está na beira do rio Araguaia, e o rio Tapirapé corta outra parte da área. O município de referência é Santa Terezinha.

Era na TI Tapirapé/Karajá que até 1993 moravam todos os Tapirapé. Mas neste ano o povo Tapirapé começou o processo de retomada da área do Urubu Branco. Em 1993 foram os primeiros, cerca de 60 pessoas, e nos anos seguintes a quase totalidade dos Tapirapé que até então residiam na TI Tapirapé/Karajá. Hoje vive em *Majtyri* uma

---

<sup>1</sup> Dado de julho de 2009, informado pela Irmãzinha Elisabeth de Jesus, que faz, há décadas, um minucioso controle pessoal dos nascimentos e óbitos da população Tapirapé. Os próprios Tapirapé e até mesmo a FUNASA (órgão federal responsável pela Saúde indígena no Brasil) a consultam para confirmar os dados populacionais dos Tapirapé.

pequena e peculiar minoria do povo Tapirapé, que é constituída basicamente por ascendência mista, Karajá e Tapirapé.

A região do Urubu Branco é onde se localizava a famosa aldeia *Tapi'itawa*, que os antropólogos Herbert Baldus e Charles Wagley conheceram nos anos 30 e 40 e que consta nas etnografias e artigos que estes autores escreveram sobre os Tapirapé. Toda a região onde se localiza hoje a TI Urubu Branco fazia parte de uma área ainda maior, onde, segundo estes dois antropólogos, o povo Tapirapé se locomovia e construía suas aldeias ao longo do século XIX e até o ataque dos Kayapó em 1947. Nesta área existem hoje seis aldeias ao todo. A maior delas, de quase 300 habitantes, se chama também *Tapi'itawa*, como a aldeia de antigamente. Esta TI está situada ao sudoeste da TI Tapirapé/Karajá, mais ao interior do estado do Mato Grosso; a área do Urubu Branco está ligada a três municípios: Confresa, Porto Alegre do Norte e Santa Terezinha.

Precisamente quando os Tapirapé estavam se organizando para a volta ao Urubu Branco e realizavam a primeira empreitada no ano de 1993, outro processo importante ocorria: a movimentação para se criar *Majtyri*. Até 1993, os Tapirapé moravam todos em *Orokotawa*, aldeia localizada na beira de um lago, braço do rio Tapirapé, próximo ao local em que esse rio deságua no Araguaia. Essa história será mais bem desenvolvida adiante, no capítulo dois.

Com a recém criada *Majtyri* em 1994, a *Takãra*, a Casa dos Homens, é construída na temporada de chuvas seguinte, no início de 1995. Foi a única e última vez que ela foi feita em *Majtyri*, até a recente construção em 2008. Essa primeira *Takãra* foi usada também para os cerimoniais do ano seguinte. Porque a *Takãra* não é reconstruída todos os anos; aproveita-se a estrutura para, em média, dois anos de ciclos rituais, fazendo durante esse tempo os reparos que forem necessários na sua cobertura.

Mas durante todo este tempo não havia mais *Takãra* em *Majtyri*, sendo que esta foi construída unicamente em *Tapi'itawa* ao longo deste período. Para participar dos rituais, as pessoas de *Majtyri* se deslocavam, quando possível, para lá. *Tapi'itawa* se localiza a cerca de 150 km de *Majtyri*, pois os Tapirapé não conseguiram demarcar as duas áreas em forma contínua, devido a grandes pressões exercidas pelos fazendeiros de gado da região. Estes 150 km equivalem a cinco ou até 12 horas de viagem, variando se é a estação de chuva ou de seca. Prevalece na região a tradicional divisão climática do

Brasil central, com seis meses de seca (verão amazônico) e outros seis meses de chuva constante (inverno amazônico)<sup>2</sup>.

A totalidade da vida ritual dos Tapirapé está condicionada à existência de uma *Takãra* na aldeia. E são inúmeras as razões da centralidade da *Takãra* na vida Tapirapé: é a referência espacial na planta oval da aldeia – as casas são construídas em torno da *Takãra*; é o ponto de encontro para os homens que se reúnem às noites ao lado dela, no seu lado leste (e a entrada na *Takãra* é estritamente proibida para as mulheres); e é a morada dos espíritos – *Axyga* – que desse modo, com a existência da *Takãra*, ficarão felizes e não farão mal aos Tapirapé. Em realidade, todo o ciclo ritual somente pode ser iniciado em uma aldeia Tapirapé a partir da *Takãra*. Sobre a importância das atividades cerimoniais na vida Tapirapé, afirma Judith Shapiro:

The intensity of Tapirapé involvement in ceremonial activities, and the importance of these in the life of their community, can scarcely be exaggerated. Aside from the ceremonies themselves, there are the various preparations that go into them, which include the manufacture of regalia, the execution of intricate body painting, and the preparation of food for feasts and distributions (SHAPIRO, 1979, p. 68).<sup>3</sup>

Considerando-se a distância geográfica e “rodoviária” da aldeia *Majtyri* até a área do Urubu Branco, pode-se imaginar que não era algo simples os Tapirapé que vivem em *Majtyri* participarem de forma freqüente das festas e ritos que eram e são realizados em *Tapi’itawa*, única aldeia Tapirapé a possuir *Takãra* por vários anos. Desse modo, como era de se esperar, a construção da *Takãra* em *Majtyri*, no final de 2008, foi esperada e vivida como um grande evento.

Para situar a importância da *Takãra* na vida dos Tapirapé, cito trabalhos feitos por eles próprios. Tratam-se das monografias de conclusão de curso feitas pela 1ª turma de Ensino Superior Indígena da Universidade Estadual do Mato Grosso:

A cultura Tapirapé se organiza através da *Takãra*. A *Takãra* é casa dos homens e se localiza no centro da aldeia Tapirapé. O padrão de sua

---

<sup>2</sup> O verão dura de maio a setembro e, o inverno, de outubro a abril, aproximadamente.

<sup>3</sup> “A intensidade do envolvimento dos Tapirapé em atividades cerimoniais e a importância destas na vida da comunidade dificilmente podem ser exageradas. Além das próprias cerimônias, existem os vários preparativos que incluem a manufatura de objetos, a execução de intrincados desenhos de pintura corporal e a preparação de comida para as festas e distribuições.” Tradução livre.

construção é diferente das demais construções Tapirapé. Até hoje é confeccionada nos moldes tradicionais, tanto em relação à forma quanto em relação ao material utilizado. É o símbolo mais forte de resistência do povo Tapirapé, na qual são tomadas todas as decisões, realizados os planejamentos das festas. É também o espaço privilegiado para realização dos *Wyra*, divisão de clãs. Na *Takãra*, a população masculina, ou seja, as associações pássaros são divididas em duas metades: *Wyraxigã* “pássaros brancos” e *Arãxã* “papagaio”. Por sua vez, estas metades são divididas em três classes de idade (XAKO’IAPARI TAPIRAPÉ, 2006, p.10).

A *takãra* tem formato oval que serve como moradia dos jovens iniciantes e dos homens solteiros, aonde os mais velhos contam as histórias, repassam seus conhecimentos adequados, informam os jovens sobre os regulamentos dos rituais e sobre a organização social (KAMORIWA’I TAPIRAPÉ, 2006, p. 27).

Ao longo da dissertação serão desenvolvidos os diversos aspectos da *Takãra* na cultura Tapirapé; bem como foi o processo de planejamento e construção da última *Takãra* na aldeia *Majtyri*, o qual foi particularmente diferente do que em qualquer momento anterior na história de *Majtyri* ou de outra aldeia Tapirapé, porque, neste caso, a construção de uma *Takãra* foi mediada pela escola indígena. A ideia da construção da *Takãra* surgiu através do processo de escolha do tema para um projeto da comunidade de *Majtyri*, a partir de um edital da Secretaria de Educação do Estado do Mato Grosso. O projeto foi aprovado e, com isso, foi financiada a aquisição de diversos itens, como comida para as famílias durante o período de construção (visto que os homens todos estavam dedicados unicamente à construção), combustível para as diversas idas a Santa Terezinha e para viabilizar a vinda de parentes de outras aldeias. Este projeto foi capaz de envolver as pessoas da aldeia como um todo e, ainda, alguns parentes de outras, que foram para *Majtyri* durante o tempo de construção e cerimoniais, tomando assim uma dimensão muito mais abrangente do que a esfera da escola.

A dissertação pretende também aproveitar o singular momento da concepção e execução do projeto de construção da *Takãra* para analisar um processo pelo qual os Tapirapé hoje passam: a auto-objetivação, que consiste precisamente no estudo e pesquisa da cultura Tapirapé sendo realizada pelos próprios Tapirapé.

Como será narrado adiante, existiu na concepção do projeto da *Takãra* uma cuidadosa atenção à questão do registro. Houve a preocupação de se fazer um registro



meticuloso de todos os momentos do processo de construção, e também dos cerimoniais a ela ligados. Um registro feito com a finalidade de se transmitir esse conhecimento posteriormente, através da escola. A finalidade do projeto Tapirapé é formulada do seguinte modo: *Espera-se que com esse projeto a cultura tapirapé da aldeia Majtyri seja revitalizada, passando os seus rituais a serem praticados novamente todos os anos pelas presentes e futuras gerações* (p. 6).

Além do projeto para a construção da *Takãra*, analiso outro conjunto de materiais, que trata da produção Tapirapé sobre a própria cultura. Tratam-se das monografias de final de curso da primeira turma de licenciatura indígena da Universidade Estadual do Mato Grosso. Esses trabalhos tratam de diversos temas: o funeral, as pinturas corporais, algumas festas cerimoniais específicas, entre outros assuntos; foram escritas, todas elas, por professores Tapirapé. Assim como o projeto que idealizou a construção da *Takãra*, essas monografias possuem como preocupação em comum a questão do registro de aspectos considerados singulares da cultura Tapirapé. “Preservar o conhecimento tradicional” é uma expressão recorrente e central nas justificativas dos objetivos desses trabalhos.

A pesquisa para o presente trabalho contou com três viagens a campo. A primeira foi uma curta viagem, de duas semanas, quando fui convidada para lecionar Antropologia no Ensino Médio modular da Escola Estadual Indígena Tapirapé, em *Majtyri*, em outubro de 2008. Retornei um mês depois, e fiquei em *Majtyri* por três semanas, para acompanhar a construção da *Takãra*. Em 2009, fiquei no Mato Grosso em trabalho de campo durante três meses, de maio a julho; na maior parte do tempo em *Majtyri*, mas também realizei visitas à aldeia *Tapi'itawa* e à cidade de São Félix do Araguaia. Em todas as visitas a *Majtyri*, residi na casa do casal Rael Xako'iapari e Flávia, professores da escola indígena na aldeia; e Rael é uma das principais referências da aldeia e da TI Tapirapé/Karajá – o seu papel como liderança na aldeia *Majtyri* será trabalhado no segundo capítulo. Nas passagens por *Tapi'itawa*, fiquei na casa das Irmãzinhas de Jesus, Fraternidade que vive de modo ininterrupto entre os Tapirapé desde 1952. Aspectos desta experiência missionária serão desenvolvidos em Apêndice, no final da dissertação.

Passei o tempo em São Félix, cerca de três semanas, em pesquisa no arquivo da Prelazia de São Félix. Organizado pela equipe da Prelazia e amigos de passagem pela cidade, o arquivo conta hoje com quase 300.000 documentos; quase a totalidade destes foi digitalizada e microfilmada. Pode-se encontrar no arquivo tudo sobre o que se refere

à história da região ou da Prelazia: documentos oficiais do Estado Brasileiro, cartas, relatórios, artigos, fotos, reportagens de jornal, entre outros. Sobre os três povos indígenas da região onde a Prelazia atua – Karajá, Tapirapé e Xavante – existem alguns milhares; sobre os Tapirapé, algumas centenas. As pastas sobre o povo Tapirapé possuem verdadeiras preciosidades, materiais cujas cópias somente existem ali. Particularmente ricos em detalhes sobre a vida dos Tapirapé foram os materiais das Irmãzinhas de Jesus; em especial, as cartas que as Irmãzinhas escrevem mensalmente para as demais Fraternidades no Brasil, contando os acontecimentos mais significativos daquele mês. Utilizei os documentos do arquivo da Prelazia principalmente no primeiro capítulo da dissertação.

A dissertação é dividida em três capítulos e a conclusão. O primeiro é dedicado a um panorama geral da história recente do povo Tapirapé, a partir da década de 30. Analiso as transformações geradas na vida Tapirapé com a mudança para as proximidades do rio Araguaia e de aldeias Karajá, após o ataque Kayapó de 1947. Será abordado também neste capítulo: a ocupação da região onde viviam por grandes companhias agropecuárias durante as décadas de 50 e 60; o longo processo para a demarcação da área indígena Tapirapé/Karajá e a história da instalação da escola indígena dentro da então única aldeia Tapirapé. Para finalizar o capítulo, trabalho a relação que os Tapirapé mantiveram ao longo destas décadas com a sua terra tradicional, o Urubu Branco, que culminou com a retomada desta área na década de 90.

O foco do segundo capítulo é a aldeia *Majtyri*: sua criação, a escola indígena, o processo de construção da *Takãra* em 2008 – como foi a concepção do projeto, o tempo de construção em si e os desdobramentos que se seguiram. Neste capítulo, abordo também a relação tensa e íntima que existe na relação Tapirapé/Karajá e o perfil da principal liderança de *Majtyri*: Rael Xako’iapari Tapirapé.

No terceiro capítulo examino os trabalhos autorais produzidos pelos Tapirapé, que consiste nas monografias do curso superior de licenciatura indígena, produzidas por professores Tapirapé de diferentes aldeias. E, através da análise destes trabalhos, e do projeto de construção da *Takãra*, incluo os Tapirapé no debate contemporâneo da antropologia acerca da auto-objetivação: o estudo da própria cultura realizado pelos próprios indígenas e o uso que estes fazem de conceitos como cultura, conhecimento tradicional, festa tradicional, entre outros. Nestes trabalhos autorais dos Tapirapé, existe um sentido muito forte da autoafirmação cultural: estudar a cultura tradicional os faz se

sentirem mais Tapirapé perante o mundo exterior, e também, ao mesmo tempo, perante a eles próprios.

Na conclusão, busco conectar a história recente do povo Tapirapé, especialmente no que se refere às demarcações das duas áreas indígenas e às escolas indígenas, com o citado processo de produção intelectual dos Tapirapé com a sua própria cultura. Ao longo da dissertação, procuro fazer ligações entre o processo vivido em 2008 em *Majtyri* com a construção da *Takãra* após um longo tempo de inexistência nesta aldeia, com a história geral dos Tapirapé e os atuais processos de auto-objetivação.

# Capítulo 1

## Deslocamentos e transformações:

### aspectos da história recente dos Tapirapé

#### 1.1 Algumas décadas: breve histórico

A história conhecida do povo Tapirapé tem como marco os primeiros contatos com não-indígenas, ocorridos em meados do século XVIII.<sup>4</sup> Entretanto, as relações com a sociedade nacional somente se tornarão regulares a partir do início do século XX. Este período histórico, quando os Tapirapé passam a ter contatos menos esporádicos com não-indígenas, foi tratado em detalhe nos trabalhos publicados de Wagley e Baldus. Portanto, tratarei na presente dissertação do período seguinte, que abarca parte da década de 30, mas, sobretudo, os momentos posteriores ao ataque Kayapó de 1947, que culminou na mudança dos Tapirapé do território que tradicionalmente habitavam.

As primeiras décadas do contato do povo Tapirapé com não-indígenas foram marcadas pela “guerra bacteriológica”, que desde o início do século XVI exterminou diversos povos indígenas no Brasil. Em certo sentido, os Tapirapé não foram tão perseguidos quanto outros povos. Em grande parte, por razões econômicas: na extensão das terras que habitavam, não havia sinal de ouro, pedras preciosas ou terras boas para a plantação de seringais. Isso permitiu que a região onde viviam permanecesse pouquíssimo povoada por mais tempo.

Mas a extinção total deste povo esteve bem perto da realidade, como irá ser narrado mais adiante. As epidemias de novas doenças (em especial, o sarampo e a

---

<sup>4</sup> Para maiores informações sobre a relação dos Tapirapé com a sociedade nacional anterior à década de 1930, vide BALDUS, 1970, que dedica um capítulo inteiro à revisão minuciosa de documentos históricos nos quais os Tapirapé são citados. O autor dedica também outro capítulo para os documentos que citam a relação dos Tapirapé com outros povos indígenas.

gripe), durante a primeira metade do século XX, e um ataque dos inimigos Kayapó<sup>5</sup> em 1947, reduziram os Tapirapé a uma população de menos de cinquenta pessoas. É importante frisar que quando ocorreu esse último confronto com os Kayapó, os Tapirapé já se encontravam bastante fragilizados em decorrência das sucessivas epidemias que os abateram desde os anos dos primeiros contatos com os não-indígenas.

Além dos Kayapó, os Tapirapé guerreavam também com os Karajá. Mas os inimigos mais temidos eram realmente os Kayapó. Existia uma aura de mistério e terror sobre eles; uma das razões era o fato de que, após os embates, os Tapirapé nunca encontravam os corpos dos guerreiros Kayapó que haviam matado. O que chegou a fazê-los se perguntarem se aqueles seres realmente morriam... Muito tempo depois os Tapirapé descobriram o segredo: os Kayapó carregavam os seus mortos, os enterravam e escondiam os rastros de tal modo que os Tapirapé realmente chegaram a pensar que aqueles inimigos guerreiros eram tão perigosos justamente porque poderiam ser imortais.

Em “Lágrimas de Boas Vindas”, Charles Wagley analisa a visão que os Tapirapé possuíam sobre os Karajá e os Kayapó:

Em 1900, já não se registrava competição por território entre os três grupos. Não só havia uma faixa de terras inabitadas entre eles, como cada qual explorava um nicho ecológico distinto. (...) Mesmo assim, consideravam seus longínquos vizinhos inimigos perpétuos. Embora se sentissem superiores a ambas as tribos, os Tapirapé viviam com medo dos Karajá e, particularmente, dos Kayapó. Consideravam-nos perigosos e bárbaros guerreiros. “Os Karajá são como cachorros”, explicam muitas vezes; “dormem sobre esteiras, no chão; não têm redes de dormir.” Acreditavam que os Karajá descendiam de uma grande serpente do rio, na qual não se podia confiar. Os Kayapó, a quem chamavam Karamanchachó [Karaxao] (Karajá grande), eram tidos como descendentes do insignificante carrapato; porém, mais aterradores que os Karajá, porque, de acordo com os Tapirapé, faltava-lhes quaisquer sentimentos e normas de comportamento humano (WAGLEY, 1988, p. 52-53).

Muitas décadas depois, houve visitas dos antigos inimigos Kayapó, que foram muito bem recebidos na aldeia Tapirapé. Irmãzinha Odile de Jesus me contou

---

<sup>5</sup> Segundo Wagley: “Evidentemente, um grupo Gorotire-Kayapó” (WAGLEY, 1988, p. 61). Marcelino Myao Tapirapé, em sua monografia de conclusão do terceiro grau indígena, afirma que o ataque de 1947 foi feito pelos Kayapó Metuktire.

certa vez a imensa surpresa que foi para ela ao ver Cantídio<sup>6</sup> tratando tão bem um visitante Kayapó, que havia participado do ataque a *Tapi'itawa* em 1947. Segundo ela, Cantídio foi um anfitrião exuberante, recebendo este Kayapó com imensas honras, absurda fartura de comidas e dedicados passeios ao entorno da aldeia. Odile lhe perguntou algo como: “Mas Cantídio, como você consegue?”. E ele lhe respondeu em tom de confiança: “Estou amansando ele...”

Em outra ocasião, as Irmãzinhas contaram em carta para as demais casas de Fraternidades das Irmãzinhas de Jesus no Brasil, uma visita ocorrida em 1994:

E agora temos outra visita não menos importante: é o Krumáre Kaiapó que veio a convite de Makâpixowa. Ele participou do ataque a *Tapi'itawa*, mas agora “os tempos mudaram, quer ajudar os Tapirapé de Urubu Branco na conquista da terra, pois ele também tem mortos enterrados lá!”. Fala também de casamentos para fortalecer os laços de sangue! Pensa em ir com algum Tapirapé até sua aldeia no baixo Xingu, Baú, para caçar arara e na volta, junto com Raoni e Megaron vão parar em Urubu Branco!!! (Irmãzinhas de Jesus, 03/09/1994).<sup>7</sup>

Como os tempos haviam mudado, a relação que vai ser estabelecida com os Kayapó nas últimas décadas é obviamente diferente daquelas noites ao longo da década de 50, nas quais os Tapirapé faziam ronda diária em volta das casas como precaução a qualquer possibilidade de aproximação Kayapó (Irmãzinhas de Jesus, 2002). Mas no plano ritual, as rivalidades históricas estão devidamente colocadas. Na festa da Cara Grande, que é a principal e a última cerimônia do ciclo de festas anual dos Tapirapé, os Kayapó são apresentados de uma forma ridicularizada; e na representação da guerra entre os Kayapó e os Tapirapé, que acontece durante a festa, obviamente quem sempre ganha são os últimos. Shapiro analisa aspectos deste ritual, a partir do cerimonial presenciado por ela em 1977:

---

<sup>6</sup> Cantídio, ou Taywi, foi uma grande liderança Tapirapé, considerado um dos maiores conhecedores da cultura de seu povo. Tido como um grande artesão, mestre no trançado com palhas e fabricação das máscaras e vestimentas rituais. Wagley, em sua obra “Lágrimas de Boas Vindas”, dedica uma seção a ele no capítulo “Quatro Amigos Tapirapé”, nomeada “Cantídio: um Tapirapé moderno”. Reconhece o Cantídio com um de seus principais informantes no trabalho de campo que realizou em 1965. Cantídio foi um exuberante anfitrião para mim também, quando visitei Tapi'itawa em 2005. Faleceu em setembro de 2009, e todas as aldeias Tapirapé ficaram de luto em sua homenagem.

<sup>7</sup> Carta recolhida na pesquisa no arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia; foi escrita pela Irmãzinha Elisabeth de Jesus. Na classificação do arquivo, carta C228, pasta I.

One of the most important annual ceremonies performed by the Tapirapé represents the attacks they have suffered from their more warlike neighbors. The masks that are prepared for this ceremony are the most striking artifacts produced by the Tapirapé. These masks are worn by two male dancers, one of whom represents the Kayapó and the other the Karajá. The Kayapó are also portrayed by a number of young men and boys who dress in what are meant to be outlandish costumes and engage in wild and aggressive behavior. The men who represent the Tapirapé wear the clothing of “civilized” non-Indians and contrast with the others by virtue of their calm and stately demeanor. The various performers, after making a circuit of the village, gather in the plaza to stage a tableau in which the “Tapirapé” impassively sustain the ritual assaults of the “Kayapó” and “Karajá”, and then overcome them by leading or carrying them, one by one, into the men’s house. This finale not only serves as a reversal in which the victims become the victors, but posits a victory in terms of incorporation: erstwhile enemies are absorbed into the center of Tapirapé social and religious life (SHAPIRO, 1979, p. 71).<sup>8</sup>

Atualmente existem sete aldeias Tapirapé e a população é de aproximadamente 760 pessoas. Esses dados de hoje, tanto em relação à quantidade de aldeias quanto à população total são números que se aproximam das informações estimadas por Herbert Baldus do que teria sido o povo Tapirapé no final do século XIX e início do XX, e que avalia que os Tapirapé estavam divididos em, pelo menos, cinco diferentes aldeias.

O inspetor do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), Dr. Francisco Mandacaru, que realizou uma expedição aos Tapirapé em 1912, calculou que a população Tapirapé seria algo entre 1000 a 1500 pessoas. Números que se aproximam das análises de Baldus. Uma depopulação vertiginosa foi o que aconteceu a esse povo na primeira metade do século XX: a sua população caiu para menos de 50 pessoas em 1947.

Nesse sentido, eu me deparei ao pesquisar os Tapirapé com uma realidade muito distinta do que a encontrada por Herbert Baldus e Charles Wagley, que realizaram as

---

<sup>8</sup> “Um dos mais importantes cerimoniais realizado pelos Tapirapé representa os ataques que eles sofreram dos seus mais bélicos vizinhos. As máscaras que são preparadas para esta cerimônia são os mais elaborados artefatos produzidos pelos Tapirapé. Estas máscaras são vestidas por dois dançarinos masculinos, um deles representa os Kayapó e o outro um Karajá. O Kayapó são também representados por vários jovens rapazes e homens de um modo bizarro e agem com um comportamento selvagem e agressivo. O homem que representa o Tapirapé veste roupas de “civilizado” não-índio e contrasta com os outros em virtude do seu comportamento calmo e majestoso. As várias performances, depois de fazer um circuito pela aldeia, se reúnem na praça para encenar uma cena na qual o “Tapirapé” impassivelmente sustenta o assalto dos “Kayapó” e “Karajá” e então, supera-os, os levando ou carregando, um a um, para dentro da Casa dos Homens. Este final não serve apenas como uma inversão em que as vítimas se tornam os vencedores, mas postula uma vitória em termos de incorporação: os inimigos de outrora são absorvidos no centro da vida social e religiosa Tapirapé.” Tradução livre.

suas pesquisas entre as décadas de 30 a 60, quando os Tapirapé estavam organizados somente em uma aldeia e com uma população significativamente reduzida.

Em 1935 chega pela primeira vez entre os Tapirapé Herbert Baldus, o primeiro antropólogo que os iria estudar e, também, um dos primeiros não-indígenas que passaria um tempo mais prolongado em uma aldeia Tapirapé. Segundo Baldus, os Tapirapé eram 69 homens e 61 mulheres, em um total de 130 pessoas. Todos os remanescentes das outras quatro aldeias haviam se concentrado em *Tapi'itawa*. Em artigo de 1937, Baldus descreve aquele momento da história dos Tapirapé:

*Mõitáuã*, a “aldeia do Taquari”, foi em 1932, assaltada e destruída pelos vizinhos do norte, os Kayapó, e os poucos sobreviventes se refugiaram em *Tampiitáuã*. As três outras aldeias dos Tapirapé abandonaram a sua independência, mudando-se os habitantes para *Tampiitáuã* por uma causa digna de nota: por não existirem mais médico-feiticeiros entre eles (BALDUS, 1937, p. 86).

Ele convive com os Tapirapé em 1935 por cerca de dois meses. E, nas décadas seguintes, realiza curtas visitas aos Tapirapé. Publica um livro exemplar sobre este povo: *Tapirapé: tribo tupi do Brasil Central*. Parte do livro é como uma enciclopédia sobre os Tapirapé, na qual diversos aspectos da vida daquele povo são descritos: história, religião, organização social, festas, pinturas corporais, arte, regras de parentesco, mitologia, alimentação, jogos, construção das malocas, contato com outros brancos e com outros índios, entre diversos outros. O livro é recheado com uma vastidão de croquis de pinturas corporais, modos de se fazer os utensílios, os desenhos geométricos nestes, além da transcrição de vários mitos.

O fato curioso é que esta obra, décadas após a sua publicação, vai ser largamente utilizada nas escolas indígenas Tapirapé como uma rica fonte de modos de se fazer algo como não se faz mais. Nas disciplinas como “Arte” ou “Ciências Sociais”, o livro de Baldus é consultado para se aprender a fazer um trançado já esquecido, lembrar determinada versão de algum mito, o traçado de uma pintura corporal que havia caído em desuso... Têm-se o relato de diversas situações nas quais o livro de Baldus é usado nas escolas Tapirapé como ferramenta para reforçar o discurso indígena de fortalecimento ou resgate da cultura Tapirapé.



Embora Baldus tenha publicado artigos sobre questões específicas dos Tapirapé ao longo daquelas décadas, a sua etnografia foi publicada somente em 1970, alguns meses antes da sua morte. E quando a publica faz a seguinte dedicatória inicial: *“Escrevi este livro para Charles Wagley, a mim ligado pelo amor aos Tapirapé. Escrevi-o para incentivar o colega a publicar tudo o que sabe sobre esses índios e o que pensa sobre eles. Wagley ficou muito mais tempo com eles do que eu, conhece-os muito melhor do que eu”* (BALDUS, 1970, p. 11).

E, realmente, Charles Wagley iria vivenciar um período muito mais longo com os Tapirapé. Nos anos de 1939 e 1940, Wagley vive ao todo um ano e meio com eles. Nas décadas seguintes, realiza curtas visitas, e em 1965, fica por seis meses entre os Tapirapé, já na aldeia nova, *Tawyo*, na beira do lago do rio Tapirapé.

O livro *“Lágrimas de Boas Vindas”* foi publicado somente em 1977.<sup>9</sup> Entre a primeira estadia entre os Tapirapé e o lançamento da etnografia, Wagley publicou diversos artigos que tratavam de aspectos específicos da vida social Tapirapé, mais notadamente sobre xamanismo e a organização social.

Ambas as etnografias, de Baldus e Wagley, foram largamente utilizadas nos relatórios necessários para a demarcação das duas terras indígenas. Tiveram, assim, um papel importante para a fundamentação de informações sobre os Tapirapé. Para o relatório da TI Urubu Branco, em especial, as obras tiveram um peso fundamental para comprovar que aquela área havia sido ocupada tradicionalmente pelos Tapirapé desde o final do século XIX até o final da década de 40, quando acontece o conhecido ataque Kayapó.

Alguns anos depois da saída de Wagley do seu primeiro trabalho de campo entre os Tapirapé, acontece, em 1947, o ataque dos indígenas Kayapó, inimigos históricos dos Tapirapé. O último conflito com os Kayapó datava do começo dos anos 30. Baldus e Wagley narram que durante a estadia na aldeia eram freqüentes os relatos dos Tapirapé sobre ataques dos Kayapó e os sobressaltos de madrugada, quando barulhos eram interpretados como a chegada de Kayapós guerreiros à aldeia. Os dois antropólogos tratavam o caso como fantasias dos Tapirapé, tendo sido uma grande surpresa para ambos o fato de tal ataque realmente acontecer.

Como já foi dito, o povo Tapirapé já se encontrava extremamente fragilizado como consequência das epidemias de sarampo e gripe, que os abatia com

---

<sup>9</sup> A tradução para o português foi lançada pela editora Itatiaia em 1988. O título original é *“Welcome of Tears.”*

freqüência. E, a cada epidemia, morriam algumas pessoas, às vezes, dezenas, como na epidemia de 1941, que Wagley narra em “Lágrimas de Boas Vindas”.

Dessa maneira, o conflito com os Kayapó foi uma verdadeira tragédia naquele momento. Na cartilha “*Xanetawa Parageta: histórias das nossas aldeias*” publicada em 1996 pela escola indígena, com textos de alunos e professores contando episódios da história dos Tapirapé, este momento histórico é contado em detalhes:

### ***Tempos difíceis***

*A continuidade dos ataques Kayapó – e dos Karajá em menor escala – e principalmente o violento aparecimento de malária, gripe e simples resfriados, fez a população do grupo despencar para menos de cem pessoas no final da década de 40. Com a diminuição da população, os remanescentes passaram a se concentrar na aldeia de Tapi’itawa, procurando contato com a população regional e distância dos pontos mais ao norte de seu território, permanentemente atacados por grupos Kayapó.*

*Em 1946 a distante aldeia de Xexotawa é novamente ocupada por cerca de vinte pessoas, chefiadas por Kamairá, importante líder familiar. Esse grupo optou por viver numa aldeia que não estivesse tão sujeita a contatos com estrangeiros e às doenças trazidas por estes últimos.*

*Em 1947 Tapi’itawa sofreu um grande ataque, praticado pelos Kayapó Metuktire. A aldeia foi saqueada e a maior parte de suas casas, inclusive a casa dos homens, queimadas. Três mulheres foram mortas e duas meninas e um menino raptados. A violência do ataque fez com que a população Tapirapé de Tapi’itawa se dispersasse por corrutelas regionais e fazendas. Uma parte do grupo procurou refúgio junto ao Posto Indígena Heloísa Alberto Torres (atualmente P.I. Tapirapé/Karajá), na barra do rio Tapirapé.*

*A população de Xexotawa, enquanto isso, também sofreu um grande ataque Kayapó. A data não pode ser precisada. O ataque noturno dos Kayapó fez com que sua população se dispersasse e se dividisse em dois grupos, isolados um do outro, cujos membros ignoravam o destino dos demais, julgando-os perdidos ou mortos.*

*Um grupo dirigiu-se para o sul, reocupando o local da aldeia de Xoatawa, nas proximidades do alto curso do rio Gameleira. Este era o grupo liderado por Kamairá e compreendia basicamente sua família.*

*Os demais permaneceram nas proximidades da aldeia de Xexotawa, localizada no alto curso do rio Crisóstomo. Dirigiram-se progressivamente para leste, para a região do Araguaia. Eram cinco pessoas. Com a morte do marido de Myta’i, atacado por uma onça, o grupo se reduziu ainda mais. Restavam agora a mulher Awaxirawi, sua filha Taixowoo, Myta’i e seu filho Awaeteo e mais uma mulher.*

*Os grupos de Xexotawa e de Xoatawa permaneceram isolados no meio da mata dos arredores da serra do Urubu Branco. Perderam contato com os demais Tapirapé, com a população nacional e com outros grupos indígenas por várias décadas até serem reunidos com os demais Tapirapé.*

*Em 1950, o responsável pelo Posto, ajudado por missionários Dominicanos, persuadiu as dispersas famílias Tapirapé originárias de Tapi’itawa a se reunirem e formarem uma aldeia perto do posto do S.P.I. Num momento em que a sobrevivência do grupo como etnia estava seriamente ameaçada, o abandono da sua região de origem foi uma solução trazida de fora pelo representante do S.P.I. A maior parte da população Tapirapé passou então a viver na “aldeia do Posto”, na barra do rio*

*Tapirapé, em contato com as aldeias Karajá próximas (Comunidade Tapirapé. 1996, p. 23-25).*

A integração do último grupo Tapirapé à aldeia *Tawyo* aconteceu em 1970: tratava-se do famoso xamã Kamairá, sua esposa e o filho adolescente. Kamairá foi, aliás, bem retratado nas etnografias de Baldus e Wagley. Sobre o retorno de Kamairá e sua família, afirma Shapiro:

The group that arrived in 1970 included the last surviving Tapirapé shaman, a powerful man named Kamaira who had led a move to Chechutawa shortly before the Kayapó attack. He was encountered in the forest, together with his elderly wife and adolescent son, by a local settler who recognized the language they were speaking. The family had been living alone for many years, fearful of approaching white settlements and believing that they were the only remaining Tapirapé. With Kamairá's return, the Tapirapé saw the possibility of recovering valuable knowledge that had been slipping away from them and reinstating ceremonies that they had not been able to perform for a number of years. His house became the social center of the village; people would come to ask him about matters of tradition and several Tapirapé showed an interest in becoming apprentice shamans. Kamairá was, however, seriously ill with a tubercular condition aggravated by a chronic gripe and was generally unable to adjust to life in the village. He died in November 1970, four months after his arrival; his wife and son survived, the last of the Tapirapé to become a part of the reconstructed society of Tawaiho (SHAPIRO, 1979, p. 65)<sup>10</sup>.

O chefe do recém-criado posto do SPI era Valentim Gomes, que entre 1939 e 1940 havia sido o guia de Charles Wagley durante a primeira visita do antropólogo aos

---

<sup>10</sup> “O grupo que chegou em 1970, incluía o último xamã Tapirapé sobrevivente, um homem poderoso, chamado Kamaira que havia liderado um movimento para Chechutawa pouco antes do ataque Kayapó. Ele foi encontrado na floresta, junto com sua mulher idosa e seu filho adolescente, por um morador local, que reconheceu a linguagem que eles estavam falando. A família estava morando sozinha havia muitos anos, com medo de se aproximar dos assentamentos de brancos e acreditando que eles eram os únicos remanescentes Tapirapé. Com o retorno de Kamairá, os Tapirapé viram a possibilidade de recuperar um valioso conhecimento que tinha escapado deles e reinstalar cerimoniais não puderam ser feitos por muitos anos. A sua casa se tornou o centro social da aldeia, pessoas iam procurá-lo sobre questões da tradição e muitos Tapirapé demonstraram interesse em se tornar aprendizes de xamã. Kamairá, porém, estava seriamente doente devido à tuberculose agravada por uma gripe crônica e geralmente incapaz de se adaptar às condições da vida na aldeia. Ele morreu em novembro de 1970, quatro meses depois de sua chegada, sua esposa e seu filho sobreviveram, os últimos Tapirapé a se tornarem parte da sociedade reconstruída de Tawaiho.” Tradução livre.

Tapirapé. Quando o posto do SPI foi criado, Valentim foi convidado para assumi-lo. E após o ataque dos Kayapó, segundo Wagley, foi ele um dos principais responsáveis pelo reagrupamento dos vários pequenos grupos de Tapirapé que estavam dispersos na região, vivendo em proximidade com famílias sertanejas, ou em matas perto do rio Araguaia.

Este processo de reagrupamento e de reunião do povo Tapirapé durou cerca de três anos. Neste período, que vai de 1947 até 1950, Wagley considera que os Tapirapé estavam completamente desarticulados do que até então tinha sido a vida tradicionalmente, e que a sociedade Tapirapé não existia enquanto tal.

Neste contexto, uma informação que para mim parece impressionante é o fato de que, já no início da temporada das chuvas de 1952, estava sendo construída uma *Takãra* na aldeia nova, *Tawyo* (Irmãzinhas de Jesus, 2002). Apesar do pouco tempo de uma grande calamidade vivida por este povo e das adaptações necessárias para a vida no novo local, eles não demoraram muito para se organizarem para a construção da *Takãra*. Este dado reforça a importância central que a *Takãra* possui para a vida Tapirapé. Em 1953, Wagley realiza uma curta visita aos Tapirapé em *Tawyo*, chamada por ele de Aldeia Nova. E faz as seguintes considerações sobre a situação dos Tapirapé naquele momento:

Quando retornei, em 1953, encontrei 51 pessoas vivendo em cinco casas dispostas em círculo, ao redor da takana, a casa dos homens. Suas moradias eram pequenas, construídas à semelhança das dos sertanejos e não ao modo das antigas malocas. A casa dos homens, porém, era grande e edificada no estilo tradicional. Realizavam, tanto quanto permitia a reduzida população suas festas noturnas de canto e também, de forma atenuada, dois meses antes de minha vinda, uma cerimônia de iniciação. A vida da aldeia parecia ter mudado muito pouco desde 1940, exceto pelo menor número de pessoas e a presença, de tempos em tempos, de visitantes forâneos. A reconstrução da sociedade Tapirapé na Aldeia Nova (Tawaiho) [*Tawyo*] é um exemplo extraordinário de separação e interdependência entre cultura e sociedade. Indivíduos e famílias tinham retido a cultura ancestral como um sistema de regras, ideologias e conceitos abstratos, durante o curto período em que sua sociedade esteve desfeita. Tão logo as condições o permitiram, a sua sociedade Tapirapé foi recriada segundo as regras abstratas de sua própria cultura (WAGLEY, 1988, p. 65).

A *Takãra* citada por Wagley é aquela que as Irmãzinhas relatam que estava sendo construída no final de 1952. Se existia esse esforço dos Tapirapé de manutenção da vida ritual no novo espaço de moradia, alguns aspectos da subsistência inevitavelmente tiveram que passar por mudanças.

Os Tapirapé, antes da mudança para a aldeia nova, viviam em uma região de mata, como já foi mencionado, nas imediações da Serra do Urubu Branco, que pertence ao complexo da Serra do Roncador. A mandioca, milho e alguns outros tubérculos, juntamente com a caça constituíam-se como as principais fontes de alimentação. Não viviam perto de grandes rios, e o peixe era pescado apenas sazonalmente. Ao passar a morar na aldeia *Tawyo*, na beira de um lago do rio Tapirapé e tão perto do rio Araguaia, o peixe passa a ser alimento cotidiano na dieta alimentar Tapirapé. É importante salientar que ambos os rios são considerados muito piscosos. Outra alteração é a escassez de terras boas para a agricultura perto da aldeia. As roças precisaram então ser feitas consideravelmente mais longe do que a distância habitual.

A proximidade de um grande rio acarretou uma grande novidade na vida Tapirapé: o uso das canoas. E a maioria dos Tapirapé, inclusive, não sabia nadar antes da mudança para o novo lugar. Cito novamente Wagley, narrando as suas impressões sobre a vida Tapirapé nesta nova aldeia nova:

Para minha surpresa, em 1953, vi rapazes e moças Tapirapé, que viviam em Aldeia Nova nadando longas horas no rio Araguaia. Alguns homens eram, então, excelentes canoeiros. Com exceção dos velhos, que já eram poucos, a maioria conseguia nadar bem. Em 1965, os Tapirapé ainda não sabiam construir canoas, mas as possuíam, compradas dos seus vizinhos Karajá. Ao invés da caça, que anteriormente supria a maior parte de suas necessidades de proteína, a pesca passou a ser mais importante. Nestas circunstâncias, num espaço de tempo inferior a uma geração, os Tapirapé deixaram de ser “andarilhos” para se tornarem “canoeiros” (WAGLEY, 1988, p. 98).

Um dos pontos cruciais da nova vida dos Tapirapé na aldeia do posto é precisamente a relação mais estreita (e ao mesmo tempo, tensa) que é estabelecida com os Karajá. Embora estes povos estivessem em contato há muito tempo, o relacionamento entre eles era difícil e evitado. Como já foi dito, no passado os dois povos guerreavam. Naquele momento, porém, não existia mais a prática, mas o contato entre os dois povos estava longe de ser considerado como tranqüilo. Algumas

implicações para a vida dos Tapirapé da relação mais próxima com os Karajá foi analisada também por Shapiro:

The increased contact that the Tapirapé have had with Karajá, given the proximity of Tawaiho to the Araguaia River, has been an important new feature of Tapirapé social life in recent decades. The Indian Post located at the mouth of the Tapirapé River serves both groups and is the site of a Karajá settlement. During the 1950s and 1960s, there were several cases of intermarriage between Tapirapé men and Karajá women, due primarily to demographic imbalances in the Tapirapé population. Since both groups tend toward to uxorilocal residence pattern, and since Karajá women are not accustomed to performing the kinds of horticultural tasks at which Tapirapé women are proficient, such marriages generally involved the Tapirapé husband's leaving Tawaiho to live with his wife's people (SHAPIRO, 1979, p. 69).<sup>11</sup>

Como apresenta Shapiro, uma consequência direta desta nova proximidade foram os casamentos contraídos entre, sobretudo, homens Tapirapé e mulheres Karajá. Com a drástica diminuição da população Tapirapé, existia no início dos anos 50 um grave desequilíbrio populacional de gênero. E poucas mulheres Tapirapé em idade hábil para se casar. Uma solução para esta questão foi o casamento de alguns homens Tapirapé com mulheres Karajá da aldeia próxima ao posto do SPI, *Itxalá*. O que certamente foi um fator que contribuiu para a continuidade do povo Tapirapé; e deu início a uma prática de casamento entre os Karajá e os Tapirapé que até hoje é comum na aldeia *Majtyri*.

## 1.2 A demarcação da TI Tapirapé/Karajá

---

<sup>11</sup> “O maior contato que os Tapirapé passaram a ter com os Karajá, dada a proximidade da Tawaiho do rio Araguaia, tem sido uma característica nova e importante da vida social Tapirapé nas últimas décadas. O Posto Indígena localizado na foz do rio Tapirapé serve a ambos os grupos, e é o lugar de uma aldeia Karajá. Durante os anos 1950 e 1960, houve vários casos de casamentos entre homens e mulheres Tapirapé Karajá, principalmente devido aos desequilíbrios demográficos da população Tapirapé. Uma vez que ambos os grupos tendem para o padrão de residência uxorilocal, e dado que as mulheres Karajá não estão habituadas a realizar os tipos de tarefas agrícolas nas quais as mulheres Tapirapé são proficientes, tais casamentos geralmente envolvem o marido Tapirapé deixando Tawaiho para viver com o povo da sua esposa.” Tradução livre.

Para iniciar esta seção, sobre o processo de demarcação da primeira área indígena Tapirapé, é necessário situar um momento histórico da cidade de Santa Terezinha e a situação geral que o Mato Grosso viveu a partir da década de 50. Esta cidade é o município mais próximo da TI Tapirapé/Karajá; fica a menos de 30 quilômetros da terra indígena. E esta cidade, com uma larga região de todo o Médio Araguaia, passou por uma grande transformação na década de 60, com a chegada de grandes companhias agropecuárias, financiadas pela Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM). Em poucos anos, grandes trechos de terra, de uma enorme área que ia da divisa do Mato Grosso com Goiás até às proximidades da foz do Araguaia no rio Tocantins, são vendidas para essas companhias agropecuárias. No caso específico da região em estudo, estas áreas foram vendidas pelo governo do estado do Mato Grosso como mata virgem, ignorando-se completamente o fato de que havia nestes locais vários povoados e terras indígenas.

Toda Santa Terezinha, inclusive o seu perímetro urbano, é vendida para a Companhia de Desenvolvimento do Araguaia (CODEARA), que passou então a ser um dos maiores latifúndios do Brasil naquele momento. A partir de 1966, a CODEARA se estabelece na região, cerca com arame toda a extensão de sua fazenda e instala duas grandes porteiras em Santa Terezinha, uma na estrada que liga esta localidade a Vila Rica e outra no sentido oposto, em direção à Fazenda Tapiraguaia, que por sua vez fazia limite com a área ocupada pelos Tapirapé e Karajá. As porteiras eram vigiadas ininterruptamente e somente entrava ou saía quem os gerentes da CODEARA permitissem. De fato, as cerca de 100 famílias que viviam em Santa Terezinha naquele período passam a ter que responder à Companhia por qualquer construção ou deslocamento que precisassem fazer. Como veremos adiante, em poucos anos cria-se uma situação insustentável. É importante recordar que se vivia no Brasil a ditadura militar, e o endurecimento desta a partir de 1968 pôde ser sentido também nessa região do Araguaia.

Sobre a CODEARA é importante acrescentar um dado significativo: desde o início dos anos 70 ela sofre inúmeras denúncias de trabalho escravo em sua fazenda. As primeiras foram feitas pelo bispo prelado da região Dom Pedro Casaldáliga. E posteriormente foi comprovado que muitas das fazendas da região a partir deste período, incluindo a CODEARA, mantinham os seus trabalhadores em condições análogas ao trabalho escravo. E, de fato, são inúmeros os relatos de fugas dos peões dessas fazendas. Em várias situações, os Karajá ou os Tapirapé os ajudavam a se

esconder, dizendo que ficavam com muita pena deles, dos peões. Ainda hoje, esta precisa região do Mato Grosso se situa entre as de maior incidência de trabalho escravo no Brasil.<sup>12</sup>

Em um documento pastoral publicado clandestinamente em 1971, o recém ordenado bispo D. Pedro Casaldáliga analisa a atuação da SUDAM no financiamento dessas companhias agropecuárias que passam a operar na região:

Todo o território da prelazia está situado dentro da área da Amazônia legal, a cargo da SUPERINTENDÊNCIA DO DESENVOLVIMENTO DA AMAZÔNIA (SUDAM). E nesta opção de território estão localizados a maior parte dos empreendimentos agropecuários criados com os incentivos deste órgão. As terras todas compradas - ou requeridas - ao Governo do Mato Grosso por pessoas interessadas, não os moradores, a preço irrisório, foram depois vendidas a grandes comerciantes de terras, que posteriormente as vendem a outros. Abelardo Vilela e Ariosto da Riva, dois destes comerciantes, tidos como pioneiros e desbravadores da Amazônia, segundo afirmações suas, já venderam mais de um milhão de alqueires (Jornal da Tarde, 21/7/71). Até fins de 1970, tinham sido aprovados para os municípios de Barra do Garças e Luciara, 66 (sessenta e seis) projetos. (...) Esses empreendimentos latifundiários surgiram graças ao incentivo dados pelo Governo, através da SUDAM. É a aprovação oficial e financiada de grande latifúndio, com todas as conseqüências que dele advém. Somas fabulosas são investidas na região pelas pessoas jurídicas legalmente estabelecidas no Brasil, subtraídas ao Imposto de Renda devido. (...) Isto significa estímulo ao capital particular, inclusive estrangeiro, com dinheiro do povo, que deixa de ser recolhido aos cofres públicos, e conseqüentemente deixa de ser investido a benefício do povo, para enriquecimento ainda maior do investidor. Do valor total do projeto aprovado a SUDAM financia 75%. (...) Todas as terras deste imenso Nordeste Mato-grossense já estão vendidas. Mesmo as que pertecem ao Parque Nacional do Xingu (CASALDÁLIGA, 1971).

Era a frente de expansão da sociedade nacional chegando finalmente àquela “esquecida” região do Mato Grosso. E trazendo o “progresso” e o “desenvolvimento”. O fato de que já existia ali uma população e, entre esta, inúmeras aldeias, era apenas um detalhe; que poderia ser um entrave ao “desenvolvimento” caso se passassem conflitos,

---

<sup>12</sup> Para maiores informações sobre o tema do trabalho escravo nesta região, consultar: FIGUEIRA, Ricardo Rezende. Pisando fora da própria sombra: a escravidão por dívida no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.



como os que de fato ocorreram. Uma personagem importante na história dos Tapirapé, neste momento, foi o padre Francisco Jentel, que se envolveu em todos os conflitos de terra da região, colaborando com os posseiros e também com os Tapirapé. Mas, na realidade, foram os Tapirapé e a missão das Irmãzinhas de Jesus estabelecida entre eles, que o levou àquela região, ainda no ano de 1954. Ele viveu na aldeia na beira do rio Tapirapé por vários anos e, posteriormente, se estabeleceu em Santa Terezinha. Mas os vínculos entre os Tapirapé e padre Francisco Jentel continuaram muito estreitos. Pelo seu envolvimento nos acontecimentos conflituosos envolvendo moradores de Santa Terezinha e a companhia agropecuária CODEARA, ele foi preso, julgado e condenado pelo Tribunal Militar de Campo Grande. Entre as diversas acusações, estava a de “manter camponeses e índios armados” e de “fomentar e coordenar ações violentas por intermédios destes”. Ficou cerca de um ano preso, e em maio de 1974 foi solto, em parte por uma grande articulação feita a seu favor pela Conferência Episcopal dos Bispos do Brasil, e por solidariedade internacional de diversas organizações e personalidades. Mas no final do ano de 1975 é expulso do Brasil pelo governo militar, vindo a falecer na França alguns anos depois, sem ter antes conseguido retornar ao Brasil como desejava. Em uma Assembleia dos Chefes Indígenas, que ocorreu na TI Meruri (General Carneiro – MT), em setembro de 1975, Txawaratxoi Tapirapé fala sobre o padre Francisco Jentel. É uma passagem importante, onde podemos captar um pouco da visão dos Tapirapé, no caso, de uma liderança Tapirapé, sobre a situação geral dos conflitos daqueles tempos:

Padre Francisco botou muita força. Padre Francisco viveu com Tapirapé, andou com Tapirapé. Andou no rio Tapirapé; dormia junto, levava um mês. Antes da fazenda não tinha confusão. Depois chegaram as fazendas invadindo terreno da gente. Padre Francisco gostava muito de índio. Depois padre Francisco então não andava mais muito com a gente. Padre Francisco pensava muito como fazer, como arrumar coisa prá Tapirapé. Aí padre Francisco pensou outra coisa. Tem pena de tudo aqui e dos posseiros. Padre Francisco não queria sofrer, nem posseiros sofrer. Companhia tava começando a brigar com posseiro e com índio. Começou primeiro com posseiro. Padre Francisco tava errado ou tava direito? Todo mundo gosta do padre porque ajudou muito. Todo bichinho padre ajuda. Gente rica acha que não tá direito. Por isso pegou o padre e sumiu ele daqui. Padre Francisco pelejou prá vir e nós pelejamos prá ver ele e não deu. E agora tá morto. E nós aqui tá triste porque gostava muito. Ele queria ajudar todo mundo.

Todo mundo conhece padre Francisco, que andava com ele, que falava com ele, tá triste porque ele morreu. Companhia não presta. Primeiro índio vivia. Depois veio o branco e quis amansar índio. Índio pensou: “branco tem muita coisa, ferramenta e tudo. Dá ferramenta prá ser tudo

igual.” Mas branco pensava outra coisa. Pensava amansar, dar ferramenta prá depois tomar lugar de índio. Mas branco tá muito errado. Tomaram tudo. Não podia ser assim. Governo: podia tomar conta da terra dele onde nasceu. Onde índio nasceu é índio que devia tomar conta. Mas diz que governo é dono de tudo. Mas se podia vender onde não tinha gente, mas onde tem gente, filho, neto, vovó, sobrinho, aí não pode. Aí gente rica chega e vê: aqui é bonzinho, índio já abriu, vamos ficar. Será que governo acha que é bom sofrimento? Será que governo gosta assim? Padre Francisco ajudou muito. Governo não faz isso. Só ajuda gente rica. E tirou daqui padre Francisco. FUNAI é também muito errado. Diz que índio tá estudando e tá ficando sabido, então é prá ser igual Tori<sup>13</sup>. Mas índio sabido também quer continuar vida de índio toda vida. Índio tem precisão e FUNAI não resolve. Índio vai com eles, o ganho deles é com os índios e diz que vai resolver e depois nunca mais. Uma criança mentir assim tá certo. Mas gente grande mentir assim não tá certo não. Gente grande tem que ser sério. Padre Francisco andava com índio, ajudava muito. Era morador. Por isso Tapirapé gostava dele e sentiu muito ele morto (DUTERTRE; CASALDÁLIGA; BALDUÍNO, 2004, p. 50-51).

O caso da atuação da CODEARA na região, do padre Francisco Jentel e as circunstâncias precárias em que viviam os posseiros de Santa Terezinha é emblemático para compreendermos a situação que se estabelece a partir da década de 60 na região. A questão da demarcação da terra se torna um problema concreto para os Tapirapé, porque estes passaram a ter o seu território literalmente encurralado por algumas destas grandes companhias agropecuárias. Em especial, a Cia. Tapiraguaia, como será analisado adiante.

O padre Francisco Jentel teve um papel importantíssimo nas movimentações iniciais, ainda no final da década de 60, para a conquista do território demarcado. Foi o autor das primeiras denúncias sobre a atuação conjunta da companhia Tapiraguaia e do antigo SPI, contra os interesses dos Tapirapé para aquele território. E é, até hoje, uma figura lembrada pelos mais velhos, tanto por sua atuação parceira dos Tapirapé nesses momentos mais delicados, quanto pelas histórias da época em que ele vivia na aldeia junto com os Tapirapé.

A antropóloga americana Judith Shapiro realizou trabalho de campo entre os Tapirapé em 1966 e 1967, e foi capaz de apontar como a nova conjuntura das grandes fazendas agropecuárias, que eram capazes de econômica e politicamente governar toda a região, causava complicações para a vida do povo Tapirapé, e certamente também, para os parceiros destes:

---

<sup>13</sup> Tori é uma palavra Karajá para designar os não-índios. Também utilizada pelos Tapirapé.

The position of the Tapirapé has been precarious one ever since CODEARA moved into the area. For several years, at the end of the 1960s and beginning of the 70s, the Tapirapé delayed rebuilding their men's house because they were afraid the company would take away their land. For a while, it was rumored that the Tapirapé were to be relocated to the Island of Bananal, which had recently been made into a national park for indigenous groups. Such a move would have been disastrous to Tapirapé, given the unavailability on the island of sufficient land suitable for horticulture. The Tapirapé would have been deprived of what is not only the basis of their economy, but also the focus of their lives more generally, and would be forced to become, like the Karajá, increasingly dependent upon the National Indian Foundation. The company presently has ceded only a small portion of the land the Tapirapé currently occupy and cultivate. The Tapirapé are still in de facto possession of the rest, but do not have legal title to it. With the departure of Father Jentel, they have lost an important source of support in their fight to hold on to their territory (SHAPIRO, 1979, p. 81).<sup>14</sup>

Na verdade, a fazenda citada no artigo de Shapiro, que cedeu uma pequena parte de sua extensão para os Tapirapé foi a fazenda Tapiraguaia, que era que fazia (e até hoje faz) a maior extensão do limite com a área onde vivem os Karajá e os Tapirapé. Em 1966 ela se estabelece na região e prontamente inicia as obras no terreno: cercas, construções e desmatamento de um grande espaço, com a finalidade de fazer a pastagem para o gado. A fazenda Tapiraguaia até hoje se dedica principalmente à pecuária, especialmente ao gado da raça Nelore. E foi justamente a derrubada da mata para tais fins o que mais impressionou negativamente os Tapirapé naquele momento. Foi um processo muito rápido: em poucos anos, uma enorme área havia se transformado em pasto para gado.

---

<sup>14</sup> “A posição dos Tapirapé tem sido precária desde que CODEARA mudou-se para a área. Durante vários anos, no final dos anos 1960 e início dos 70, os Tapirapé atrasaram a reconstrução da casa dos homens, porque eles tinham medo que a companhia fosse tirar as suas terras. Por um tempo, dizia-se que os Tapirapé iriam ser transferidos para a Ilha do Bananal, que recentemente tinha sido transformada em um parque nacional para os grupos indígenas. Tal mudança teria sido desastrosa para os Tapirapé dada a inexistência na ilha de terra suficiente que seja adequada para a agricultura. Os Tapirapé teriam sido privados do que não é somente a base da sua economia, mas também o foco da sua vida em geral, e seriam forçados a se tornarem, como os Karajá, cada vez mais dependentes da Fundação Nacional do Índio. A companhia atualmente cedeu somente uma pequena parte da terra que os Tapirapé ocupam e cultivam no momento presente. Os Tapirapé continuam com a posse de fato de todo o resto, mas não têm o título legal. Com a saída do padre Jentel, eles perderam uma importante fonte de apoio na sua luta para se manter no seu território.” Tradução livre.

Em 1967 aconteceu o fato que impulsionou em seguida muitas ações dos Tapirapé e dos seus parceiros com o objetivo central de conseguir a demarcação oficial da terra indígena: a Cia. Tapiraguaia doa aos Tapirapé uma parte de sua fazenda, para que esta passasse a ser a área oficial indígena, para os Tapirapé e os Karajá. A aldeia Tapirapé e a aldeia Karajá *Itxalá* continuariam no mesmo lugar. Mas esta “benévola” doação não levava em consideração obviamente o fato de que os Tapirapé, e os Karajá, consideravam grande parte da área da fazenda como terra deles. E que a pastagem, recém feita, compunha esse espaço de movimentação dos Tapirapé e Karajá, para as inúmeras atividades da vida cotidiana.

A doação feita em 1967 possuiu uma nota especial de má fé: uma imensa parte destas terras doadas eram terras que ficavam alagadas durante a metade do ano, sendo, assim, imprestáveis para a agricultura que os Tapirapé realizavam. E mais: os limites da fazenda e, posteriormente, as suas cercas, fechavam dentro da área da fazenda muitas das roças Tapirapé. A doação da Cia. Tapiraguaia, com a anuência e o apoio do então órgão de tutela aos indígenas no Brasil, o SPI, causou grande revolta entre os Tapirapé. Como consequência direta, eles iniciam no ano seguinte (1968), e por conta própria, a primeira picada demarcatória da área indígena.

No já mencionado documento pastoral de 1971, redigido pelo bispo D. Pedro Casaldáliga, *Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*, as questões contraditórias da fazenda Tapiraguaia em relação aos Tapirapé são também citadas:

Os índios Tapirapé se acham localizados às margens do lago formado pelo Rio Tapirapé, quase na foz com o Araguaia. (...) Como em todo o Mato Grosso, essa área ocupada pelos Tapirapé também foi vendida: para a companhia Tapiraguaia S/A. Os proprietários Dr. José Carlos Pires Carneiro, José Augusto Leite de Medeiros e José Lúcio Neves Medeiros espontaneamente doaram ao SPI (Serviço de Proteção ao Índio), na pessoa do Sr. Ismael Leitão, chefe da Inspeção de Goiânia, uma gleba de pouco mais de 9.000 hectares. Acontece, porém, que as referidas terras doadas, próximas à aldeia, ficam alagadas praticamente de dezembro a junho em quase sua totalidade, sendo o restante das terras composto de cerrado ou mata arenosa de pouca fertilidade. As terras boas, onde os índios já tinham suas roças ficaram na propriedade da Tapiraguaia S/A (CASALDÁLIGA, 1971).

Em paralelo às primeiras tentativas dos próprios Tapirapé de fazer a picada demarcatória houve uma intensa mobilização dos seus aliados daquele momento, no sentido de mediar junto ao órgão do governo as reivindicações dos Tapirapé sobre a demarcação. Cumpriram também a função de redigir e encaminhar denúncias no tocante à atuação da fazenda Tapiraguaia e, posteriormente, da postura constantemente dúbia da FUNAI em todo o processo. Inicialmente, esse papel foi desempenhado pelo padre Francisco Jentel. Com a criação da Prelazia de São Félix, D. Pedro Casaldáliga e sua equipe de agentes de pastoral se envolvem também no litígio. Posteriormente, com o surgimento do CIMI, muitos ofícios e demandas são encaminhados com a assessoria deste órgão, em especial, do seu setor jurídico.

Depois de iniciada a primeira picada demarcatória em 1968, atividade feita pelos próprios Tapirapé, são encaminhadas nos anos seguintes propostas de demarcação; tanto para o SPI, quanto para a FUNAI, órgão que substituiu o primeiro. Nas quatro primeiras vezes, as propostas foram despachadas através da Prelazia de São Félix. E nem a Prelazia, nem os Tapirapé diretamente, receberam alguma resposta a estas propostas. Em 1974 enviam novamente uma proposta, desta vez pelo setor de assessoria de Terras do CIMI. E a partir de 1975 os conflitos se intensificam. Os Tapirapé viajam inúmeras vezes a Brasília, para tentar pressionar a FUNAI para acelerar a resolução do litígio. Várias comissões da FUNAI vêm também até à aldeia. A questão se agrava em 1976 quando se inicia uma grande pressão, por parte da FUNAI, para que os Tapirapé fossem transferidos para a Ilha do Bananal, como já mencionado no artigo de Shapiro. Proposta contra a qual os Tapirapé colocaram-se fortemente contra. Após a saída não desejada do Urubu Branco no final dos anos 40 e a adaptação necessária ao novo espaço, era inaceitável para os Tapirapé serem obrigados a sair dali naquele momento, porque o lugar já era sentido e considerado como a terra deles. E muito menos lhes interessava estarem ainda mais próximos dos Karajá, como seria a nova realidade cotidiana se fizessem a transferência para a ilha do Bananal, porque este é o local onde se localizam diversas aldeias Karajá. Como veremos em um relato adiante, a volta ao Urubu Branco, que aconteceu a partir de 1993, era naquele período uma realidade ainda muito distante. As forças estavam investidas em demarcar a região da nova aldeia, *Tawyo*.

Várias comissões da FUNAI, ao longo dos anos 70 e 80, vão também à aldeia. Por várias razões: algumas para tentar convencê-los a contentar-se com a terra doada pela fazenda Tapiraguaia em 1967; outras para tentar fazê-los concordar com a mudança para a Ilha do Bananal; ou para negociar os limites da picada demarcatória. Os Tapirapé

que viveram mais intensamente estes momentos, como por exemplo, Xywaeri Tapirapé e Awatekato'i Tapirapé, se orgulham em dizer que não cederam à pressão. Contam que os gerentes da fazenda tentavam comprá-los com presentes ou mesmo com dinheiro, e que eles nunca aceitaram. Muitas das visitas das comissões da FUNAI foram gravadas em gravador de fita K7. O objetivo era muito claro: ter uma garantia caso não se cumprisse o que estava sendo acordado nas reuniões.<sup>15</sup> Algumas destas foram posteriormente transcritas e estes documentos se encontram no arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia. Em outras reuniões que não foram gravadas houve um grande esforço de registro de cada momento. Muitos destes relatos foram feitos pelas Irmãzinhas de Jesus, em parceria com os Tapirapé. Selecionei um destes, do ano de 1981, descrito pela Irmãzinha Genoveva de Jesus, para percebermos o clima que se instalava na aldeia com a vinda de algumas destas comissões e a orgulhosa resistência que eles colocavam aos representantes da FUNAI, no sentido de não fazer concessões ao território que havia sido anteriormente demarcado por eles próprios:

#### **Reunião da equipe de FUNAI/Tapirapé sobre a demarcação da área (Maio/1981)**

- DIA 12/05: Pelas 6 hs. da manhã chega o trator da fazenda para levar a turma na picada; esperam o avião chegar com o pessoal da FUNAI, e vão todos no trator, são uns doze Tapirapé, decididos e armados de flechas e bordunas. Cantídio e Awãnaô [Awarao] pintados de jenipapo. O avião voltou à fazenda para avisar o gerente Hélio que a turma ia esperá-lo na placa... No local combinado, - na placa -, o Hélio começa a fazer propostas. Xywaeri logo corta a conversa, dizendo que não estão aqui para conversar com a fazenda. Se a FUNAI quiser discutir, eles vão embora e deixam FUNAI e fazenda no local... Logo os da FUNAI se manifestam do lado dos Tapirapé. O Hélio fica calado. O agrônomo e o topógrafo vão sobrevoar junto com Myryxiwýga, Xawãrãwoxi e Hélio. Os outros entram na picada, onde o capim tem mais de 2 metros de altura; eles acendem três fogos em pontos diferentes, que mostram bem o rumo da picada, provando assim que não está torta e mal feita por um agrimensurador que não sabe, como disseram chegando lá. Eles passam no famoso pasto, que não está mais para dentro. No avião o Hélio começou a colocar a picada mais para dentro, mas Xawãrãwoxi não deixou passar, perguntando se ele – Hélio – não tem medo de borduna!!<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Sobre a questão do registro, para estes fins, encontramos um paralelo similar no relato que Turner faz sobre as novas relações que os Kayapó estavam estabelecendo com a sociedade brasileira nos anos 80: “Por volta de 1985, eles adquiriram sua própria filmadora e monitor de vídeo. (...) Um uso ainda mais interessante dado ao equipamento de vídeo é a gravação das reuniões com representantes do governo brasileiro, de modo a fornecer aos Kayapó um registro preciso e irrefutável do que lhes foi dito e prometido” (TURNER, 1993, p. 51).

<sup>16</sup> Documento do arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia. Referência na catalogação do arquivo: A15.18.10

Este documento trata da visita de uma comissão da FUNAI, para revisar questões da demarcação: a saída de algumas famílias de posseiros que viviam em uma área que seria demarcada, o morro do Cadete; a parte em litígio com a Cia. Tapiraguaia e os limites da picada, feita anteriormente pelos Tapirapé. Esta picada, a mesma referida no documento acima, é a picada definitiva que os Tapirapé iniciaram em 1977. Com o silêncio da FUNAI em responder as diversas propostas de demarcação enviadas, e com a possibilidade de serem transferidos para a ilha do Bananal, os Tapirapé se mobilizaram enormemente para finalizar os limites da demarcação que haviam iniciado. Deram início ao trabalho em dezembro de 1977 e trabalharam até janeiro do ano seguinte. Como era a época de chuvas, tiveram que parar, e em setembro de 1978 terminaram a parte final, porque era esta uma região que fica alagada pelo rio Araguaia durante as chuvas.

Com este pesado trabalho finalizado, a picada demarcatória pronta, criou-se uma expectativa geral, entre os Tapirapé, de que a questão iria resolver-se rapidamente e de que teriam logo o documento definitivo da área. Pois a grande justificativa que a FUNAI sempre alegava era de que não tinha recursos disponíveis para realizar o trabalho de delimitação da área. No entanto, o outro lado do litígio, a Cia. Tapiraguaia, não reconheceu os limites da picada feita pelos Tapirapé e continuou colocando gado na área que eles haviam demarcado.

A atuação da FUNAI, sempre morosa, e a relação cada vez mais tensa com a Tapiraguaia levaram os Tapirapé, em janeiro de 1980, a dar um ultimato: a fazenda tinha que retirar o gado da área demarcada até o dia 6 de janeiro. A fazenda não retirou e, após alguns dias, os Tapirapé vão até o pasto e matam a flechadas algumas cabeças de gado.

É curioso perceber que a após esse ocorrido a reação da FUNAI não foi lenta: no dia seguinte, um avião com representantes da FUNAI e um dos donos da Tapiraguaia (Sr. José Carlos Carneiro) chegam de Brasília para reunir-se com os Tapirapé. Tudo para que não se abalassem a “paz e tranquilidade” da região. A fazenda estava, naquele momento, intransigente em relação a ceder os pastos que os Tapirapé haviam incluído na área demarcada. E os Tapirapé, por sua vez, estavam decididos a não deixar esse território fora da demarcação.

Os anos de 1980 e 1981 transcorrem com idas a Brasília das lideranças Tapirapé e as continuadas e recorrentes visitas de comissões da FUNAI à aldeia. No início de 1981 chega uma notícia na aldeia que os alarma: que o presidente da FUNAI havia entregado em caráter definitivo as áreas de pastagens demarcadas para a Tapiraguaia. Novamente os Tapirapé vão aos pastos e matam a flechadas algumas outras cabeças de gado. Eles vão como da primeira vez, como se fossem para uma guerra ou para uma importante festa do ciclo ritual: devidamente ornamentados e pintados com jenipapo. Não existiu nenhuma reação de violência física da fazenda durante estes atos; nenhum Tapirapé morreu durante a luta pela demarcação. Os Tapirapé relatam, porém, que diversos policiais militares do Mato Grosso ficaram instalados na Tapiraguaia por alguns dias, prontos para agir em caso de outro conflito. E ao longo de 1981, na medida em que a tensão se intensificava, maior era o número de policiais que estavam a postos na sede da fazenda.

Nas duas ocasiões em que os Tapirapé foram até o pasto da fazenda Tapiraguaia e flecharam algumas cabeças de gado, chama a atenção o fato de que eles foram com pintura corporal Tapirapé e ornamentados. Realizaram a ação assim nas duas vezes. Outro ponto é que já existiam algumas espingardas na aldeia, que eram utilizadas nas caçadas, mas os Tapirapé preferiram matar o gado a flechadas. É interessante também perceber que na visita da comissão da FUNAI em maio de 1981 Cantídio e Awarao – dois dos Tapirapé mais velhos e respeitados – estavam pintados de jenipapo, e que os Tapirapé compareceram à presença dos funcionários da FUNAI e do gerente da Tapiraguaia armados de flechas e bordunas. O modo como os Tapirapé se apresentaram em todos os casos descritos não é algo de menor importância; e, certamente, esta decisão influenciou diretamente na maneira como os outros agentes – funcionários da fazenda e da FUNAI – se relacionaram com eles. Podemos observar em algumas situações de conflito entre povos indígenas e sociedade brasileira o mesmo que aconteceu nestes casos narrados dos Tapirapé, onde ao se apresentarem de um modo “tipicamente indígena” despertam mais insegurança naqueles com os quais se relacionam do que se estivessem vestidos com uma roupa comum dos brasileiros.

A dificuldade dos agentes do Estado e da população local em regiões próximas às áreas indígenas em prever quais ações se poderia esperar dos “selvagens” é algo que em muitos casos torna mais eficaz as negociações, quando estas são necessárias. Os Tapirapé, nas situações descritas, se apresentaram à sociedade nacional tal qual esta esperava que eles fossem: “índios de verdade”, que usam pintura corporal, cocar na



cabeça e diversos tipos de adornos “tipicamente indígenas”. Não afirmo que assim o fizeram somente como uma tática para desarmar os seus interlocutores; existe outra dimensão, também em questão, que se refere à decisão interna de apresentarem-se como guerreiros e que produziu no grupo maior força para a ação coletiva.

Outra situação de tensão que existia durante a demarcação da TI Tapirapé/Karajá estava na relação que existia entre a Prelazia e as Irmãzinhas de Jesus com os Tapirapé. O governo militar, através da FUNAI, julgava que eram as missionárias, o bispo e a equipe da Prelazia que induziam os Tapirapé a agirem de tal modo. Rumores de que as Irmãzinhas seriam expulsas da aldeia pela FUNAI eram freqüentes. Em uma reunião ocorrida em Brasília, no dia 29 de julho de 1981, Xywaeri Tapirapé, grande e histórica liderança Tapirapé, e um dos mais atuantes durante este período, responde de forma muito digna ao questionamento do presidente da FUNAI, coronel Nobre da Veiga, sobre os Tapirapé estarem sendo “instruídos” pela Missão:

- E você está com a cabeça de quem? Ele [o coronel Nobre da Veiga] me disse. Você está andando com a cabeça de quem?

- Estou com minha cabeça – eu disse. A gente pensa pela nossa cabeça. Você sempre fala assim, porque fica pensando na Missão, nos padres, nas Irmãzinhas que tá lá. Você pensa que é a Missão que tá dando ideia para nós, conselho para nós. Vocês gostam de dizer que é a Missão que dá conselho para gente. Acho que você pensa assim. Mas eu penso assim também de vocês: quem está dando conselho para vocês? A fazenda? A FUNAI está seguindo a cabeça de quem? Da fazenda? Eu penso assim de vocês.<sup>17</sup>

A demarcação definitiva acontece, por fim, em 1983. Uma comissão da FUNAI foi à aldeia para entregar o documento final. Por uma aparente coincidência, acontecia naquele momento a mais importante das festas do ciclo ritual: a Cara-Grande. Cito uma carta das Irmãzinhas de Jesus, enviada para as outras Fraternidades que possuem no Brasil, na qual é narrado o contexto em que se deu a entrega deste documento. Na carta podemos ler também a descrição de um momento fundamental que antecede a esse ritual: a caçada coletiva feita pelos homens e o clima de euforia que se cria na aldeia devido à festa e os seus preparativos. Podemos ter alguns elementos também, a partir da

---

<sup>17</sup> Documento do arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia. Na catalogação do arquivo: A15.8.13. Trata-se do relato feito por Xywaeri Tapirapé, da reunião de 29 de julho de 1981, realizada na sede da FUNAI, em Brasília. Foram para a reunião quatro lideranças Tapirapé e um representante Karajá.

carta, da festa em si. Outro aspecto interessante da carta é a relação que se estabelece entre os Tapirapé e os Javaé: a conquista daqueles impulsiona uma aproximação dos Javaé, no sentido de conseguirem ajuda para os problemas relacionados à terra na qual vivem.

*Tapirapé, 3 de junho de 1983*

*Queridas Irmãzinhas,*

*Dia 23 os homens todos vão para a grande caçada que prepara a festa da Cara Grande, ficam só um rapaz para cuidar do gado, mais Marcos e Raimundão. Uns 4 dias depois, dois Tapirapé chegam de noite para buscar farinha, a que levaram acabou. Mataram já 52 porcos... A aldeia inteira acorda, todas as mulheres fazem farinha. É lua cheia, as crianças todas levantam e brincam animadas... é uma festa... estão se lembrando os tempos antigos, dizem os velhos... só se escuta pilões onde batem mandioca e os fogos acendem por todos os lados... ao amanhecer elas levam a farinha para a canoa dos dois Tapirapé que vão voltando...*

*Vianney (chefe do posto) que foi em Brasília por causa de problemas com os posseiros do Cadete, volta dia 29, confirmando que o presidente da FUNAI vem dia dois – dia de festa – para entregar aos Tapirapé o título da terra, decreto.*

*Agora vou ter que encaixar aqui um outro assunto: com a construção da estrada que vai atravessar a ilha do Bananal, uma aldeia de Javaé está ameaçada de ser deslocada – os Javaé são povo irmão dos Karajás – e moram também na ilha do Bananal, mas na beira do rio Javaé. Essa aldeia do Boto Velho é uma área sagrada para esses dois povos. (...) Os Karajá aqui da Barra que já estão mais conscientes estão achando ruim e querem ajudar esses irmãos que tentam lutar e que são poucos e sem apoio de ninguém. Sabendo que o presidente da FUNAI deve vir aqui, eles vão de barco no Boto Velho e trazem uma turma boa de lá, inclusive a filha do velho cacique que é muito decidida e consciente. É assim que na noite mesma da chegada da caçada, Xiaweri [Xywaeri] marca uma reunião na tãkãrã com Javaé e Karajá para discutir o problema, Lusirene, a filha do cacique explica o que aconteceu.(...)*

*Dia 2 a festa começa normalmente com a presença de todos Karajá e Javaé sem esperar o Coronel<sup>18</sup>, Duarte<sup>19</sup> dá uma volta na aldeia, mas não vem nos encontrar, o avião chega quando a Cara Grande acabou a volta na aldeia, os Kaiapós já estão dançando no terreiro da tãkãrã (um grupo de Tapirapé se embrulha em redes ou cobertas velhas para figurar os Kaiapós atacando). Estão dançando e brincando, Awãrão travestido de Kaiapó e muito brincalhão logo repara que o Coronel tem uma faca na cintura dele, ele pula em cima dele e tira a faca... o Coronel não reage, não sabe o que dizer... mais tarde Marcos lhe devolve a faca preocupado de não ofender, certamente...*

*Interrompem o desenrolar da festa para entregar os documentos da terra, as mulheres Tapirapé ficam a distância perto das casas e não acham bom bater palmas para agradecer porque foi a custa de muita fome e dificuldades que conseguiram. O coronel faz um discurso elogiando a FUNAI e entrega uns presentes, Xiaweri [Xywaeri] agradece e anuncia a reunião da tarde para falar sobre o problema das terras dos Javaes pois quando muitos índios ainda não receberam o que nós recebemos não posso ficar alegre, diz ele.*

Durante todo o processo de demarcação, o argumento mais recorrentemente utilizado pelas fazendas para justificar a não necessidade de se fazer a demarcação da

---

<sup>18</sup> Referência ao Coronel Guarani, diretor do departamento de operações da FUNAI. O então presidente da FUNAI, Coronel Paulo Moreira Leal, não compareceu.

<sup>19</sup> Era o diretor do Parque do Araguaia.

área indígena<sup>20</sup> passava pela declaração de que “os índios Tapirapés têm vivido tranqüila e pacificamente”. Esta afirmação sobre o estado da situação naquele período e a autoproclamada preocupação em “evitar que se crie um grande problema onde sempre existiu paz e tranqüilidade”, nos remete a uma visão recorrente sobre os povos indígenas: a do índio passivo, não violento, estável, enfim, o “bom selvagem”.

As recusas veementes dos Tapirapé em aceitar os acordos propostos pela Tapiraguaia e pela FUNAI causaram freqüentemente contra os Tapirapé a acusação de estarem sendo manipulados pela Prelazia de São Félix do Araguaia e/ou pelas Irmãzinhas de Jesus. O absurdo para os autores deste tipo de insinuação estava na crença de ser aparentemente inconcebível os Tapirapé estarem agindo contra a FUNAI e a fazenda Tapiraguaia sem uma clara orientação política exterior a eles. O fato de que tanto a Prelazia quanto as Irmãzinhas de Jesus foram aliados dos Tapirapé no processo de demarcação da área indígena e que isto contribuiu positivamente está claro. Mas identificar as ações dos Tapirapé a direções externas a eles é, também neste caso, reforçar a imagem do “índio bom selvagem”, puro e ingênuo, incapaz de agir na sociedade nacional sem o auxílio de uma tutela.

O antropólogo Carlos Fausto, em sua obra “Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia.”, reconhece duas formulações padrão de como os povos indígenas foram tratados ao longo da história: ou a de bárbaros selvagens ou a de bons gentios, com a pureza de uma criança. Ambas as visões coexistiram e continuam presentes em debates contemporâneos sobre povos indígenas. Apresento a discussão que Fausto faz em sua obra:

A imaginação européia sempre pendulou entre a imagem do canibal imerso em um estado de guerra crônica e a do nobre selvagem vivendo em liberdade natural. Embora antagônicos e aparentemente

---

<sup>20</sup> Em carta escrita em 1975, pelas fazendas Tapiraguaia, Porto Velho e CODEARA para a FUNAI, é requerido que o órgão federal não levasse adiante o processo de demarcação, alegando que uma área já havia sido doada pela Cia Tapiraguaia aos Tapirapé, em 1967. Afirmavam na carta: “Desde antes de 1.967 até a presente data, os índios Tapirapés, têm vivido tranqüila e pacificamente nesta área. Cumpre ressaltar que a área doada é muitas vezes superior ao máximo fixado pelo INCRA, como unidade familiar, considerando-se que a população da aldeia, inclusive crianças, gira em torno de cem pessoas; Sempre houve da parte dos índios e das empresas respeito mútuo e convívio pacífico, fato este que prova ser a referida área mais que suficiente para o fim a que se destina. Em face do exposto, e com a finalidade de evitar que se crie um grande problema onde sempre existiu paz e tranqüilidade, requerem seja reestudado o assunto, com objetividade e serenidade, inclusive com visita ao local para constatar-se a realidade da situação, procedendo-se só então, e de comum acordo, a demarcação da área.” Documento do arquivo da Prelazia de São Félix. Na catalogação do arquivo: A15.0.08.

irreconciliáveis, esses motivos acabaram por se implicar mutuamente. Em conjunto, definiram uma atitude mental e um campo de significados, fornecendo um esquema simples para classificar, conhecer e dominar as populações indígenas das Américas. Assim o foi desde os primeiros tempos da colonização, e assim continua sendo na sociedade contemporânea. (...) Não há como escapar a esse discurso se não recusarmos a alternativa que o pensamento ocidental reservou aos “povos selvagens da América”: serem suportes fantasmáticos de uma crítica de nossos valores ou servirem para a reafirmação desses mesmos valores. E, desse ponto de vista (mas apenas dele), tanto faz escolhermos um pólo quanto o outro. Em 1999, após uma conferência sobre a guerra ameríndia, um senhor me questionou com certa irritação pela “falsa imagem que eu divulgava de nossos indígenas”. Tendo convivido com eles, disse-me que a descrição de práticas tão cruentas parecia-lhe inconcebível quando comparadas com a boa vida e generosidade que observara. Os índios seriam, assim, essencialmente bons e vítimas de nossa sociedade. De minha perspectiva, a vitimização é uma forma de neutralização, de recusar ao outro a condição de sujeito – uma atitude que está na base dos modelos autoritários, ainda que supostamente benignos, de relação com o outro. Os índios são bons e merecem proteção (o que frequentemente resulta no raciocínio de que só merecem proteção enquanto forem bons; perdida a inocência, o Estado lava as mãos). O motivo da bondade natural pode ser tão corrosivo quanto o estigma da bestialidade (FAUSTO, 2001, p. 19-21).

Durante a demarcação da TI Tapirapé/Karajá, ambas as imagens assinaladas por Fausto se fizeram presentes. A visão do bom e piedoso indígena e, nesse sentido, incapaz de por si só dar conta de uma situação complexa como a de um processo demarcatório é recorrente na relação que a FUNAI e as fazendas da região estabeleciam com eles. Mas, ao mesmo tempo, era igualmente comum o terror que algumas ações dos Tapirapé despertavam nos seus antagonistas; porque eles não operavam o seu pensamento na lógica esperada pelos representantes da FUNAI ou da fazenda e isto era muitas vezes desconcertante. Tanto o estigma da bondade quanto o da bestialidade trazem em si graves problemas; os Tapirapé souberam manejar ambas as representações sobre eles durante as situações de conflito durante a demarcação oficial da área.

Para finalizar, cito a lingüista Yonne Leite que desde 1963 estuda a língua Tapirapé. Realizou, desde então, inúmeras viagens a campo e devido ao contato constante que manteve com os Tapirapé, Irmãzinhas de Jesus e professores da escola indígena, pôde acompanhar todos os acontecimentos mais marcantes da trajetória do povo Tapirapé. Em texto escrito no final dos anos 80, Yonne Leite sintetiza de forma impecável o período das décadas 60 e 70 na história dos Tapirapé:

O fim da década dos 60 e toda a década dos 70 marcam a história Tapirapé com a luta pela posse da terra. Assegurada a sobrevivência física pela ação delicada das Irmãzinhas de Jesus, a quem *Welcome of Tears* é dedicado, a frente de expansão pecuária, que adentrou a área em meados dos anos 60, obrigou os Tapirapé a se unirem aos Karajá em defesa de seu território. Suas terras foram compradas pela Tapiraguaia S.A. e as da cidade de Santa Terezinha, pela Companhia de Desenvolvimento do Araguaia – Codeara – ambas fazendas latifundiárias de criação de gado. Foram anos de violência em toda a região do Araguaia, de arbítrio, de perseguições políticas, de mortes. O Pe. François Jentel, que junto com as Irmãzinhas de Jesus assistia os Tapirapé, foi expulso do Brasil e seus seguidores, na defesa dos índios e posseiros, ameaçados e presos. Esse período de luta é relembado pelos Tapirapé em seus mínimos detalhes: as tumultuadas reuniões com os poderosos representantes das Companhias de Desenvolvimento e as tíbias atitudes da FUNAI, a presença do exército, as reações traduzidas na forma de confisco e morte do gado dos agressores. Reforçou-se, porém, exatamente nesse período, o ser Tapirapé. Data dessa época a publicação do livro de H. Baldus, Tapirapé. Tribo tupi no Brasil Central (Companhia Editora Nacional/Universidade de São Paulo, São Paulo, 1970) que foi avidamente folheado, visto e revisto, acordando tradições esquecidas, revivendo por suas gravuras e desenhos o trançado das cestarias e os antigos artefatos. Foi também a luta pela terra que reforçou o sentimento de indianidade, expandindo o mundo geográfico dos Tapirapé com freqüentes idas a Brasília para pressionar a FUNAI e às Assembléias Indígenas em aldeias distantes para discutir, em conjunto com seus pares, seus problemas. Recrudescer, por outro lado, o desejo de conhecer melhor o mundo dos brancos e, para não se deixar enganar, dominar sua língua e suas leis (LEITE, Yonne, 1988, p. 21-22).

### 1.3 A escola: primeiros tempos

*Aldeia Tapirapé, 8 de Agosto de 1972*

*Urgiu, com muito mais força, ultimamente, a necessidade de a Missão – a Prelazia – ter aqui professores, mais ou menos – mais do que menos, estáveis. Após algumas tentativas do Pe. Francisco, com pessoal um pouco improvisado, mesmo uma promessa da FUNAI, as coisas ficaram como estavam, isto é, os Tapirapé sem escola e com aquela tremenda vontade de estudar. Uma necessidade que, mesmo não tendo sido absolutamente espontânea – pode, inconscientemente, ser uma imitação do comportamento ‘tori’ – é, ao menos, legítima. E, se manifestada por eles, deve ser atendida. Por se pretender essa estabilidade dos professores, preferiu-se não se começar nada agora, fazendo-se apenas esse levantamento, para entrar ‘para valer’ em 73. Os Tapirapé têm compreendido bem isso, porque sentiram a desvantagem da escola tantas vezes iniciada e interrompida, e têm correspondido a nossos propósitos de pesquisa e contato, manifestando muita boa vontade e carinho.*

*A FUNAI, naturalmente, não está vendo sem preocupação nossa presença aqui, devido principalmente às acusações, quando do ‘caso Santa Terezinha’, de que os Tapirapé*

*havam sido aliciados, pelo Pe. Francisco, para ajudar a famosa 'guerrilha'. (...) Vê-se que a FUNAI não tem condições de colocar uma escola, ou classe, para os Tapirapé. (...)*

*A Missão é quem ainda tem a maior quantidade de dados – inclusive lingüísticos, - para a elaboração de uma alfabetização dos Tapirapé. Quanto a isso contamos com os estudos da Irmãzinha Maye-Baptiste, já feitos e ainda a fazer. No momento, essa Irmãzinha está em tratamento, mas seu regresso é esperado para breve. Igualmente, uma grande lingüista e admiradora dos Tapirapé, aqui esteve e manifestou-se disposta a voltar e dar sua contribuição para a elaboração de uma gramática Tapirapé. Foi ela, - Ione, inclusive, quem orientou a Irmz. Maye-Baptiste. (...)*

*O ideal seria vocês dois passarem aqui o ano de 73, vivendo, conhecendo, aprendendo, estudando, com os próprios Tapirapé, com Irz. Maye-Baptiste, com a lingüista Ione. Em 74, vocês já poderiam dominar relativamente bem o Tapirapé, para um trabalho realmente eficiente – e bilíngüe.*

*Mas os Tapirapé querem – e nós prometemos – escola em 73. Enquanto vocês vão vivendo e conhecendo, lecionam – basicamente em português, com alguma coisa do Tapirapé, bem simples.*

*Escrevam contando as novidades, perspectivas e expectativas. Saibam, entretanto, que as Irmãzinhas, a Prelazia, e principalmente, os Tapirapé, já contam com vocês, certamente.*

*Um grande abraço e as saudades dos seus  
Amigos e irmãos,  
Pedro, Canuto, Ilda e Moura.<sup>21</sup>*

Em resposta afirmativa à carta de D. Pedro Casaldáliga e sua equipe, o casal de professores Eunice e Luiz (e o filho bebê deles) foram morar na aldeia a partir de 1973. Assim como as Irmãzinhas de Jesus, eles chegam com o objetivo de uma estadia permanente. Como foi mencionado na carta, não era a primeira vez que professores não-indígenas lecionavam na aldeia, mas as experiências anteriores haviam durado um curtíssimo tempo, em alguns casos, algumas semanas. A continuidade dos Tapirapé na escola acontece com a chegada do casal de professores.<sup>22</sup>

A história da fundação de uma escola contínua na aldeia Tapirapé está estreitamente ligada ao processo de luta pela demarcação da área indígena. Existia um sentimento geral entre as lideranças Tapirapé de que havia uma grande lacuna, no tocante ao entendimento do português. Nesse período, a maioria dos homens já falava razoavelmente bem o português, mas nas inúmeras conversas e negociações que eles necessitavam ter com as comissões da FUNAI que iam à aldeia, e nas idas deles

---

<sup>21</sup> Documento do arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia. Na catalogação do arquivo: A15.0.01.

<sup>22</sup> Durante todo este tempo, de 1973 até os dias de hoje, eles se ausentaram da aldeia por poucos anos, como quando decidiram continuar os estudos ou em alguns momentos de tratamento médico. Ambos realizaram o Mestrado em lingüística. Atualmente eles residem a maior parte do tempo em Goiânia, pois Eunice está fazendo agora o Doutorado, também em Lingüística. Mas continuam participando da escola, auxiliam em especial no ensino médio: Luiz como professor e Eunice como Coordenadora pedagógica.

próprios à sede da FUNAI em Brasília, percebiam as dificuldades que encontravam para se expressarem como realmente gostariam.

Outro desejo se soma a esse primeiro: a vontade de dominar também a escrita do português. Não foram poucas as vezes que precisaram enviar ofícios à FUNAI ou a outros órgãos do governo, com as suas propostas de demarcação da área ou mesmo com denúncias sobre a atuação da fazenda Tapiraguaia junto a eles. É correto imaginar que os Tapirapé possuíam alguns aliados naquele momento que mediavam este trabalho: a Prelazia de São Félix e as Irmãzinhas de Jesus. Mas havia um forte anseio deles próprios serem capazes de redigir tais documentos e interpretar corretamente os ofícios e mapas.

Processo semelhante foi vivenciado pelos Piro, na Amazônia peruana, que Peter Gow analisa em sua obra “Of Mixed Blood”. Neste caso, o aprendizado da leitura e da escrita em espanhol, e de saber fazer contas, era tido como uma necessidade contra a possibilidade de se voltar a um tempo onde eram escravizados pelos donos das fazendas de seringais. O conhecimento sobre estes assuntos, que passaram a ser aprendidos na escola indígena, era visto como uma maneira de defender-se do possível retorno a um tempo não desejado de escravidão:

Educational accomplishments such as reading, writing, and counting are more practical in their focus. People who cannot read or write, who cannot count, and who cannot speak Spanish well are people who ‘have not civilized themselves’ (*que faltan civilizarse*), and they are also at the mercy of those who do possess such accomplishments. It is said of such people that *no saben defenderse*, ‘they do not know how to defend themselves’. Previous generations on the Bajo Urubamba were like this, and the Campa of the Tambo river are like this now. Unlike ‘wild Indians’, such people are engaged in the economy of *habilitación*, but unlike contemporary native people of the Bajo Urubamba, they live in conditions of slavery. This slavery is caused by their ignorance (GOW, 1991, p. 233).<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> “Realizações educacionais, como ler, escrever, contar são mais práticas nos seus focos. Pessoas que não conseguem ler ou escrever, que não conseguem fazer contas, e que não conseguem falar Espanhol bem são pessoas que “não se civilizaram” (que faltam civilizar-se), e elas estão ainda à mercê daqueles que possuem tais realizações. Diz-se de tais pessoas que elas não sabem se defender “elas não sabem como defender a si próprias”. As gerações anteriores no baixo Urubamba eram assim, e os Campa do rio Tambo são assim agora. Ao contrário de “índios selvagens”, essas pessoas estão envolvidas na economia que envolve qualificação, mas ao contrário dos contemporâneos povos nativos do baixo Urubamba, eles vivem em condições de escravidão. Esta escravidão é causada pela ignorância deles.” Tradução livre.

A origem da escola indígena de modo regular entre os Tapirapé para uma compreensão da realidade foi semelhante a da experimentada pelos Piro: possuindo o conhecimento da língua oficial da sociedade nacional, eles poderiam lidar com as novas necessidades que a relação mais constante com o mundo não indígena inevitavelmente criou. Marcelino Myao Tapirapé, em sua monografia de conclusão do ensino superior indígena, “Educação Tradicional e Escolar entre o Povo Tapirapé”, analisa o surgimento da escola nestes termos: diretamente ligado ao processo de demarcação da terra indígena que estava em curso. Para obter informações sobre aquele período entrevistou o seu pai, Xywaeri, e sua mãe, Pawygoo. Cabe lembrar que Xywaeri é considerado uma das lideranças mais importantes dos Tapirapé durante a luta pela demarcação. Cito dois momentos do trabalho de Myao: no primeiro ele examina a motivação inicial que fez os Tapirapé buscarem a escola; no segundo, como se deram as primeiras articulações para a concretização desta:

Entrevistei o meu próprio pai e a minha mãe, para que eles pudessem contar um pouco sobre a história do surgimento da escola na minha aldeia. Foi quando meu pai contou que o povo Tapirapé aceitou a escola, para defender seus direitos na questão da luta pela terra, porque nesta época, ninguém sabia elaborar um documento. Então, foi a partir dessa necessidade que o povo Tapirapé resolveu fundar uma escola na aldeia. Já a minha mãe disse que na época estava sendo construída uma igreja e que essa igreja passou a ser uma escola, porque o povo Tapirapé não aceitou a igreja<sup>24</sup> (OPARAXOWI TAPIRAPÉ, 2006, p. 8).

Chegou o não-índio e daí é que surgiu a idéia de ter uma escola diferente para facilitar mais o ensino para a nossa comunidade. Isso foi interessando a comunidade que pediu ao CIMI e à prelazia de São Félix do Araguaia a implantação da escola em nossa aldeia. Daí o bispo Dom Pedro Casaldáliga entrou em contato com os professores Luis e Eunice Dias de Paula. Eles foram os primeiros professores que vieram trabalhar dentro da nossa aldeia. A partir daí é que surgiu nossa língua escrita. Eles foram desenvolvendo o trabalho deles, junto com os próprios alunos Tapirapé (OPARAXOWI TAPIRAPÉ, 2006, p.15).

---

<sup>24</sup> A igreja mencionada por Pawygoo havia sido construída pelo padre Francisco Jentel. Era usada como Igreja no atendimento que o Jentel fazia aos moradores das regiões perto da aldeia. Mas praticamente não foi usada como igreja: logo se tornou o edifício da escola.



No início, a escola funcionou somente para os alunos adultos. Nos anos seguintes, o ensino voltou-se também para as crianças, o que implicou um processo de formação de professores indígenas Tapirapé. Atualmente, em todas as aldeias, a maioria quase absoluta dos professores são Tapirapé.

Uma grande definição se colocou no começo do trabalho: em qual língua se iniciaria a alfabetização? O casal de professores, obviamente, não possuía conhecimento do Tapirapé, e poucos Tapirapé dominavam o português. Como o que estava em questão era a introdução da língua escrita, considerou-se que seria melhor a alfabetização na língua materna, o Tapirapé. O português entrou posteriormente.

Luiz Gouvêa de Paula, em sua dissertação de Mestrado em Linguística, conta como foi a experiência nos primeiros tempos:

No decorrer desses vinte e sete anos de convivência, minha esposa e eu participamos do processo de implantação da educação escolar e de formação de professores indígenas entre os Tapirapé. Apoiados no pressuposto do pedagogo Paulo Freire de que a alfabetização deveria se dar a partir de temas geradores relevantes para a comunidade e de palavras-chaves de seu universo vocabular, nos convencemos, desde o início, de que a melhor forma de os Tapirapé se apropriarem da lecto-escritura seria através de sua própria língua. Depois de alguns estudos iniciais e da criação de um alfabeto para a língua Tapirapé, iniciamos um trabalho de alfabetização de jovens e de adultos, na língua indígena, em setembro de 1973 (L. PAULA, 2001, p.11-12).

Muitos dos agentes pastorais da Prelazia de São Félix realizavam nos povoados da região experiências de alfabetização a partir do método Paulo Freire. Até a criação da Prelazia, quase não existiam escolas em toda a região, a maioria das primeiras escolas foram criadas justamente pelos agentes pastorais. Tratavam-se, em sua maioria, de jovens recém-chegados na região, vindos de cidades como São Paulo, Belo Horizonte, Campinas e Goiânia. Eunice e Luiz fizeram parte destes jovens que se envolveram com o trabalho que D. Pedro Casaldáliga e sua equipe desenvolviam na Prelazia de São Félix, que era uma clara tentativa de experimentar na prática as formulações da Teologia da Libertação: unir espiritualidade cristã e envolvimento político. Nesse sentido, utilizar Paulo Freire fazia todo o sentido na vivência daquelas pessoas. Era um tipo de educação, mais especificamente, de alfabetização, que trazia consigo, no próprio perfil do método, as questões políticas de fundo do momento histórico.

Para finalizar a seção, cito a visão de Eunice Dias de Paula, escrita em sua dissertação de Mestrado em Linguística, de como foram os primeiros tempos da escola e da experiência da alfabetização com os Tapirapé:

Tendo presente este contexto sócio-histórico, percebe-se a complexidade do processo para se chegar à definição de qual seria a língua da alfabetização, a primeira língua a ser escrita na escola. Uma vez tomada a decisão, iniciou-se o trabalho baseado na filosofia proposta por Paulo Freire. Os aportes teóricos colocados por este educador, na época intensamente perseguido pelos militares no poder, já que não concebia a educação como algo isolado de um movimento pela transformação das condições de vida dos trabalhadores, nos serviram de valiosos referenciais para o trabalho pedagógico a ser desenvolvido. Um dos postulados básicos de Freire é que o educando deve ser considerado como *sujeito* de seu próprio processo de aprendizagem, partindo de sua própria palavra, sua língua, sua cultura, sua situação histórica, fazendo uma *leitura do mundo* e não apenas uma decodificação de sinais gráficos, desligados da vida das pessoas. A postura de reflexão crítica sobre a própria realidade levou à discussão de temas pertinentes às questões vividas pelos Tapirapé naquele momento: quem eram eles, sua história, o porquê da demarcação da terra, a saúde, a alimentação... Esse período inicial da escola caracteriza-se por um aprendizado mútuo, de intensas trocas entre os “alunos” e os “professores”. As sessões escolares se constituíam em verdadeiros fóruns de debates: as discussões dos temas geradores se davam na língua Tapirapé, mas havia momentos em que falavam em português para que nós pudéssemos entender e, assim, a par da aquisição gráfica da língua, iam tendo oportunidade de adquirir mais desenvoltura no desempenho oral na língua estrangeira. Para nós, as aulas eram momentos privilegiados no processo de aprendizado da língua e da cultura Tapirapé. Leite *et. al.*(1985, p. 8)<sup>25</sup> comentam este processo: *Permitindo também que professor e aluno participem integradamente do processo de introdução de uma escrita, o método desenvolveu nos alunos um grande sentimento lingüístico, pois começam a entender sua língua não apenas como veículo de comunicação, mas passaram a tentar explicar seus processos. Ao mesmo tempo desenvolveu um sentimento de autonomia e valorização do grupo: se a população branca tinha mais tecnologia e sabia mais coisas do que eles, havia algo sobre o que só eles mesmos podiam opinar e na qual eram os juízes supremos: a língua Tapirapé. Eram eles quem diziam o que estava certo ou estava errado, o que era gramatical ou agramatical. Eram eles que encaminhavam a descrição formal de sua língua e que ditavam dentre as análises possíveis qual a “psicologicamente válida”* (E. PAULA, 2001, p. 35-36).

---

<sup>25</sup> LEITE, Yonne de Freitas; SOARES, Marília Facó e SOUZA, Tânia Clemente de. O papel do aluno na alfabetização de grupos indígenas: a realidade psicológica das descrições lingüísticas. Boletim do Museu Nacional, Antropologia, nº 53, Rio de Janeiro, 1985.

## 1.4 Urubu Branco

TAPIRAPÉ, 30 de Agosto de 1973

*Queridas Irmãzinhas:*

*Imaginam o que representa ter ido até Urubu Branco com os Tapirapé!...*

*Os campos se sucedem majestosos, sobretudo o último antes de entrar na mata, com seus elegantes buritis espalhados até o fim do horizonte. É uma maravilha! Marcos mostra onde saíram com Kamaira e Wanana'i; o acampamento de Tapi'itawa quando saíam da mata para ir até o rio Tapirapé. Neste fim de mundo paramos para beber num acampamento onde se encontram quatro peões encarregados de limpar a estrada da mata. E agora vamos enfrentar a mata – e ouvir o grito de “cuidado o pau” durante o caminho todo, e todo mundo rindo abaixa a cabeça. Muitas vezes tem que sair do caminhão para limpar com facão, quando é pouca coisa, o Awatekato'i desce sozinho. Mas na medida que entramos para dentro as dificuldades aumentam. Como tem tantos braços, tudo se resolve num instante, mesmo quando se trata de derrubar, cortar e afastar uma árvore bastante grossa que não deixa passar. Me sinto emocionada quando passamos nas capoeiras (antigas roças). Nesta altura o Marcos não resiste e vai na frente com Txawanatxuwa atrás de qualquer caça. Tem lugar onde caminhão passa machucando as árvores, mas passa; incentivando pela animação geral. Pois animação nunca faltou! Enfim saímos numa grande clareira, lugar da Aldeia Tapi'itawa do tempo do Dr. Carlos Wagley; um ribeirão passa na proximidade. Está sem água, mas o chão está úmido. Tem que cortar uns paus para o caminhão passar, outros cavam uma cacimba, não precisa cavar fundo para encontrar logo água. Quando o caminhão está pronto, todos empurram para evitar de atolar e o caminhão passa vitorioso. Mais longe outro ribeirão com água. Todo mundo desce e vai pescar uns peixinhos que se encontram em profusão em cada lugarzinho um pouco mais fundo. Os chapéus servem de peneiras. Marcos tem que dizer que está na hora de ir – ninguém sairia daí – Tapi'itawa está perto, e o mesmo ribeirão com os mesmos peixinhos nos esperam. De fato pouco tempo depois chegamos num grande pasto que era a Aldeia de Tapi'itawa! Nem sei exprimir o que sentia, me sentia Tapirapé com eles. Cada um contava uma coisa: das festas, das pescarias, das idas no Urubu Branco. Me mostraram por onde os Kayapó saíram depois do ataque. Foi bom demais ter vivido isso com eles. A Aldeia era situada num lugar muito bonito na beira do ribeirão que nunca secava pois a água desce das montanhas, e com um fundo montanhoso, a Serra do Roncador a uns 2 km mais ou menos de distância.*

**SEGUNDA 27** – *O acampamento é desmanchado rapidamente, comemos peixe e embora para o Urubu Branco! Kurira, Txawamato, Toto'i, Kurawa decidem cortar os taquaris de um outro lugar. Os outros vamos todos na direção da Serra, Wanini e Kaonekato'i carregando seus filhos pequenos. Subimos e descemos uma primeira e uma segunda montanha. Felizmente os taquaris ou qualquer arvorezinha está lá para ajudar... Na terceira subida paramos para contemplar a paisagem, lá em baixo vemos nossa roupa secando perto do acampamento. Nos dividimos em dois grupos: os homens apressaram o passo e ficamos para trás; Mareapa, Macarão, Alvara e eu chefiados por Patxuwa que sempre encontrava os rastros mesmo através das pedras. As mulheres sabem tanto quanto os homens. De vez em quando uns gritos dum grupo nos fazia tomar consciência que andávamos distante deles. Parecia que nunca mais íamos chegar, o sol e a sede apertando bastante. Enfim, no começo de uma descida, Txawanatxua nos esperando. Estávamos na boa direção, Urubu Branco se encontrava lá embaixo! Que coisa boa beber a água da cascata e sentar na grande pedra fria na sombra das árvores. Os homens já estavam fazendo as “peiras” para carregar os taquaris. A região é de taquaris, mas os homens foram na direção da cascata abaixo procurando os mais bonitos. Mareapa e Matua foram com eles. Patxuwa andou a procura de taquaris bonitos lá mesmo e eu*

*fui explorar a cascata até uma certa altura. Ela é formada de pedras mais ou menos grandes que às vezes prendem as águas formando uma piscina. Aproveitei para banhar, tem muitos peixinhos, os mesmos do ribeirão. Na beira da cascata tem bastante bacabeiras, taquaris e mata; a mata toma conta de todo o lado esquerdo subindo para a cabeceira. Fomos até a famosa pedra do Urubu Branco! Quantos Tapirapé não contemplaram já esta pedra! Nos sentamos num enorme banco de pedra a olhar bem cima da pedra o vôo dos urubus brancos (urubu rei). Nesta época do ano a água não corre de cima a não ser em gotas, a parede fica apenas molhada. A água da cascata sai do chão a uns 20 minutos mais abaixo. Voltamos quando julgamos os homens terem chegado. Eles chegam ao meio dia, a maioria vai logo até a cabeceira da cascata, seguimos com o olhar o vôo dos urubus cada vez mais baixo, pois estamos ocupando o lugar onde eles bebem. Ao meio dia e meio um grupo vai na frente conosco, os outros vão tentar matar uns urubus, por causa das penas. Mais uma vez nos encontramos sozinhas com Patxuwá e desta vez perdemos os rastros. O 2º grupo vem em nosso socorro e com eles chegamos ao acampamento. São 3:30 da tarde. O tempo de se ajeitar e partimos. Desde já falam em voltar no ano que vem com as mulheres e crianças, pois a vontade de ficar para pescar e caçar é bem grande. Infelizmente o caminhão tem serviço esperando amanhã...*

**QUARTA 29** – *Está ainda escuro quando enrolamos as redes, vamos com os primeiros. Marcaram o encontro numa praia onde comeremos. Descemos sem pressa até esta praia. Aproveitamos da parada na praia para falar de Tapi'itawa que eles evocam com saudades. Lês digo para ver as reações, “você podem pedir à Tapiraguaia de trocar de aldeia, ela vai aceitar, vocês deixam a aldeia do Tapirapé e vão de novo morar lá.” Ninguém aceita, a reação foi unânime. Tapi'itawa é passado, é mesmo se se resolvem fazer a Aldeia na roça, o que é possível, um grande passo foi feito pra frente. Evocaram o turismo, a falta de mercadorias, a falta de peixes, se os padres iam visitar. Foi Cantídio que concluiu “não pode não, agora acostumamos na outra Aldeia.” Percebi de mais perto o quanto Marcos é o chefe, e um chefe querido por todos, principalmente os jovens. Ele sabe criar um ambiente e parece que quando ele não está lhes falta uma coisa. Chegamos na aldeia depois do meio-dia. No porto nos esperavam as mulheres, crianças com Irmaz. Elisabeth.*

*“Heurex là ou l'on est”, confesso que estou bem contente de estar aqui.*

*Irmaz. Maye Baptiste de Jesus*

O belo relato de Irmãzinha Maye nos acrescenta outro elemento na história dos Tapirapé das últimas décadas: a relação com o local que haviam deixado no final dos anos 40 após o ataque Kayapó – a região da antiga Tapi'itawa e do morro do Urubu Branco – considerado pelos Tapirapé como o seu lugar de origem.

Não é intenção do presente trabalho realizar todo o histórico da retomada do Urubu Branco. Isso renderia, certamente, uma dissertação específica. Quero salientar nesta seção algo pontual: de como o Urubu Branco nunca deixou de ser um lugar de referência, apesar das várias décadas vividas longe. Depois da saída deles em 1947 e durante quase todos os anos até a volta definitiva em 1993, eles realizavam visitas à área. Tinham como objetivo declarado fazer estas excursões para coletar taquaris, com os quais confeccionam as flechas. Segundo eles próprios, nas imediações da aldeia onde então moravam não encontravam bons taquaris. Os de melhor qualidade ficavam no

conhecido morro do Urubu Branco. Mas fica claro que as expedições periódicas à antiga morada não tinha objetivos puramente econômicos. A questão continuava sendo que referências basilares estavam localizadas lá, no Urubu Branco, ainda que voltar a morar permanentemente neste território fosse, por muito tempo, algo distante, como se pode perceber nos comentários feitos pelos Tapirapé, na carta citada, à pergunta formulada por Irmãzinha Maye. Voltar a fazer aldeia onde era *Tapi'itawa*? *Tapi'itawa* era sentida como passado. Como disse Cantídio: “Agora acostumamos na outra aldeia.” Isso aconteceu em 1973; vinte anos depois, porém, o Urubu Branco era uma realidade muito presente. Durante todo este tempo, ressaltado, as idas ao Urubu Branco nunca cessaram. O que são 46 anos para um povo indígena? É muito tempo? Pode ser que sim. Mas na história dos Tapirapé a resposta aconteceu em negativa desta questão: não, não foi tanto tempo assim.

O caso da visita do povo Juma<sup>26</sup> realizada à sua terra de origem em outubro de 2008 é significativo para um paralelo com a relação estabelecida pelos Tapirapé com o Urubu Branco. O povo Juma, naquele momento, se constituía em quatro pessoas: Aruká e suas três filhas; duas delas, Boreá e Mandei, participaram da expedição organizada pela FUNAI e a Kanindé, uma organização não governamental ligada à questão indígena. Os Juma constituem um emblemático, e dramático, caso de um povo que após sofrer sucessivos massacres quase chega à extinção. Em 1998, eles se encontravam em uma situação extremamente delicada, com a saúde de alguns fragilizada e, ainda, eram recorrentes as denúncias de que estariam sendo explorados por pescadores locais. A solução encontrada pela FUNAI para os remanescentes Aruká, as filhas (entre 14 e 18 anos) foi a de transferi-los para uma aldeia Uru-eu-wau-wau, povo kagwahiva como os Juma, e casar as jovens com rapazes da aldeia.

Dez anos após a saída dos Juma de sua terra indígena – demarcada – acontece esta visita; a primeira após 1998. A antropóloga Luciana França, que desenvolve estudo de doutorado na aldeia Uru-eu-wau-wau do Alto Jamari, para onde os Juma foram deslocados, participou da expedição. Em seu relatório de viagem, ela aponta algumas questões sobre a relação memorial e afetiva com a terra de origem, que pode nos remeter ao relato da Irmãzinha Maye sobre a visita em 1973 dos Tapirapé ao Urubu Branco. Em ambos os relatos, está na base a questão do tempo. Os dez anos de ausência daquela região não fizeram com que Aruká e suas filhas se esquecessem do relevo,

---

<sup>26</sup> Povo tupi-guarani kagwahiva, vivem no estado de Rondônia.

geografia, fauna, flora, enfim, de todos esses aspectos gerais. E muito menos das histórias que cada espaço daquele lugar carrega, como o local onde estavam os túmulos dos parentes, visitados por eles durante a viagem. É muito significativo o que França analisa sobre a mudança de postura de Aruká, o mais velho Juma em vida:

Aquilo que mais saltou aos olhos de todos os não-índios que acompanharam a expedição talvez tenha sido a postura assumida por Aruká nos dias em que passou em sua terra natal, principalmente se comparada ao cotidiano dele na aldeia uru-eu-wau-wau. É preciso, portanto, explicitar minimamente alguns fatos e os contextos que antecedem a viagem para que se possa vislumbrar o que penso ter sido um dos frutos mais valiosos dessa expedição, a saber, o deslocamento, ainda que momentâneo, de uma posição marginalizada e passiva a que os Juma tiveram que se sujeitar para outra, muito mais ativa e poderosa, a partir da relação revigorada com a própria história e com a terra de origem. (...) Desde outubro de 1998, quando dali saíram para Porto Velho e, depois, para o Alto Jamari, os Juma nunca mais estiveram em suas terras. Agora, em 2008, descendo o Açuã, pouco a pouco e não sem alguma dificuldade, eles iam reconhecendo as curvas do rio e relembando os caminhos por onde passaram. Enquanto desembarcávamos nossas coisas e preparávamos o acampamento, Aruká, sem demora, embrenhou-se na mata como se quisesse ver com os próprios olhos a terra que havia deixado para trás. Durante os oito dias em que lá estivemos, parecíamos ver se operar nos Juma – principalmente em Aruká – uma notável transformação. Ali, eram eles os “nossos” anfitriões: tanto dos não-índios quanto dos uru-eu-wau-wau que os acompanhavam. Eram eles que sabiam dizer onde encontrar a palha para cobrir nossos tapiris, quais os caminhos seguir dentro do mato, onde havia tais tabocas, cipós ou plantas medicinais, quais os perigos que o rio poderia oferecer, etc.. Por vezes, Aruká vinha perguntar se nós havíamos comido ou se queríamos comer mais, como que demonstrando uma satisfação incontida em ver tamanha fartura alimentícia de carne e, principalmente, de peixe. Cada vez que alguém chegava trazendo peixe, ele ia conferir o que havia sido pescado e comemorava os maiores, os surubins e jandiás. Quando íamos tomar banho e nos demorávamos no rio, logo vinha ele nos alertar sobre o risco das arraias e dizer que era melhor que saíssemos logo da água. Mais que o costureiro, os genros procuravam o seu sogro para com ele se orientar naquele espaço que não lhes pertencia. Mesmo os netos pareciam mais próximos ao avô. Até a expressão quase sempre triste de seu rosto parecia mais aliviada. (...) A meu ver, tudo isso sugere que esses poucos dias em que Aruká, Boreá e Mandeí puderam visitar suas terras guardam uma importância para eles muito maior do que aquela que, a princípio, poderíamos imaginar. Poder-se-ia dizer que foi uma ocasião em que eles tiveram a oportunidade de reatar o fio da própria história: reviver os mortos, lembrar o passado, assumir uma posição de sujeito que as circunstâncias pareciam ter-lhes privado definitivamente. Foi também a chance de transmitir todo esse plano adormecido da existência deles, enquanto povo, àqueles que acompanharam a expedição: aos não-índios, aos homens uru-eu-wau-

wau e, principalmente, às crianças que, como nunca, puderam experimentá-lo concretamente (FRANÇA, 2008, p. 6; 11; 13-14).

No relato de Irmãzinha Maye era visível o prazer que as visitas ao Urubu Branco causavam nos Tapirapé. A satisfação daqueles poucos Tapirapé que haviam vivido na antiga *Tapi'itawa* em contar aos demais presentes as histórias de cada rincão da então grande área é algo notório. Assim como Aruká se encheu de vida ao estar novamente em sua terra de origem, onde não era um hóspede indesejado, mas sim o grande anfitrião e conhecedor de tudo o que se referia à área, os Tapirapé mais velhos tinham visivelmente alegria e orgulho em serem aqueles que guiavam as expedições ao Urubu Branco.

A partir dos anos 80 e início dos 90 passa a existir uma mediação da escola para as visitas ao Urubu Branco: excursões dos alunos, organizadas pelos professores e coordenadores pedagógicos. Eram acompanhados sempre pelos Tapirapé de mais idade, que serviam como as bússolas pelos locais por onde passava a comitiva dos alunos, e que contavam as histórias de cada lugar, onde havia sido roça ou aldeia, onde haviam se passado acontecimentos marcantes da história Tapirapé. Explicavam os significados de locais fundamentais na cosmologia Tapirapé, como a cachoeira do *Yrywo 'ywãwa* (“lugar onde o urubu rei bebe”), considerado como o lugar da morada dos pajés.

Como estes Tapirapé mais velhos e conhecedores da história Tapirapé faziam ao ensinar sobre o Urubu Branco aos mais jovens não foi muito diferente do que aconteceu na narrativa feita pela Irmãzinha Maye, em 1973. Alguns dos personagens que aparecem na carta, como o Cantídio, foi durante os momentos de viagens-pesquisas da escola um dos mais entusiastas guias. A grande novidade agora é que a excursão era composta primordialmente pelos alunos; era uma atividade da escola. E que depois renderia inúmeros desenhos e textos dos alunos. A já citada cartilha produzida pela escola, *Xanetawa Parageta*, é exatamente fruto deste processo.

Ao longo das décadas, os Tapirapé puderam acompanhar muito de perto o desmatamento que as fazendas instaladas naquela região realizavam, com o objetivo de transformar as áreas em pastagens ou em canavial. O relato da carta de abertura data de um período histórico em que as fazendas já estavam todas instaladas, mas ainda nos seus primeiros anos. O ritmo da devastação das matas se intensificaria somente nos anos seguintes.

Nos anos 70 é construída a BR 158, ligando essa região do Mato Grosso a Goiás e ao Pará. Alguns lugares que eram apenas fazendas até então, como Vila Rica, se tornam povoados, e em um curtíssimo espaço de tempo, municípios. Acontece o mesmo processo com Confresa, a cidade mais próxima da área do Urubu Branco: um grande crescimento populacional em poucos anos. Os limites atuais da TI Urubu Branco se localizam a menos de 30 km da BR 158. Com a construção desta rodovia, passa a existir um ritmo mais acelerado também na produção das fazendas, o que conseqüentemente implicou no já citado aumento do desmatamento da área. Talvez não por acaso, a relação com as fazendas também foi se deteriorando. E as idas deles ao Urubu Branco foram sendo dificultadas, em especial, pelos funcionários da fazenda Sapeva, cuja postura fez os Tapirapé se sentirem maltratados e hostilizados.

Em 1992, a população Tapirapé era de cerca de 300 pessoas. E a área onde viviam, a TI Tapirapé/Karajá, passa a ser vista como limitada devido às necessidades de subsistência naquela nova situação, já que era alto e rápido o crescimento do povo Tapirapé. Na luta que se estabelece pela demarcação, as lideranças Tapirapé alegavam fortemente que se o crescimento demográfico Tapirapé continuasse daquele modo, a área onde viviam seria insuficiente para garantir a subsistência de toda a população.

Como podemos ver, são vários os fatores que se somaram para a retomada da área do Urubu Branco acontecer naquele momento. Acrescento às já mencionadas, ainda outra: o desejo de grande parte dos Tapirapé de se afastarem geograficamente dos Karajá. Após a mudança para a aldeia nova, na barra do rio Tapirapé, o relacionamento entre os dois povos passa a ser muito mais intenso, como já foi dito. A aldeia Karajá *Itxalá* e a aldeia Tapirapé estavam localizadas a poucos quilômetros de distância. O contato entre os dois povos era extremamente próximo e, ao mesmo tempo, normalmente tenso em potencial. Os Tapirapé enxergavam como uma constante ameaça o fato de estarem tão próximos de uma aldeia Karajá e os seus pajés: estariam assim mais vulneráveis aos feitiços destes.

O retorno dos Tapirapé ao Urubu Branco e a decorrente luta pela demarcação da área enfrentou uma resistência fortíssima das fazendas que ali estavam instaladas e de políticos locais da região, em especial os da cidade de Confresa. Foram anos de fortes ameaças contra eles por parte dos fazendeiros e políticos da cidade vizinha; e de denúncias dos Tapirapé destas ameaças. Assim como aconteceu no processo da primeira área demarcada, a FUNAI não foi uma grande colaboradora; a lentidão desta os levou a



fazer os limites da terra indígena por conta própria, contratando uma empresa de topografia, que foi paga com recursos de parceiros solidários.

Josimar Xawapare'yimi Tapirapé, reconhecido professor de língua materna, em uma carta escrita em 1993 em agradecimento às pessoas que estavam colaborando com os Tapirapé, inclusive financeiramente, para a demarcação da área do Urubu Branco, explica as razões para a volta:

*Aldeia Tapirapé, 20-08-93*

*Olá pessoal, eu sou o professor Josimar Xawapare'yimi Tapirapé. Então, eu estou escrevendo uma carta para vocês e quero agradecer a vocês todos, através dessa carta.*

*Esse dinheiro que vocês arrecadaram, a comunidade ficou muito contente quando ouviu a notícia desse dinheiro que foi arrecadado para nós irmos no Urubu-Branco. A comunidade falou que agora vai ser bom para pagar um frete do caminhão para ir no Urubu-Branco. E marcar o lugar onde a comunidade Tapirapé quer fazer picada daquela área.*

*Já faz tempo que a comunidade estava lutando para ver se conseguia um recurso para arrumar um dinheiro, mas nós não conseguimos arrumar um dinheiro.*

*A comunidade Tapirapé tem vontade de ir no Urubu-Branco, como não temos uma condução para transporte não tem como nós vigiarmos essa área. Não temos dinheiro para pagar frete de caminhão para Urubu-Branco. Essa área os mais velhos nunca esqueceram porque primeiros os nossos antepassados habitavam lá, de lá que vieram para cá por causa do ataque do Kaiapó. Lá naquela aldeia tinha muita gente e vivia sempre feliz. As aldeias também eram muitas. Naquela região Tapirapé conhece quase que tudo. Então o velho não quer se esquecer daquela terra e não quer deixar as fazendas destruir os cemitérios dos avós, irmão, irmã, pai, mãe que estão enterrados lá. Então nós estamos lutando por aquela terra, para voltar naquela terra de novo.*

*Porque aquela terra não foi vendida pelos Tapirapé, eles vieram abandonando aquela terra é só por causa da guerra do Kaiapó, se a guerra passava o índio Tapirapé queria voltar de novo na aldeia, como só sobrou 40 pessoas não tinha coragem para voltar. Algumas pessoas ficaram com medo da guerra, se ia continuar de novo.*

*Então o governo aproveitou aquela e terra e vendeu para a fazenda e agora eles estão falando que os índios Tapirapé estão querendo invadir o Urubu-Branco.*

*Mas não é, não é porque Tapirapé está querendo invadir, estamos querendo é voltar naquela terra, onde primeiro nossos antigos moravam. Nós índios, precisamos de terra, não para estragar as matas, não é para vender a terra, depois que conseguir demarcar. Lutamos para conseguir a terra é para nós vivermos, para produzir os alimentos para salvar as famílias. Agora os fazendeiros ficam invadindo a terra do índio, quando toma a terra do índio fica um pouco tempo naquela terra e depois vendem para outro fazendeiro, depois vendem para outro fazendeiro e a terra vai sendo vendida para todo mundo.*

*Os índios nunca venderam uma terra para fazenda. Nunca invadiu a terra da fazenda. Só lutam por causa da terra quando quer voltar naquela terra que era dele. Não invadimos a terra própria do fazendeiro. Por aqui vou terminando a minha carta e um grande agradecimento para vocês.*

*Josimar Xawapare'yimi Tapirapé  
Em nome da Comunidade Tapirapé<sup>27</sup>*

---

<sup>27</sup> Documento do arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia. Na catalogação do arquivo: A15.8.18.

Na TI Urubu Branco existem hoje ao todo seis aldeias: *Wiriaotawa*, *Towajaatawa*, *Tapiparanytawa*, *Akara'ytawa*, *Myryxitawa* e *Tapi'itawa*. A população total das seis aldeias chega a quase 700 pessoas. A área foi demarcada em 1998 e posteriormente homologada e registrada em cartório. E quem visse as fotos tiradas na atual *Tapi'itawa* durante as primeiras semanas da retomada da área e fosse lá hoje, teria dificuldades de reconhecer o lugar... A única pista está naquelas fotos onde aparece o não desmatado morro do Urubu Branco. Em menos de vinte anos a enorme pastagem de capim braquiária se tornou um lugar riquíssimo em diversidade de flora.

O processo conflituoso com a sociedade nacional vivido pelos Tapirapé, tanto para a demarcação da TI Tapirapé/Karajá quanto para a TI Urubu Branco, não é algo inédito na história dos povos indígenas no Brasil. Em ambos os momentos de sua história os Tapirapé conseguiram articular potentes parceiros, que foram de importante contribuição para o desenvolvimento das questões em litígio. As articulações indígenas com o objetivo de constituir este tipo de alianças é assunto examinado por Bruce Albert:

Essa incorporação do discurso do Estado fundamenta a etnicidade genérica e jurídica que os povos indígenas reivindicam, ao se referirem à sua condição de expropriados. A inscrição de seu projeto de continuidade social diferenciada dentro do debate político nacional só é culturalmente possível a partir de tal registro, registro esse que permite a mobilização de alianças e movimentos de opinião favoráveis no seio da sociedade dominante a fim de contrabalançar a pressão dos interesses econômicos sobre suas terras (ALBERT, 2000, p. 240).

Os Tapirapé foram capazes de articular parceiros privilegiados para as principais situações de conflito vividas por eles na relação com a sociedade brasileira durante a segunda metade do século XX. A carta escrita pelo professor Josimar Tapirapé é expressiva para compreendermos como se deu essa relação. Ao conseguirem a ajuda, através de alguns apoiadores, para pagar o caminhão que levaria algumas famílias Tapirapé na primeira empreitada de retomada da área, os Tapirapé redigem política e diplomaticamente, uma carta em agradecimento. Indício de que eles estavam sendo capazes não somente de estabelecer alianças como também de cultivá-las.

## Capítulo 2

### A Construção da *Takãra*

#### 2.1 Majtyritawa<sup>28</sup>

Precisamente ao mesmo tempo em que ocorria toda a retomada da área do Urubu Branco, os Tapirapé vivenciavam outro importante processo: a criação de *Majtyri*. Os Tapirapé haviam vivido, até então, todos juntos na aldeia *Orokotawa*, localizada na beira de um lago do rio Tapirapé, perto da foz deste no Araguaia. Concomitante à volta para o Urubu Branco e a criação de *Tapi'itawa*, acontece a de *Majtyri*. As três aldeias chegaram, inclusive, a co-existirem por um breve período.

Uma carta das Irmãzinhas de Jesus, para as demais Fraternidades delas no Brasil, conta como foi esse momento:

*Tapirapé, 6 de agosto de 1994.*

*Queridas Irmãzinhas,*

*Vento de mudança, eis que sopra aqui!*

*Após a saída da turma de Urubu Branco, aqui também se fala em mudar para não muito longe a uns 1.000 m. perto do entroncamento da estrada que vai para o cadete. Ararawytygi e Makapyxowa lideram essa mudança. Esse mês chegou a primeira concretização, limpeza do terreno, mas não com enxada, conseguiram o trator de esteira da Prefeitura e eis uma bela praça feita e uma estrada até o lago que fica a uns 15 minutos. Hoje uma turma de homens e mulheres foi marcar o lugar de suas casas – do poço, etc. Eles pensam transportar o máximo de infra-estrutura para lá. Nem todos aderiram à idéia sobretudo porque afasta muito do lago e hoje outra turma andou para ver se dava para fazer outra aldeia perto do Makapyxowi aproveitando a atual poço já que a instalação solar deve ir para a aldeia nova!*

*Como será? A liderança de Ararawytygi e Makapyxowa conseguirá puxar todos com eles uma vez a infra-estrutura instalada?*

*Haverá uma separação entre Karajá e Tapirapé? A vida vai mostrar; as famílias de casamento misto vão certamente decidir a questão, atualmente são essas que hesitam!*

*E nós? Num primeiro momento estranhamos o local da nova aldeia e ficamos mais sensibilizadas pelo aspecto de projeção pessoal de Ararawytygi<sup>29</sup> que utiliza o papel de vereador para cobrar muitos benefícios de Prefeitura e não víamos muitos aspectos positivos*

---

<sup>28</sup> Tawa significa aldeia em Tapirapé. Mas ao se referirem a Majtyritawa, os Tapirapé costumam mais freqüentemente utilizar apenas Majtyri.

<sup>29</sup> Paulo Ararawytygi Tapirapé foi vereador em Santa Terezinha por um mandato, de 1992 a 1996.

*para essa mudança, como maior proximidade das roças, etc, ao contrário, o afastamento da água dava receio.*

*E agora parece que o passo está dado e essa aldeia vai sair mesmo! Será lento com certeza!*

*Então, vamos mudar? Para onde? Eis nossa interrogação!*

*Irmaz. Odila de Jesus*

Charles Wagley observou, durante os seus trabalhos de campo, que a proximidade da água era sempre um fator fundamental para os Tapirapé escolherem o lugar de localização da aldeia. Sendo assim, o local escolhido para *Majtyri* é, neste sentido, um equívoco, porque o lago do rio Tapirapé fica a quase um quilômetro de *Majtyri*; e esta pode ser uma distância consideravelmente grande para se buscar água para as inúmeras necessidades do cotidiano.

Mas *Majtyri* nasceu durante o contexto de uma nova política pública federal de saneamento básico para as aldeias indígenas: a construção de banheiros para cada casa da aldeia. *Majtyri* foi a primeira aldeia Tapirapé a receber banheiros fora das casas; uma construção que possuía internamente um chuveiro, privada e pia. Do lado exterior, caixa d'água, pia de um lado e tanque de lavar roupas do outro.

A aldeia *Majtyri* possui a tradicional distribuição em forma circular das aldeias Tapirapé. Próxima ao centro está a bomba d'água, que funciona com uma placa de energia solar. Foi construída e é mantida pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), e faz parte da justificativa da não necessidade de se estar tão próximo do curso de algum rio ou riacho, que comumente orientava a construção das aldeias. A FUNASA defendia que a distância do rio os manteria um pouco mais longe de insetos transmissores de doenças.

E as lideranças daquele momento, que foram os grandes incentivadores da construção da nova aldeia, defendiam a construção de uma aldeia Tapirapé imponente; a primeira da região a ter construções com banheiros dessa forma. Seriam transferidas para a nova aldeia a escola estadual, o posto de saúde e a placa de energia solar para mover a bomba d'água do poço artesiano.

O que se constata é que a construção da aldeia nesse específico lugar, com a bomba d'água, os banheiros e posto de saúde contribuíram para aprofundar um processo de aldeamento fixo que os Tapirapé vinham vivenciando há algumas décadas.

Temos ainda nesta situação outro desejo que movia os Tapirapé (ou, pelo menos, as lideranças que conduziram o processo) e que em geral não consta nas justificativas

“oficiais”: se afastarem dos Karajá. Com a construção de *Majtyri* neste local eles não só estariam mais afastados das aldeias Karajá *Itxalá* e *Tytema*<sup>30</sup> (criada alguns anos antes). E as Irmãzinhas de Jesus, na carta de 6 de agosto de 1994 colocavam alguns questionamentos em relação ao futuro: Haverá uma separação entre Karajá e Tapirapé? Houve, de fato, uma separação, de algumas famílias, que não foram morar em *Majtyri* naquele momento. As Irmãzinhas equivocaram-se, porém, em uma questão: não foi um processo lento. Ao contrário, a aldeia *Majtyri*, que possuía dimensões espaciais muito maiores do que a *Majtyri* atual, é feita em poucos meses. Em uma carta das Irmãzinhas em setembro do mesmo ano, podemos perceber o clima de agitação no qual se encontravam os Tapirapé:

*Tapirapé, 3/9/1994.*

*Queridas Irmãzinhas,*

*Quanta movimentação ultimamente: com a decisão dos chefes Makâpixowa, cacique e Ararawytygi, vereador, de mudar a aldeia de lugar, de repente todo mundo começa a marcar o lugar de sua casa: o Waro que estava refazendo o teto da casa dele foi “convencido” a passar esse material para a nova aldeia, já que ele tem uma segunda casa aqui... e como ele, muitos outros também foram convidados a iniciar logo a construção aproveitando a presença das máquinas da Prefeitura – trator de esteira, caçamba, patrôla, pá mecânica – vindos para consertar a estrada. Escutamos o barulho do trator o dia inteiro, seja limpando o lugar da nova aldeia, seja abrindo estradas para o lago ou para aldeia Ixalá; ou preparando um porto ou estrada na aldeia Tytema (Karajá) e até mesmo endireitando e aterrando e encascalhando a estrada para STZ. E nos momentos vagos carregam as madeiras e palhas para as casas novas. É uma ajuda importante. Tal febre de construção nos pega também, e junto com nosso vizinho Korapã, plantamos nossos limites para nossa casa nessa aldeia nova! O importante é o estar junto vivendo o momento presente. Quando ficará pronta? Isso é futuro e um pouco incerto*

---

<sup>30</sup> A aldeia Tytema deixou de existir em 2001 devido a um grave conflito familiar. Lubederu e Sinvaldo Karajá decidiram fugir para se casarem, por causa da resistência do pai da moça, Luiz Mayawarê, ao casamento. Parentes de Mayawarê de algumas aldeias Karajá se dirigiram a Tytema, para auxiliá-lo a resolver a situação e achar onde os noivos estavam escondidos. Após longos dias de tensas negociações, mediadas por lideranças Karajá e agentes do CIMI, o casal decide retornar à aldeia para conversar com Maywarê. No tenso reencontro, Lubederu desmaia, e Sinvaldo achando que ela tinha morrido se desespera e saca da arma que portava, assim como o fazem os parentes da moça que possuíam armas de fogo. A confusão do momento violento causou a morte de duas pessoas: Mayawarê e o irmão dele, Kanysiwê, tio de Lubederu. Como represália, os parentes de Mayawarê queimam todas as casas da aldeia Tytema e ameaçam de morte Sinvaldo e todos os seus parentes, que se esconderam na mata ou na aldeia *Majtyri*. Alguns dias depois, os moradores de Tytema são levados, por instrução da FUNAI, em avião da Força Área Brasileira, para a ilha do Bananal, em local distante das aldeias Karajá que possuíam parentes de Mayawarê. Fundam ali a aldeia Nova Tytema. O conflito causou conseqüências para algumas famílias Tapirapé de *Majtyri*, nas quais mulheres haviam se casado com parentes Karajá de Sinvaldo. Os rumores de vingança vindos de aldeias Karajá que possuíam parentes de Mayawarê persistiram por muitos anos. Por conta disto era impossível para algum parente de Sinvaldo continuar vivendo na TI Tapirapé/Karajá. No primeiro semestre de 2009 acontece a grande novidade: Nova Tytema é abandonada por praticamente todas as famílias que ali viviam e os seus moradores retornaram ao lugar onde se localizava a antiga Tytema, e passaram a viver na aldeia Howalora, que está situada praticamente no mesmo local onde se localizava Tytema.

*ainda, tal a mão de obra para a infra-estrutura que os dois chefes sonham grandiosa: água encanada, privadas, talvez luz elétrica...*

Algumas pessoas contam que havia um clima hostil, por parte das lideranças da construção de *Majtyri*, com aquelas famílias mistas, Karajá e Tapirapé, em especial com as pessoas Karajá. Algumas famílias não se mudam para *Majtyri* e fundam a pequena aldeia *Howalora*<sup>31</sup>, nas proximidades da beira do lago do rio Tapirapé e da aldeia Karajá *Tytema*. Entre estas pessoas estavam Taipá Karajá, seu filho Rael Xako'iapari, sua filha Iraero Tapirapé e sua neta Mana'yri Tapirapé. É curioso observar este fato: algumas pessoas consideradas de “sangue misturado”, Karajá e Tapirapé, que preferiram não se mudar para *Majtyri* naquele momento se tornariam algumas das pessoas fundamentais na organização social da atual *Majtyri*.

Poucos anos após a construção de *Majtyri* a maioria do povo Tapirapé estava residindo nela. Com exceção das poucas famílias que haviam voltado para o Urubu Branco e daquelas pessoas que fundaram *Howalora*. Como para firmar a posição de que se tratava ali de uma aldeia marcadamente Tapirapé, iniciam a construção da *Takãra* em *Majtyri* no final de 1995.

Nos anos posteriores houve saídas de algumas famílias para o Urubu Branco. Isso fazia parte da estratégia dos Tapirapé de manutenção da área do Urubu Branco: se estabelecerem em pontos diferentes do território e ocuparem as sedes das fazendas que estavam sendo desapropriadas. Obviamente, mudanças e deslocamentos quase sempre têm um pouco (ou, em alguns casos, muito) a ver com as tensões familiares. É comum a resolução de algum conflito se dar através da saída, da criação de uma nova aldeia. No caso do Urubu Branco, e dos anos mais difíceis do litígio, a ocupação de outros territórios para além de *Tapi'itawa* foi absolutamente fundamental para garantirem a área, inclusive a sua integridade, visto que desse modo podiam fazer uma melhor vigilância.

A aldeia *Howalora* deixa de existir por conta de uma história triste acontecida em 2000, que chocou muito os Tapirapé: a morte do marido de Iraero<sup>32</sup> em decorrência de um raio que caiu sobre ele, enquanto estava dentro de casa. Ele era professor, uma

---

<sup>31</sup> Refiro-me aqui à primeira aldeia *Howalora*, que existiu até o ano de 2000. A atual aldeia *Howalora* foi fundada nas imediações da primeira, por Carlos Waximauri Karajá em 2004, após uma briga familiar em *Majtyri*, onde vivia com sua família. Ele é casado com Maiwi Tapirapé, filha de Taipá Karajá com o seu primeiro marido, Maniaki Tapirapé.

<sup>32</sup> Iraero é atualmente professora na Escola Estadual Indígena Tapirapé, em *Majtyri*. É uma das filhas de Awarao Tapirapé e Taipá Karajá, e irmã de Rael Xako'iapari.

pessoa querida por muitos e tinha dois filhos com Iraero. A violência de como foi o choque, causando morte súbita, e o fato de que no momento do acidente havia várias outras pessoas dentro da casa, que assistiram o ocorrido, foi algo muito forte, que marcou muito quem estava presente no momento e os Tapirapé de um modo geral. Suspeitas de que fosse feitiço Karajá logo dominaram as especulações sobre o caso. *Howalora* foi então abandonada e os seus moradores foram quase todos para *Majtyri*.

O raio provocou também a ida de muitas famílias para o Urubu Branco, inclusive daquelas que já residiam em *Majtyri*. Diante de algo tão intenso, a conclusão para muitos foi: feitiço Karajá.

## 2.2 “Tapirajás”

No primeiro capítulo levantei um dos motivos para a volta da maioria dos Tapirapé para o Urubu Branco: o desejo de se afastar dos Karajá. Não foi de modo algum a única razão da mudança, mas era esse um componente importante. E os descendentes de um casamento específico, a Karajá Taipá e o Tapirapé Awarao, são basicamente quem formam a atual *Majtyri*. Muitos deles afirmam que a razão de não terem se juntado aos demais em Urubu Branco é porque temiam que a mãe (e/ou avó) fosse maltratada por ser Karajá. E eles próprios, muitas vezes, se sentem discriminados pelos Tapirapé de Urubu Branco por serem tidos como mais “misturados” com o povo Karajá.

Como *Majtyri* é vista externamente é algo curioso: para os Tapirapé do Urubu Branco, as pessoas de *Majtyri* são meio Karajá e a identificação do sangue Karajá às vezes impossibilita casamentos com os “Tapirapé de verdade”, do Urubu Branco, como já ouvi em algumas ocasiões.

Porém, dentro da TI Tapirapé/Karajá, que possui duas aldeias Karajá (*Itxalá* e *Howalora*<sup>33</sup>), *Majtyri* é identificada claramente como Tapirapé. E as tensões mais frequentes dentro da TI são justamente por problemas dos Karajá com os Tapirapé. E vice-versa. Dessa maneira, *Majtyri* é vista como Karajá no Urubu branco e como

---

<sup>33</sup> Para reforçar o que foi afirmado na seção anterior: esta é a segunda aldeia chamada *Howalora*; foi fundada em 2004.

Tapirapé pelos Karajá de *Itxalá* e *Howalora*. “Tapirajás” é um termo que os Tapirapé de *Majtyri* usam às vezes, em tom de brincadeira, ao se referirem a si próprios.

Taipá Karajá e Awarao Tapirapé tiveram juntos a Ipare, a Morocoto, a Iraero e o Rael Xako’iapari, o caçula. Tiveram dois outros filhos homens que morreram há muitos anos. As três irmãs mais velhas possuem uma relação de grande afeto com o irmão mais novo, Xako’iapari, e constantemente o requerem para ajudá-las em algum problema.

A questão Tapirapé do receio de feitiços Karajá, e a atribuição a estes dos malefícios e mortes que acontecem com os Tapirapé não é algo recente. No diário dos primeiros anos entre os Tapirapé, das Irmãzinhas de Jesus, o tema do medo sentido pelos Tapirapé de que os Karajá pudessem causar mal a eles através de feitiços é algo recorrente. Selecionei um trecho do diário, de dezembro de 1954:

**Domingo, 17** – Chegando ao Posto do SPI, Genoveva Inês fica sabendo que Martinho (o Karajá que estava doente) morreu esta noite e foi enterrado ao alvorecer. A viúva já voltou com a família para a sua aldeia. Ficou somente um dos filhos que chora e se lamenta segundo o ritual Karajá.

Ao saber da morte, os Tapirapé ficam com medo. Martinho era paxé e em tempos passados, depois de um desentendimento com eles, tinha-os ameaçado. Agora, temem que o falecido – ou um de seus filhos por meio de feitiços – lhes faça mal ou atraia alguma doença perigosa sobre a aldeia (Irmãzinhas de Jesus, 2002, p. 168).

O caso da família de Awaetekato’i e de Kwalaru<sup>34</sup> é exemplar para observarmos a relação tensa, mas intimamente próxima entre o mundo Karajá e Tapirapé. O casal se mudou de *Majtyri* há vários anos, mas uma de suas filhas, Arareme’i, é casada com um dos professores da escola: Myao Tapirapé. Além da família de Arareme’i e Myao, Awaetekato’i e Kwalaru possuem netos que vivem na aldeia Karajá vizinha, Howalora. Assim, visitas deles à TI Tapirapé/Karajá são frequentes. Em 2008, o casal que vivia em *Akara’ytawa*, fundou uma nova aldeia, também no Urubu Branco, que se chama *Myryxitawa*, levaram alguns filhos e netos e sonham trazer todos os parentes mais próximos para morarem com eles.

---

<sup>34</sup> Kwalaru é filha da Karajá Taipá com o seu primeiro marido: Maniaki Tapirapé. Portanto, é irmã por parte de mãe de Ipare, Morokoto, Iraero e Rael Xako’iapari.



Em junho de 2009 eles chegam a *Majtyri* por causa de uma neta, de nove anos, que estava muito doente. Estavam levando a criança para *Itxalá* para fazer tratamento com os pajés Karajá; tal tratamento foi iniciado com dois pajés, mas logo se manteve somente com a pajé Korina. Kwalaru esteve todo o tempo com a neta, morando em *Itxalá* com ela, porque o caso era muito grave e precisava da atenção da pajé em tempo quase integral. A criança havia sido levada para Goiânia e os avós, Kwalaru e Awaetekato'i, a acompanharam; segundo eles, os médicos lhe deram o diagnóstico de meningite. Mas os avós não gostaram do atendimento que receberam, nem de como estava sendo conduzido o tratamento, e como a neta não melhorava passaram a duvidar de que o diagnóstico dos médicos estivesse correto. Não estavam convencidos de que se tratava de doença de *tori*, ou seja, de brancos (e meningite estaria dentro desta classificação para os Tapirapé). Concluíram que não era: “Era doença de índio”, foi o que Kwalaru me contou um dia em que saiu de *Itxalá* para fazer uma visita aos parentes em *Majtyri*. E, então, trouxeram a menina de volta de Goiânia e a levaram diretamente para *Itxalá*.

Custou-me entender por que justamente *Itxalá*, para ficar sob cuidados de pajé Karajá. Kwalaru é uma das maiores defensoras de que os Tapirapé precisavam se afastar o máximo possível dos Karajá; desejava fortemente que todos os parentes de *Majtyri* se mudassem para a aldeia nova, fundada por ela e pelo marido – *Myryxitawa* – justamente por conta dos feitiços Karajá, que causam nela absoluto pavor. Até que compreendi o óbvio: se Kwalaru considera tão fortemente a capacidade dos pajés Karajá, nada mais natural que nesse momento em que uma neta se encontra seriamente doente e que os médicos *tori* não conseguem curá-la, que ela decidisse buscar ajuda naqueles considerados como os mais poderosos.

A chegada da criança com meningite causou grande preocupação geral. Impressionava a aparência de fraqueza e como estava magrinha. O pai dela, Kanio, um dos filhos de Kwalaru e Awaetekato'i, também havia chegado para acompanhar a filha. Ele é pajé, fez treinamento com os Kamaiurá no Parque do Xingu alguns anos atrás, mas afirmava que era um iniciante, casos tão graves como o da sua filha estavam além da sua capacidade de cura. O trabalho de Kanio com saúde iniciou-se na década de 90; ele foi um dos primeiros Tapirapé a fazer curso para laboratorista, ainda na época em que Irmãzinha Odile de Jesus era a responsável por coordenar a Saúde. Ele trabalha na FUNASA há alguns anos como auxiliar na área da Saúde.

O tratamento da filha de Kanio foi finalizado em junho e ela foi liberada por Korina. Mas antes de retornarem ao Urubu Branco aconteceria outro fato importante com a família, nesse caso, mais especificamente com Kanio. Durante o tempo em que Kanio acompanhava a filha na aldeia *Itxalá*, passando pelo tratamento da pajé Korina, algo aconteceu com ele também. Korina considerou que Kanio precisava passar por outra iniciação, que ele estava muito vulnerável à feitiçarias e precisava aumentar a sua capacidade de cura como pajé. Kanio confiou na percepção de Korina: fez treinamento com ela durante o tempo restante que passou em *Itxalá* e foi preparado para as iniciações, que tiveram lugar durante as festas Karajá do Aruanã, que aconteciam há semanas na aldeia *Howalora*. Nos dois momentos, Kanio era como o mestre-de-cerimônias da festa: os espíritos saíam da casa do Aruanã, atravessavam toda a aldeia e iam até onde ele estava, tendo ao seu lado Korina indicando-lhe como agir a cada momento. A primeira iniciação foi muito rápida, como um preparo inicial. Uma semana depois aconteceu a segunda, e eu somente consegui entender que era esse o grande momento quando quase toda *Majtyri* chegou em peso a *Howalora*. Eu havia ido mais cedo, com Kwalaru e sua família. A iniciação de Kanio se deu, então, em um clima de reencontro. As pessoas de uma aldeia e de outra não possuem, em geral, o hábito de se visitarem com frequência, mas se conhecem bem e muitas delas, inclusive, moravam em *Majtyri* até alguns anos atrás. Entretanto, o contato entre algumas pessoas é evitado. Mas muitas famílias de ambas as aldeias possuem vínculos de parentesco e, em alguns casos, estes não são menores que aqueles que existem internamente em *Majtyri*.

Temos casos curiosos nas duas aldeias: por exemplo, há casos em que uma filha de mãe Karajá e pai Tapirapé se assume como Karajá; já outros em que, com a mesma configuração de filiação, a filha se considera Tapirapé. O que define que uma família, ou uma pessoa em especial, se sinta mais Tapirapé ou mais Karajá, é determinado fortemente pelas histórias de vida. Mas com toda a tensão que muito freqüentemente domina as relações entre as aldeias da área, momentos tais como este narrado, da iniciação de Kanio Tapirapé, orientado pela pajé Karajá Korina, na aldeia Karajá *Howalora*, não parecem estranhos àquela realidade.

### 2.3 Perfil de uma liderança

Existe na literatura antropológica contemporânea um debate em torno do perfil das novas lideranças nas sociedades indígenas. Tal preocupação pode ser encontrada, por exemplo, formulada no projeto do Núcleo de Transformações Indígenas do Museu Nacional:

As lideranças, de um modo inédito na história anterior da política indígena, vão constituindo elites cujo modo de vida (...) introduz novas dimensões no tecido de sua sociedade, que é preciso começar a identificar, e que por enquanto parecem impor uma quebra da unidade de espaço e tempo em que vinha sendo entendida a ação política indígena (VIVEIROS DE CASTRO e al, 2003, p. 49).

Em *Majtyri*, podemos examinar esse processo, notadamente, na figura de Rael Xako'iapari, o filho mais novo do casal Awarao Tapirapé e Taipá Karajá. Ele é simplesmente a maior liderança de *Majtyri* desde há alguns anos. Xako'iapari acumula funções: é o diretor da escola, faz parte do Conselho de Saúde Indígena do Mato Grosso e era até recentemente o cacique de *Majtyri*. Existia um desejo da parte de muitos da aldeia de que ele fosse treinado para virar pajé, visto que atualmente *Majtyri* não possui nenhum. E, sem exageros, nunca presenciei alguma situação de conflito dentro da aldeia, ou nas relações com o mundo *tori*, em que Xako'iapari não estivesse envolvido de alguma forma. Seja para brigar na prefeitura de Santa Terezinha para o trator passar na estrada que liga a cidade à área indígena, receber a representante da Secretaria de Educação do Mato Grosso, conversar com algum funcionário da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) que visita a aldeia, buscar na cidade a peça que quebrou da bomba d'água, entre outras muitas tarefas.

Mas não é somente para ações junto ao mundo exterior que Xako'iapari é requisitado. Em quase todos os conflitos dentro da aldeia, ele também se envolve diretamente. A aldeia atribuiu a ele esse papel de conciliador ou mediador e, embora relute às vezes, se incomode por achar que está pesado demais, parece ser difícil para ele se manter afastado de qualquer problema que surja. As pessoas de Santa Terezinha, da prefeitura, da Secretaria de Educação, da Igreja Católica, da FUNAI ou FUNASA sempre buscam Xako'iapari para qualquer assunto concernente a *Majtyri*. É visto como

aquele que “cuida da comunidade e não se preocupa só com ele”, como diz a sua irmã Ipare. Demonstra muito envolvimento com os assuntos da vida coletiva de *Majtyri*, e uma preocupação particular de que os “valores tradicionais” ou “a cultura Tapirapé”, nas suas próprias palavras, não se percam.

Os companheiros de Xako’iapari nas diversas ações têm sido há alguns anos os seus sobrinhos, filhos das suas irmãs. São ao total nove, de idades diversas, mas quase todos na adolescência ou no início da vida adulta. Sempre algum o acompanha para qualquer que seja a atividade que precise realizar. E é visível como o admiram e tentam se esmerar em alguma tarefa quando o tio está presente.

Quando era criança, Xako’iapari contraiu paralisia infantil e, apesar dos esforços na época, ficou com uma perna significativamente menor do que a outra, o que faz com que manche muito. E, como me contaram, as moças Tapirapé e Karajá tinham muito preconceito e nunca quiseram se casar com ele. Xako’iapari viajou muito representando os Tapirapé em diversos encontros de povos indígenas, o que lhe permitiu desde muito cedo conhecer, como poucos Tapirapé, o mundo fora da aldeia e da região. Fez parte da primeira turma que se formou no curso de formação de professores indígenas, válido como ensino superior, oferecido pela Universidade Estadual do Mato Grosso (UNEMAT) no município de Barra do Bugres. Formou-se em Ciências Sociais em 2005, defendendo uma monografia sobre os rituais fúnebres do povo Tapirapé. O pai de Xako’iapari, Awarao, é considerado como o maior conhecedor em vida dos cantos fúnebres, sendo muito requisitado quando acontece alguma morte, em qualquer uma das aldeias Tapirapé. Para sua monografia, Xako’iapari entrevistou e gravou muitos destes cantos, cantados por seu pai. E ele redigiu a monografia em português e em Tapirapé, com o objetivo de que fosse um material amplamente usado futuramente na escola.

Em 2006, me mudei para *Majtyri* para ser professora regular na escola indígena. Residi por aproximadamente quatro meses na aldeia. Cerca de uma semana antes da minha chegada, foi também para lá outra professora, Flávia Aparecida Andrade. E foi exatamente neste período que Xako’iapari e Flávia iniciaram um relacionamento que dura até hoje. Casaram-se e têm dois filhos, Sara e Artur. O começo do namoro foi marcado por diversos conflitos com os não-indígenas que trabalhavam com os Tapirapé naquela época. Mas, desde o início, a família de Xako’iapari não colocou empecilhos à relação. A sua mãe, Taipá, e as três irmãs se reuniram para discutir o namoro e deliberaram que estavam de acordo. Na verdade, a família de Xako’iapari aceitou a novidade muito bem e parecia estar feliz com o fato da Flávia ser *tori*. Diziam que as

Tapirapé eram muito preconceituosas e não aceitariam se casar com Xako'iapari por causa do problema que ele tem na perna.

Os dois continuam vivendo em *Majtyri*. Xako'iapari é o diretor da escola<sup>35</sup> e Flávia, a coordenadora pedagógica. Os dois são os responsáveis por todo o funcionamento da escola e começaram, a partir de 2007, a obter a aprovação de projetos em diversos editais do governo federal ou estadual, os quais permitiram a compra de materiais permanentes, a produção de uma cartilha feita pelos alunos e professores sobre histórias do cotidiano da aldeia e, ainda, a reforma e ampliação da escola – que possui hoje quatro salas de aula, uma sala de informática, uma sala para a biblioteca, outra para secretaria e professores. Além disso, foi construída uma cozinha ampla e bem equipada, e um refeitório coberto na parte externa desta. Dentre os materiais permanentes que puderam ser comprados, estão a antena e a aparelhagem que garante internet na escola, freezer, geladeira e outros objetos para a cozinha. Enfim, foi uma reforma que transformou completamente a estrutura física do edifício.

Xako'iapari trabalhou por diversas vezes como professor. E a liderança dele foi construída em estreita relação com o seu trabalho na escola. Não é algo novo esse processo entre os Tapirapé. Isso aconteceu na medida em que cada vez mais os próprios Tapirapé assumiam a escola, pois se criava uma projeção daqueles que se transformavam professores; posteriormente, isso ocorre também com outras funções na escola como a diretoria, secretaria e coordenação pedagógica. Essas pessoas que se tornaram professores indígenas passavam por formação e treinamento para desempenhar esse trabalho. A educação formal torna-se um critério relevante para a pessoa ser considerada como uma potencial liderança.

Eunice Dias de Paula examina essa transformação em relação ao perfil das lideranças entre os Tapirapé na sua dissertação de Mestrado:

Os professores têm se tornado verdadeiros “escritas” da comunidade, sendo solicitados constantemente para esses serviços. (...) Isso é bastante visível na sociedade Tapirapé de hoje, uma vez que podemos considerar que muitos detêm a técnica da escrita, mas o saber institucionalizado sobre a escrita é algo que exige maior tempo de

---

<sup>35</sup> Em 2009, Mana'yri Tapirapé, filha de Ipare e Were, e sobrinha de Rael Xako'iapari assumiu a direção da escola. Neste ano, Xako'iapari trabalhou como professor. Informaram-me que desde o começo de 2010 ele voltou a ser o diretor.

aprendizado. Não é tão simples elaborar um relatório contendo denúncias para um promotor do Ministério Público, por exemplo. Dada essa necessidade, parece-nos que a posse da escrita e dos saberes especializados a ela inerentes, tem sido um dos critérios para a escolha de lideranças Tapirapé: os jovens caciques das duas maiores aldeias Tapirapé, *Majtyritãwa* e *Tapi'itãwa*, são também professores com o segundo grau completo. Em recente assembléia geral de todas as aldeias Tapirapé, ocorrida no dia 18 de setembro de 2000, para discutir assuntos de interesse de todo o povo, o chefe de *Tapi'itãwa*, que coordenava a reunião, estava com um caderno à sua frente, no qual constava a pauta elencando todos os assuntos a serem tratados (E. PAULA, 2001, p. 31-32).

Dominar bem a escrita, em particular a escrita em português, está ligado a uma questão maior concernente às responsabilidades das novas lideranças indígenas: saber lidar bem com a sociedade nacional, o mundo externo à aldeia. Tampouco isto é uma grande novidade entre os Tapirapé, visto como se deu a demarcação da TI Tapirapé/Karajá. Mas não é por acaso que as principais lideranças que assumiram a luta naquele momento, como Xywaeri, eram aquelas que melhor sabiam se expressar em português; elas eram como que impelidas a assumirem essa responsabilidade, no contato que precisavam realizar com as instituições brasileiras. Entretanto, esse é um processo que se intensificou consideravelmente entre os Tapirapé ao longo das últimas décadas. A história Tapirapé em relação às transformações nos papéis exercidos pelas lideranças indígenas não é, contudo, algo *sui generis*. Encontramos em Sahlins indagações que se referem às mesmas questões da vida social Tapirapé:

Mas não serão justamente esses mestres do local e do global os que estão na melhor posição para atuar como mediadores entre os dois? É bem verdade que esse papel se presta à duplicidade e ao abuso de confiança; mas ele também sofre a atração gravitacional dos valores indígenas, uma vez que exprime o fenômeno — já discutido a propósito das sociedades transculturais — de obtenção de poder local através de objetos e experiências adquiridos em proezas que transcendem as fronteiras culturais (SAHLINS, 1997, p.129).

Bruce Albert, em seu conhecido texto “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia da natureza” analisa a história de vida de uma importante liderança Yanomami das últimas décadas: Davi Kopenawa Yanomami. A partir do caso

específico da história recente dos Yanomami; e da atuação e discursos que Davi Kopenawa formula em relação à defesa da terra indígena Yanomami, Albert concebe uma série de questões, que são muito pertinentes também para o caso dos Tapirapé:

Os novos representantes indígenas desenvolvem uma simbolização política complexa e original que passa ao largo do labirinto de imagens dos índios construído tanto pela retórica indigenista do Estado quanto pela de seus próprios aliados. Mesmo estreitamente articulada ao referencial emblemático da indianidade genérica, essa simbolização nunca se reduz a ela, mantendo sempre a especificidade cultural de cada grupo indígena. (...) O discurso político indígena das últimas décadas se funda em um duplo enraizamento simbólico: numa auto-objetivação por meio das categorias brancas da etnificação (“território”, “cultura”, “meio ambiente”) e numa reelaboração cosmológica dos fatos e efeitos do contato. Nada nos autoriza a separar esses dois registros em nome de uma suposta “autenticidade”, nem a tomá-los por estanques ou antagônicos. Trata-se, ao contrário, de duas faces equivalentes e interdependentes de um mesmo processo de construção simbólica da história imediata. O discurso étnico se legitima fazendo referências ao saber cosmológico, e este por sua vez reconstrói a sua coerência à luz daquele. Se o discurso político indígena se limitar à mera reprodução de categorias brancas, ele se reduzirá a uma retórica oca; se, por outro lado, ele permanecer no âmbito exclusivo da cosmologia, não escapará do solipsismo cultural. Em um caso como no outro, a falta de articulação desses dois registros leva ao fracasso político. Ao contrário, é a capacidade de executar tal articulação que faz os grandes líderes interétnicos. (...) Trata-se, em outras palavras, de uma passagem da “resistência especulativa” (discurso sobre o outro para si) à “adaptação resistente” (discurso sobre si para o outro): de um discurso cosmológico sobre a alteridade a um discurso político sobre a etnicidade (ALBERT, 2000, p. 241-242).

Como veremos nas seções seguintes do capítulo, Rael Xako’iapari teve um papel decisivo para que acontecesse a construção da *Takãra* em *Majtyri* em 2008, após haver passado um longo período sem que houvesse *Takãra* e as festas tradicionais nesta aldeia. A sua liderança foi fundamental em diversos momentos, desde a concepção e elaboração do projeto até os dias de construção, onde era uma das pessoas que mais animavam os demais. O tipo de atividade que foi desempenhada por Xako’iapari implicava conhecer e saber lidar com inúmeras questões da sociedade nacional e, ao mesmo tempo, ser reconhecido internamente na aldeia como aquele que se preocupa com o coletivo, ou como diriam os Tapirapé, com a comunidade. Somente tendo o domínio dessas duas esferas é que Xako’iapari pôde assumir naquele momento, como o

fez, o papel de incentivador do “resgate da cultura Tapirapé.” A concepção da construção da *Takãra* não foi unicamente dele, mas dificilmente poderia ter acontecido sem a sua participação ativa em todas as etapas do processo.

A discussão sobre as lideranças indígenas remete a outro debate: qual o papel de alguns indivíduos na história? Mais especificamente: qual o papel de alguns indivíduos, de algumas lideranças centrais, em pequenas sociedades como uma aldeia indígena? A história dos Tapirapé nos faz pensar que, em alguns momentos pontuais, determinadas pessoas podem ter uma grande capacidade de influenciar os rumos de todo um grupo.

Finalizo o tema, com uma citação de Sartre, utilizada por Sahlins em “História e Cultura: apologia a Tucídies”, que trata, precisamente, do papel que certos indivíduos podem possuir na história.

Devemos considerar em cada caso o papel do indivíduo no evento histórico. Pois esse papel não é definido de uma vez por todas: é a estrutura dos grupos considerados que o determina em cada caso. Desse modo, sem eliminar inteiramente a contingência, nós a restauramos em seus limites e em sua racionalidade. O grupo confere seu poder e sua eficácia aos indivíduos feitos por ele e pelos quais, por sua vez, fora feito, e cuja irredutível particularidade é uma forma de viver a universalidade... Ou, mais exatamente, essa universalidade assume a face, o corpo e a voz dos líderes que deu a si mesma; assim, o próprio evento, embora seja um aparato coletivo, é mais ou menos marcado com sinais individuais; pessoas refletem-se nele na mesma medida em que as condições do conflito e as estruturas do grupo permitiram que elas fossem personalizadas (SARTRE *apud* SAHLINS, 2006, p. 149-150).

## 2.4 Configuração da escola indígena e projeto da *Takãra*

Atualmente<sup>36</sup>, todas as casas de *Majtyri* possuem pelo menos uma pessoa que trabalha na escola. São várias as ocupações: professor(a), diretor(a), coordenador(a) pedagógico(a), faxineiro(a)<sup>37</sup>, merendeira<sup>38</sup>, vigia e bibliotecário(a). Os salários variam

---

<sup>36</sup> Utilizo dados do meu trabalho de campo principal, realizado durante o primeiro semestre de 2009.

<sup>37</sup> Este é o cargo na fala coloquial. Para o estado do Mato Grosso, a nomenclatura é Auxiliar Administrativo Educacional – função: limpeza e manutenção.

<sup>38</sup> Na mesma lógica, Auxiliar Administrativo Educacional – função: nutrição.



de acordo com o grau de escolarização da pessoa; os que possuem magistério ou ensino superior ocupam os cargos de professor(a) ou de coordenador(a) pedagógico(a).

A escola possui ensino fundamental, ensino médio e educação de jovens e adultos<sup>39</sup>, ligados à Secretaria de Educação do Mato Grosso. As classes são, comumente, multisseriadas, com duas séries por sala, por causa da quantidade pequena de alunos, e de professores. No ano de 2009 tentou-se, pela primeira vez, uma parceria com a Prefeitura de Santa Terezinha para a Educação Infantil, ou seja, para crianças com menos de seis anos.

No ensino fundamental, manteve-se a prática dos primeiros tempos da escola indígena entre os Tapirapé: a alfabetização acontece inicialmente em Tapirapé. Durante os anos escolares iniciais, as aulas são somente na língua materna. O português começa a entrar a partir do segundo ciclo, que engloba as crianças na faixa etária de nove ou dez anos. Mas mesmo neste momento, o Tapirapé continua como língua predominante. É realmente quando os alunos estão no terceiro ciclo (a antiga quinta à oitava série) que o português passa a ser estudado com mais profundidade e utilizado normalmente nas disciplinas.

No ensino médio, as outras duas aldeias da TI, *Itxalá* e *Howalora*, participam e as aulas são coordenadas pela escola de *Majtyri*. O ensino médio, diferentemente do fundamental, é modular: acontece uma etapa intensiva por semestre, com duração de quatro ou cinco semanas, e com aulas durante o dia inteiro, de segunda a sábado. Optou-se pelo ensino modular e não regular porque grande parte dos alunos que cursam o ensino médio é casada e com filhos; o ensino escolar diário para eles se tornaria assim algo impraticável na realidade das suas vidas. O tempo de duração total do ensino médio é de três anos.

O ensino médio modular, dentro da aldeia Tapirapé, faz o cenário para os jovens que desejam uma especialização maior no estudo formal ser distinto do caso dos Piro analisado por Peter Gow, na já citada obra “Of Mixed Blood”. Na situação descrita por Gow, os jovens Piro precisavam necessariamente sair da aldeia para realizar os estudos do segundo grau e desse modo se tornar professores e, assim, poderem ter um trabalho melhor remunerado e mais estável. Mas a saída inevitável, justo em uma época da vida

---

<sup>39</sup> A Educação para Jovens e Adultos (EJA) é uma forma de ensino da rede pública no Brasil, com o objetivo de desenvolver o ensino fundamental e médio para as pessoas que não tiveram oportunidade de realizar os estudos na idade escolar padrão. No Mato Grosso, o EJA para as escolas indígenas é responsabilidade da Secretaria de Educação estadual.

onde acontecem o casamento e os primeiros filhos, colocava muitas vezes para aqueles jovens o dilema de escolher entre uma das duas coisas:

The age at which an adolescent is meant to be making the switch from primary to secondary education is precisely the age at which he or she is beginning to enter adulthood. They thus face a complete contradiction between continuing their education and being adult: secondary education cannot be pursued at the same time as marriage and pregnancy for a girl or wage labour and traveling for a boy. (...) The passage to secondary education is marked by a conflict between the immediate entry into the world of work and sexuality (through wage work for men or pregnancy for women) and a delayed entry leading to well-paid work as a teacher. The conflict is about that person's relationship to the world of kinship: it is the sexual desire of both adolescent girls and boys, in their different forms, which makes it so hard for them to continue secondary education, and thus achieve the ultimate status of a teacher (GOW, 1991, p. 234-235).<sup>40</sup>

Se na questão da continuidade do estudo através do ensino médio para os Tapirapé estas questões vividas pelos Piro não se colocam da mesma maneira, o assunto se torna semelhante quando analisamos o ensino superior ou os cursos de magistério, necessários justamente para que se possa lecionar atualmente em escolas indígenas. Começam a existir casos como a da jovem Tamanaxowa, filha de Ipare e Were, que não quer se casar agora porque quer antes “terminar os estudos”, ou seja, o curso de magistério e talvez também o desejado ensino superior indígena.

Em *Majtyri* existem dois professores já formados no ensino superior, Myao e Xako'iapari, ambos em Ciências Sociais. Os dois fazem parte da primeira turma de licenciatura indígena formada em 2005 pela Universidade Estadual do Mato Grosso (UNEMAT). Atualmente outras quatro pessoas da aldeia – Iakymywygi, Iraero, Mana'yri e Maurehi – freqüentam o ensino superior indígena; todos estudam na Universidade Federal de Goiás, em intensivos com duração de um mês, duas vezes ao

---

<sup>40</sup> “A idade na qual uma adolescente deve fazer a mudança do ensino primário ao secundário é precisamente a idade em que ele ou ela está começando a entrar na vida adulta. Assim, eles enfrentam uma completa contradição entre continuar a sua educação e ser adulto: ensino secundário não podem ser realizada ao mesmo tempo que o casamento e a gravidez para uma menina ou o salário remunerado e as viagens para um menino. (...) A passagem para o ensino secundário é marcado por um conflito entre a entrada imediata no mundo do trabalho e da sexualidade (através do trabalho assalariado para os homens ou da gravidez para as mulheres) e uma entrada tardia levando a um trabalho bem remunerado como professor. O conflito é sobre o relacionamento da pessoa ao mundo do parentesco: é o desejo sexual de ambos as meninas e os meninos adolescentes, em suas diferentes formas, o que torna tão difícil para eles continuarem o ensino secundário e, assim, alcançar o status definitivo de um professor.” Tradução livre.

ano. Além dos quatro, Tamanaxowa, professora do primeiro ciclo escolar, cursa magistério. E, para completar o quadro dos Tapirapé de *Majtyri* que estão realizando algum curso educacional fora da aldeia, Mygao faz atualmente uma especialização em educação indígena, no campus da UNEMAT em Barra dos Bugres.

É necessário avaliarmos a importância dada pelos Tapirapé para uma escola na aldeia. Quando se constrói uma aldeia Tapirapé, uma das primeiras coisas pleiteadas perante o Estado Brasileiro é a escola indígena; a outra é o posto de Saúde da FUNASA. A existência de um posto de Saúde e de uma escola são parâmetros fundamentais para os Tapirapé afirmarem que determinada aldeia “é boa”.

Mas isso não sucede assim somente para os Tapirapé. Outros povos indígenas amazônicos, como por exemplo os Piro, vivenciaram um processo forte de chegar a considerar “aldeias legítimas” somente aquelas que possuísem uma escola:

The school is today central to the definition of a native community as a *caserío legítimo*, ‘real village’. As an institution the school unites two powerful themes for native people: knowledge and children (...) On the Bajo Urubamba, the presence of a school in a community defines it as a *caserío legítimo*, a ‘real village’. This is true not just for native people but for state officials in Atalaya: such officials do not visit, recognize, or census settlements without schools. Any settlement which can muster 25 children of school ages is legally entitled to receive its own school and state-employed teacher. (...) Like a land title, a school is a major symbol of state recognition and residential legitimacy. At the level of spatial symbolism, the schoolhouse is central to the community itself: it is almost invariably the largest building in the community, the best constructed in terms of ‘civilized’ urban values (cement floor, aluminium roof), and it is the only public building in the community. It is the site not only of instruction, but of the festivals and meetings of the *Comunidad Nativa* and of most Christian religious services. Where there is a school, people are by definition not ‘living in the forest’ (GOW, 1991, p. 229-230).<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> A escola é hoje central para a definição de uma comunidade indígena como uma aldeia de verdade. Como uma instituição a escola une dois temas poderosos para o povo nativo: o conhecimento e as crianças (...) No Baixo Urubamba, a presença de uma escola em uma comunidade define esta como uma ‘aldeia de verdade’. Isto é válido não apenas para os povos indígenas, mas para os funcionários do estado em Atalaya: tais funcionários não visitam, reconhecem ou fazem o censo em aldeias sem escolas. Qualquer lugar que possa reunir 25 crianças de idade escolar está legalmente autorizado a receber a sua própria escola e professor pago pelo Estado. (...) Como um título de terra, a escola é um dos mais importantes símbolos do reconhecimento do Estado e legitimidade residencial naquele local. Ao nível do simbolismo espacial, a escola é fundamental para a própria comunidade: é quase sempre a maior construção da comunidade, o melhor edifício em termos dos ‘civilizados’ valores urbanos (piso de cimento, telhado de alumínio), e é o único prédio público na comunidade. É o local não apenas de instrução, mas das festas e reuniões da Comunidad Nativa e da maioria serviços religiosos Cristãos. Sempre que há uma escola, as pessoas estão, por definição, não ‘vivendo na floresta’”. Tradução livre.

Do mesmo modo que os Piro se esmeram na construção dos prédios de suas escolas, os Tapirapé de *Majtyri* muito se orgulham da grande reforma feita no edifício da escola da aldeia, tornando-a a escola indígena mais imponente e bem equipada da região. Após a reforma, muitas reuniões da aldeia concernentes a questões da escola, que antes aconteciam no “Barracão da Comunidade” (uma construção com telhado e paredes abertas feita dentro do círculo da aldeia), passaram a ser realizadas em alguma das novas salas de aula. É também na escola que estão os computadores com acesso à internet, provenientes de um convênio com o Ministério da Educação, e o telefone com fax. Desse modo, muitas demandas de pessoas de *Majtyri* em relação ao mundo externo à aldeia têm na escola os aparelhos para estarem em comunicação adequadamente e resolverem as questões, sem precisarem sair de *Majtyri*. Por todas as situações mencionadas, o edifício em si da escola é uma referência importante para as pessoas da aldeia como um todo.

Como já dito na seção anterior, o casal Rael Xako’iapari e Flávia Andrade formularam vários projetos para a escola desde 2007; um destes foi o que permitiu que viesse a acontecer a construção da *Takãra*. Este projeto, em especial, envolveu toda a comunidade e vários parentes de outras aldeias. A ideia inicial foi motivada por um edital da Secretaria de Educação do Mato Grosso, que dizia respeito ao papel da escola no “fortalecimento da cultura tradicional”. Flávia Andrade recebeu o edital e em uma reunião da comunidade sugeriu que a escola participasse com alguma proposta. Segundo me contaram, a aldeia estava toda reunida e alguns dos mais velhos fizeram uma crítica que já era freqüente: de que os mais novos não conheciam mais os cantos, as danças, as pinturas corporais e as lutas tradicionais do povo Tapirapé. Ao inventariarem todas estas práticas que o projeto contemplaria e que seriam, então, trabalhadas na escola, constatou-se que quase todas elas estão ligadas a um momento preciso da vida Tapirapé: quando se constrói a *Takãra* ou quando existe uma *Takãra* na aldeia. Assim, surgiu o plano de se construir novamente uma *Takãra* em *Majtyri*. Aconteceram algumas outras reuniões como essa primeira, à medida em que o projeto ia sendo redigido por Flávia e Xako’iapari, para se tirarem dúvidas sobre todas as questões ligadas à *Takãra* e à sua construção. Avalia-se que foi um projeto que englobou diretamente muitas pessoas durante a sua formulação.

O projeto foi aprovado no segundo semestre de 2008, com o seguinte título: “A escola Tapirapé como espaço coletivo de construção de conhecimento: o resgate de

nosso saber através do conhecimento formal”. Consta do projeto, na parte dos objetivos, a seguinte formulação: *Este projeto tem como objetivo geral resgatar, na educação formal, o saber do povo tapirapé através dos seus rituais e procedimentos cerimoniais.* A construção da *Takãra* foi uma das atividades do projeto desenvolvidas por iniciativa da escola no sentido de “resgatar o saber tradicional”. Outras ações que estavam previstas eram: levantamento dos rituais do povo Tapirapé, identificação dos instrumentos utilizados nestes rituais, ensino dos cânticos e danças cerimoniais, ensino das pinturas corporais cerimoniais, confecção de instrumentos e ornamentos utilizados durante estas cerimônias e registro de todos os momentos da construção e dos rituais. Várias destas atividades aconteceram durante os dias de construção ou nas cerimônias que antecederam a construção.

Na justificativa do projeto, é apresentado um perfil da escola de *Majtyri* e as razões de um projeto como este acontecer através da escola. Transcrevo, quase na íntegra, a justificativa do projeto:

*A Escola Tapirapé surgiu a partir da necessidade da comunidade tapirapé de organizar e estruturar seu conhecimento, valores e cultura diante da sociedade não-indígena que possuía uma estrutura de organização e costumes bem diferentes da sua e estava cada vez mais próxima da comunidade.*

*Todo o ensino busca integrar o dia-a-dia da aldeia com a escola. Os temas estudados além dos parâmetros curriculares nacionais tratam também dos seus costumes, valores e rituais. (...)*

*Com a escola, a comunidade tapirapé consegue sistematizar seu conhecimento, entender melhor a sociedade não-indígena para assim, não ser subjugada por ela, como foram seus antepassados e os vários outros povos.*

*Na escola tapirapé, o aluno além de aprender, ensinar e compartilhar seus conhecimentos, também mantém seus costumes, sua língua e seu espaço dentro da sociedade no âmbito local, regional e nacional.*

*A escola mudou a vida da comunidade e tem o papel fundamental de manter a cultura do povo tapirapé e não deixar que os seus valores sejam perdidos através do contato, cada vez maior, com a sociedade não-indígena. (...)*

*Todavia, o povo tapirapé possui um espaço físico específico e exclusivo para determinados rituais de sua cultura e que pode ser entendido como parte integrante da escola, a *Takãra*; conforme relata Tapirapé (2006b)<sup>42</sup>, quando diz em seu trabalho de conclusão do ensino superior que a escola tradicional do povo tapirapé era a *takãra*, onde as crianças aprendiam os valores culturais do seu povo.*

*Na aldeia *Majtyri* não há *takãra*, portanto a sua construção é o primeiro passo para o resgate dos rituais e costumes do povo tapirapé que por sua vez, também exige um ritual que envolve toda a comunidade antes, durante e após a conclusão de sua construção.*

*É um apelo constante da comunidade de *Majtyritãwa* que as crianças aprendam os cânticos, as danças, as cerimônias, a arte, enfim, todos os procedimentos*

---

<sup>42</sup> O texto faz referência ao trabalho de Marcelino Myao Tapirapé, utilizado no primeiro capítulo da dissertação. Myao foi uma das pessoas mais envolvidas da aldeia no processo de construção da *Takãra*.

*e instrumentos que fazem parte dos rituais do povo tapirapé e a escola como o espaço concreto e contínuo de construção de conhecimento tem a responsabilidade também de resgatar e perpetuar esses rituais e costumes.*

*Portanto, esse projeto pedagógico pretende, através da comunidade escolar da Escola Estadual Indígena Tapirapé, resgatar os rituais do povo tapirapé da aldeia Majtyri (TAPIRAPÉ, Rael Xako'ipari; ANDRADE, 2008, p. 2-3).*

A aprovação do projeto garantiu um recurso de R\$4.000,00 (quatro mil reais) que foram gastos nos seguintes materiais:

- Linhas de algodão, para os ornamentos que seriam usados nos cerimoniais;
- Combustível, para as freqüentes idas a Santa Terezinha e para trazer parentes de outras aldeias;
- Gravador portátil e fitas k7, para o trabalho de registro de entrevistas realizadas pelos alunos;
- Filmadora e DVDs, adquiridos também para o registro;
- Cestas básicas, para a alimentação das famílias enquanto durasse a construção, pois os homens estariam todos ocupados com ela.

É impressionante como conseguiram que um recurso, não muito significativo, permitisse a aquisição da quantidade de itens que foi feita. A questão financeira é secundária no caso em questão. Este ponto é relevante: o dinheiro não é o central. A quantidade de coisas que o pequeno recurso permitiu adquirir e a rapidez com que ele circula e se esvai é um sinal de que esses projetos não são feitos com o fim de se conseguir dinheiro. Este é como um pretexto, que catalisa a situação e permite colocar mais relações em operação.

## **2.5 A construção: um relato**

A Casa dos Homens, a Takãra para os Tapirapé, não é uma instituição exclusiva deste povo; existe em diversos outros do Brasil Central, notadamente entre os Jê e os Bororo. Sobre estes últimos e a sua respectiva Casa dos Homens, Lévi-Strauss escreveu em “Tristes Trópicos”:

Encontro-me no meio de uma clareira margeada, de um lado, pelo rio, e de todos os outros, por nesgas de floresta que encobrem as roças, e que deixam à vista entre as árvores um fundo de morros com encostas escarpadas de barro vermelho. O perímetro é ocupado pelas cabanas – 26 exatamente – semelhantes à minha e dispostas em círculo, numa só fileira. No centro, uma cabana com uns vinte metros de comprimento por oito de largura, por conseguinte, muito maior do que as outras. É o *baitemannageo*, casa-dos-homens onde dormem os solteiros e onde a população masculina passa o dia quando não está ocupada com a pesca e com a caça, ou ainda com alguma cerimônia pública no terreiro da dança: lugar oval delimitado por estacas no flanco oeste da casa-dos-homens. O acesso a esta é rigorosamente proibido às mulheres. (...) A distribuição circular das cabanas em torno da casa-dos-homens é de tal importância, no que se refere à vida social e à prática do culto, que os missionários salesianos da região do rio das Garças logo aprenderam que o meio mais seguro de converter os Bororo consiste em fazê-los trocar sua aldeia por outra onde as casas são colocadas em fileiras paralelas. Desorientados em relação aos pontos cardeais, privados da planta que fornece um argumento a seu saber, os indígenas perdem rapidamente o sentido das tradições, como se seus sistemas social e religioso (como veremos que são indissociáveis) fossem complicados demais para dispensar o esquema patenteado pela planta da aldeia e cujos contornos são perpetuamente reavivados por seus gestos cotidianos (...) E, no entanto, o significado da casa-dos-homens ainda é maior do que o aspecto de centro da vida social e religiosa. (...) A estrutura da aldeia não possibilita apenas o sofisticado jogo das instituições: resume e assegura as relações entre o homem e o universo, entre a sociedade e o mundo sobrenatural, entre os vivos e os mortos (LÉVI-STRAUSS, 2007, p. 205-207 e 217).

A partir deste trecho “Tristes Trópicos”, podemos perceber que os Tapirapé possuem vários pontos em comum com os Bororo no que diz respeito à Casa dos Homens. A proibição da entrada das mulheres é algo padrão, para os povos indígenas que possuem tal instituição. Na questão espacial da aldeia, os Tapirapé, embora sejam um povo Tupi-Guarani, possuem a conhecida distribuição Jê-Bororo das casas: em círculo, com a Casa dos Homens ao centro. Mesmo durante o período em que não houve a *Takãra* em *Majtyri*, manteve-se este padrão para a construção das casas. E como será apontado nesta seção, a relação “entre a sociedade e o mundo sobrenatural, entre os vivos e os mortos” é mediada pela Casa dos Homens também para os Tapirapé.

No projeto que concebeu a construção da *Takãra* em *Majtyri* em 2008 existiu uma preocupação especial com a questão do registro de todos os momentos relacionados. As primeiras ações registradas foram as idas de Xako’iapari e alguns de

seus sobrinhos a outras aldeias Tapirapé para convidá-los a ajudar na construção da *Takãra*. Como já mencionei, constava no projeto a compra de instrumentos necessários para o registro de tudo o que concerne à construção.

Documentar todas as etapas do processo era uma tarefa dos alunos da escola, e ficou a cargo dos quatro estudantes Tapirapé que cursavam o ensino médio naquele ano: Tamanaxowa, Takorawio, Iakymywytygi e Xaopoko. Eles se responsabilizaram pelos registros durante a construção e os momentos que a antecederam. Com uma moderna filmadora, que também tirava fotos, Takorawio registrou as idas às outras aldeias para os convites; a pescaria coletiva dos homens e a coleta de mel silvestre e pescaria coletiva para o *tâtãopãwã*; as idas para a mata a fim de coletar o material necessário para a construção; as etapas da construção; o ritual do *tyre'i*; a caçada coletiva dos homens quando terminou a construção; o ato de perfumar a *Takãra* com a caça e a entrada das *axyga* na *Takãra*. Outras pessoas, como Xako'iapari, também filmaram e tiraram fotos de alguns momentos, mas Takorawio tinha essa como sua tarefa prioritária, no que concerne às atividades relacionadas à escola. Takorawio é um dos vários sobrinhos de Rael Xako'iapari, filho da sua irmã Morokoto com o marido Maurea'i.

Além da filmagem, também foi feito o registro em áudio, com um gravador de fita K7 portátil. Esta tarefa ficou a cargo de Iakymywytygi e Xaopoko. Iakymywytygi se casou há alguns anos com a filha mais velha do professor Myao. Antes do casamento, vivia em *Howalora* com os pais, que continuam residindo naquela aldeia. Iakymywytygi se tornou professor da escola de *Majtyri* e é responsável pelo segundo ciclo do ensino fundamental. Ele também faz parte da turma que atualmente cursa a licenciatura indígena na Universidade Federal de Goiás. Assim como foi muito elogiado quando era aluno da escola, também recebe muitos louvores pelo seu trabalho como professor.

Outro aluno que estava fazendo o registro de áudio foi Xaopoko, um jovem de 16 anos. Quando fui lecionar no ensino médio da escola em outubro de 2008, Xako'iapari (como sempre, com alguns de seus sobrinhos) foi me buscar em Confresa, cidade mais próxima da área indígena Urubu Branco. Durante o período do verão amazônico existe uma estrada que liga as duas áreas indígenas, economizando assim muitas horas de traslado. Para se chegar até à cidade de Confresa por esta estrada, é necessário literalmente atravessar a aldeia *Akara'ytawa*, na TI Urubu Branco. Na ida do caminho para me buscar, Xako'iapari avisou a Xaopoko e à sua família que o ensino



médio em *Majtyri* iria começar e que, se ele quisesse, poderia levá-lo quando passasse na volta. Xaopoko havia recém concluído o ensino fundamental e esperava o início de alguma turma em *Tapi'itawa* ou em *Majtyri*, as duas aldeias Tapirapé que congregam os cursos de ensino médio. Na volta de Confresa, logo que paramos o carro em *Akara'ytawa*, Xaopoko saiu de casa correndo, com gel no cabelo e mochila nas costas. Sua mãe veio logo atrás dele, chorando e gritando. Estávamos em uma caminhonete saveiro, Xako'iapari e eu na frente e os sobrinhos dele na parte de trás. Xaopoko também subiu na carroceria e a sua mãe ficou do lado do carro, tentando puxá-lo para fora. Sempre chorando e gritando muito brava, começou a brigar com Xako'iapari. Como entendo pouco a língua Tapirapé, fui saber na continuação da viagem que ela estava com muita raiva por Xako'iapari estar levando-o. Para ela, Xaopoko não estava indo para *Majtyri* por causa do ensino médio, mas sim porque ele queria se casar lá e, assim, acabaria não voltando. Ela tentou um pouco mais tirar o filho do carro, mas como não conseguiu, obrigou-o a tirar várias roupas da mochila, segundo Xako'iapari “para ele ficar com vergonha de não ter roupas boas para usar”. O pressentimento da mãe terminou por se mostrar correto. Xaopoko casou-se durante a construção da *Takãra* com Nudjaki, filha de Ipare e Were, pouco tempo depois do término da etapa do ensino médio. Em julho de 2009, Xaopoko estava construindo no círculo da aldeia a casa para ele e Nwidjaki terem uma casa só deles.

Outro trabalho de registro designado para os alunos do ensino médio foi o de realizar entrevistas com os mais velhos, pedindo que eles explicassem cada momento do *tãtãopãwa* e da construção da *Takãra*. Tamanaxowa ficou encarregada dessa tarefa, e Xaopoko a ajudou em alguns momentos. Tamanaxowa faz parte do grupo de moças Tapirapé que afirmam que “querem se casar só depois de estudar mais.” Terminou o ensino médio no final de 2008 e desde o início de 2009 ela é professora do primeiro ciclo do ensino fundamental.

Para além dos registros feitos pelos alunos do ensino médio, as outras séries da escola também tiveram tarefas no projeto. Previa-se que todo o material filmado e gravado deveria ser transcrito pelos alunos do ensino fundamental. Ao longo de 2009, alguns professores, como Xako'iapari, utilizaram esse material em suas aulas. No projeto está previsto que tudo o que foi documentado seria traduzido para o português, para que se tenha o registro nos dois idiomas. E os alunos menores, que são as turmas referentes ao primeiro ciclo, entre seis e oito anos, trabalham através de desenhos os momentos do processo da construção da *Takãra*.

No projeto da *Takãra*, consta do seguinte modo a questão do registro:

Todos os procedimentos dentro e fora da takãra serão registrados por filmadora e gravador portátil pelos alunos e professores que estarão também participando dos rituais. (...) O registro de todos os rituais será feito através de gravador portátil e filmadora pelos alunos e professores da Escola Estadual Indígena Tapirapé. As gravações serão transcritas pelos alunos do terceiro ciclo do ensino fundamental, acompanhadas pelos professores e coordenador pedagógico. Posteriormente, todo o material transcrito deverá ser traduzido em duas línguas, tapirapé e português, corrigido e editado para compor o material didático da escola (XAKO'IAPARI TAPIRAPÉ; ANDRADE, 2008, p. 5-6).

A formulação possui um detalhe importante: é dito que todos os procedimentos dentro da *Takãra* serão também filmados. Mas tudo o que acontece no interior da *Takãra* é considerado, como já dito, uma atividade estritamente masculina. Assim como a pescaria coletiva, a coleta do mel, as caçadas e as idas à mata para buscar materiais para fazer a *Takãra*. Partes de quase todos estes momentos foram filmadas. Ao indagar algumas pessoas de como seria o uso destas imagens, já que eram momentos exclusivamente masculinos e se, justamente por isso, houve algum momento que deliberadamente não foi filmado, obtive como resposta que para assistir não há problemas. O que estava proibido era as mulheres participarem destas atividades.

Se para o registro as tarefas estavam previamente definidas entre os alunos da escola, para a construção em si, os homens se dividiam sempre em dois grupos, os *Wyrã: Araxá* e *Wyrãxigio*, que são as duas metades cerimoniais que existem dentro da *Takãra*. Apesar de não existir *Takãra* em *Majtyri* há mais de dez anos e da maioria dos adolescentes nunca terem vivido a experiência de construir uma *Takãra*, todos os homens de *Majtyri* sabiam dizer com muita segurança a qual das metades fazia parte. O mesmo acontecia com os visitantes de outras aldeias, quer possuíssem ou não *Takãra*, e que foram para *Majtyri* ajudar na construção.

Os *Wyrã* são metades cerimoniais, exclusivamente masculinas. Diferentemente de outros povos, não se trata de metades matrimoniais; operam somente nos diversos rituais e atividades relacionadas a estes. Baldus, sobre esta questão, afirma:

Por fim, Wagley e Galvão<sup>43</sup>, depois de frisar que as “metades cerimoniais” dos homens tapirapé são patrilineares e não exógamas, acharam provável que esses índios as “tomaram emprestado... das tribos Ge situadas ao norte e leste, ou da Boróro, que lhes fica ao sul” (BALDUS, 1970, p. 325).

Foi esperada a chegada dos parentes das outras aldeias para iniciar um dos primeiros momentos: *tãtãopãwa*, que são aqueles momentos em que os Tapirapé comem juntos. A tradução literal de *tãtãopãwa* seria “comer junto perto do fogo.” É um ritual que acontece algumas vezes durante o ciclo ritual. Os Tapirapé, além das metades cerimoniais, se dividem todos (neste caso, não somente os homens) em grupos para realizar as refeições coletivas. No projeto da construção da *Takãra* foram descritos alguns aspectos do *tãtãopãwa* e os das duas metades cerimoniais:

O início do ritual de construção da *takãra* se dá com a cerimônia de proteção dos homens que vão construí-la “O Tãtãopãwa”.

O Tãtãopãwa é uma alimentação preparada pelas mulheres e servida aos homens antes da construção, é constituída de peixe e kawi (uma espécie de mingau que pode ser de arroz, milho, amendoim, abóbora ou mandioca doce, dependendo da disponibilidade da matéria prima) com mel de abelhas nativas. Participam da construção da *takãra* os homens adultos e os jovens, que se dividem em dois clãs (Wyrãxigio e Araxá) responsáveis por todos os rituais da construção e os que se seguem após a construção da *takãra*. Estarão nos clãs, todos os professores indígenas do sexo masculino, o diretor, os alunos a partir de dez anos, os pais de alunos e os familiares que virão das aldeias da terra indígena Urubu Branco para compor os clãs (XAKO’IAPARI TAPIRAPÉ; ANDRADE, 2008, p. 4).

Nos momentos de alimentação coletiva do *tãtãopãwa*, as pessoas participam somente nos seus respectivos “grupos de comer”. Atualmente, existem seis grupos na aldeia *Majtyri*. Como já foi mencionado, todos e todas, desde os primeiros anos de vida, são designados para participar de algum grupo. Segundo me foi dito por Xako’iapari, é feito um acordo entre o casal, para decidir de qual dos grupos os filhos farão parte. E os

---

<sup>43</sup> Referência ao texto: WAGLEY; GALVÃO. O Parentesco tupi-guarani. Boletim do Museu Nacional, nova série, Antropologia, n°6, Rio de Janeiro, 1946.

avôs também têm o poder de influenciar nessa decisão. Na análise de Baldus, entretanto, a filha segue o grupo da mãe e o filho o do pai.

O *tâtãopawa* foi vastamente estudado pelos antropólogos que me precederam, Baldus, Wagley e Shapiro. Destaco a definição dada por Baldus:

Tâtáupáuã designa tanto o banquete comum de um grupo como a instituição dos grupos de comer em geral.(...) Mais um ponto importante dos grupos de comer para a vida social: e é que a gente, por ocasião do banquete comum, está sentada junto e sempre unida aqueles companheiros de grupo, com os quais, talvez, fora destas ocasiões, nunca mais se reúne. Esta instituição forma, por conseguinte, um laço que de tempos a tempos, do nascimento à morte, liga uns aos outros os habitantes das diferentes casas (BALDUS, 1937, p. 90-91).

Sendo assim, a existência de uma *Takãra* em uma aldeia permite aos Tapirapé a vivência de algo muito significativo: o momento de “comer junto”, de se fazer refeições coletivas com as pessoas da aldeia para além de sua família mais próxima, como é o normal na vida cotidiana da aldeia. Baldus, em sua obra “Tapirapé: tribo tupí no Brasil Central” faz uma bela narrativa de um *tâtãopawa* vivido por ele em 1935. Através das gravações que assisti do *tâtãopawa* que precedeu a construção da *Takãra* em *Majtyri* em 2008, e dos relatos de vários Tapirapé, considero que a descrição de Baldus continua muito fiel a como é o momento do *tâtãopawa*:

Quando, finalmente, todos se acomodavam acorados ao redor de suas panelas junto ao “tatá-upaua”, “lugar do fogo”, a aglomeração dos comensais era tão compacta que não restava, praticamente, nenhum espaço vazio. Todos comiam de tudo à vontade, homens, mulheres e crianças misturados. Eu, sempre ligado a Kamairahó, ficava ao lado dele, e como ele era Chankané-pera, chamou-me Chankané-pera também, e eu a ele, o meu irmão. Os dos outros grupos chamaram-me Chankané-pera, e eu respondi tratando-os com os respectivos nomes dos grupos. Estavam todos muito alegres. Dentro de um quarto de hora não sobrava mais nada. Foram retirados os recipientes e nos separamos. A praça passou a pertencer às máscaras que, agora, eram as “sombras boas”. Dançavam abrindo o começo de estio (BALDUS, 1970, p. 331).

Depois do *tâtãopãwa* os homens começam o trabalho de coletar na mata o material necessário para a construção. Inicialmente, foram buscadas árvores de troncos

longos e fortes que constituíram a estrutura da *Takãra*. Foram fincadas três grandes toras, alinhadas uma com a outra, sendo que a do meio era mais alta que as duas laterais, tendo tido estas o seu topo arranjado em formato de forquilha. Colocou-se então uma terceira, deitada sobre estas duas laterais. Após isto, foi realizada outra ida à mata, para coletar as madeiras mais finas e que foram fincadas ao solo, dando o formato oval do que ia ser a *Takãra*. Estas madeiras tinham a altura de dois metros aproximadamente e outras mais longas foram colocadas ao longo de toda a *Takãra*, do solo até uma altura superior ao tronco central de base. E cada uma destas madeiras foi amarrada ao alto, juntando-se com outra do lado oposto. Utilizou-se embira para fazer estas amarrações. Com o fim desta tarefa, tinha-se o esqueleto da *Takãra*. Faltava somente a cobertura desta, que foi o trabalho mais demorado de todos.

Realizou-se nova ida à mata para coletar folhas de banana brava, base da primeira das duas coberturas da *Takãra*. Nos dois dias anteriores, alguns homens passaram todo o tempo fabricando o cesto Tapirapé apropriado para se carregar folhas de banana brava. Ao longo destes dias, os lados externos da *Takãra* foram se enchendo com montanhas de folhas de banana brava. E quando se havia acumulado a quantidade que se julgou necessária para cobrir toda a extensão da *Takãra*, iniciou-se a tarefa de colocar as folhas desde o solo até o topo, trançando as folhas por entre as madeiras finas que se cruzavam no que ia ser o teto. Depois que toda a *Takãra* foi coberta com as folhas de banana brava, os homens foram novamente à mata. Agora, o objetivo era coletar folhas da palmeira bacaba, que foram colocadas em sobreposição às de banana brava, também sendo trançadas por entre as madeiras de suporte postas ao longo da *Takãra*; a construção propriamente dita durou cerca de três semanas.

A *Takãra* possui um desenho em formato oval, com duas portas em cada uma das suas laterais. Existe uma divisão espacial dentro da *Takãra*, correspondente às duas metades cerimoniais: uma metade, tomando uma porta de uma lateral e outra porta do lado oposto é de *Araxá*; a outra metade, com a mesma disposição física, corresponde a *Wyrãxigio*. Para cada um destes grupos, existe ainda outra divisão espacial dentro da *Takãra*: a extremidade de cada lado é para os mais jovens, para os que ainda não constituíram família própria. E a parte mais perto do centro da *Takãra* é lugar dos homens maduros ou dos que já se casaram e possuem filhos. Desse modo, existem quatro subdivisões dentro da *Takãra*, duas para cada uma das metades cerimoniais. Esta divisão vale tanto para as tarefas coletivas quanto para a distribuição espacial dos grupos para as refeições dentro da *Takãra*.

Durante os dias da construção reclamou-se muito de alguns parentes que disseram que iriam e não foram. Sentiu-se que alguns parentes do Urubu Branco trataram com muito descaso a construção da *Takãra* em *Majtyri*. Outros achavam que não vieram por inveja, porque *Majtyri* e a sua escola estão muito bem, que têm conseguido aprovar muitos projetos e que a reforma da escola transformou-a na melhor de todas as aldeias. Também se comentou que o povo do Urubu Branco tem preconceito contra *Majtyri* porque nela muitas pessoas são misturadas com Karajá. E que por todas essas razões não vieram prestigiar a *Takãra* de *Majtyri*.

Não foram poucas as pessoas que compareceram para auxiliar na construção, mas realmente se esperava uma presença maior do que ocorreu de fato. Praticamente quase todos os que foram eram parentes de Mairea'i, atual cacique de *Majtyri*. Mairea'i é casado com Morokoto, uma das três filhas de Taipá e Awarao. Afora a grande família de Paulo, que vive em *Tapi'itawa* e que compareceu em peso, estiveram presentes também os pais de Xaopoko. E também alguns parentes de Were, marido de Ipare.

Os que se sentiram mais magoados com as faltas foram Xako'iapari e suas três irmãs, Ipare, Morokoto e Iraero. A grande ausência foi justamente dos parentes deles do Urubu Branco e, em especial, dos irmãos por parte do pai, Awarao. As fofocas de possíveis comentários maldosos que aconteciam nas aldeias do Urubu Branco, tratando da construção da *Takãra* em *Majtyri*, tinham frequentemente esses parentes como os autores.

Mas o clima geral da aldeia não era de modo algum de tristeza. Foram dias de animação e de muito mais movimentação do que o ritmo habitual da vida. Quando estive em *Majtyri* no final de outubro de 2008, faltando ainda algumas semanas para começar a construção, a aldeia já se encontrava em certo frenesi com os planejamentos. E a intensidade não diminuiu. Ao contrário, a construção passou a ser esperada ansiosamente, como um grande evento. E nos dias em que estava acontecendo a construção, a movimentação aumentou ainda mais. Sempre alguém estava indo de carro<sup>44</sup> para a cidade resolver algo. Constantemente havia alguém que precisava ir resolver alguma questão urgente em sua aldeia de residência. Existia, ainda, um diálogo constante e trabalhoso para se conseguir a ajuda da prefeitura de Santa Terezinha para o empréstimo do caminhão que levaria e traria parentes de outras aldeias. O caminhão iria

---

<sup>44</sup> A associação comunitária de *Majtyri* possui uma pick-up de um projeto aprovado há alguns anos. Xako'iapari e Flávia também possuem um carro, que é frequentemente utilizado para questões da comunidade. Além disso, algumas pessoas em *Majtyri* possuem moto.

realizar também idas para áreas mais distantes da terra indígena, onde havia o material apropriado para a construção. Foram necessários vários telefonemas e idas à cidade para que se conseguisse o empréstimo do caminhão por alguns dias. O que, no final das contas, contribuía para o clima de agitação.

Durante os dias da construção, e em especial no final da tarde, as crianças pequenas se juntavam perto da *Takãra*, inventando um sem número de brincadeiras diferentes e correndo como se fossem uma revoada de passarinhos. Até o momento em que não havia mais luz alguma e os homens tinham que encerrar o trabalho do dia, havia sempre crianças por perto.

O clima de descontração também estava presente com os homens que construía a *Takãra*. Apesar do trabalho duro, era raro se aproximar da *Takãra* e não ouvir os homens rindo. O motivo era basicamente um só: gozações que se faziam uns com os outros. Os Tapirapé possuem um senso de humor refinado, são comumente irônicos e realmente apreciam brincadeiras com a outra pessoa. A sensação que tenho freqüentemente é de que nada passa despercebido, e que quase qualquer coisa vira uma piada com alguém. Em geral, essas brincadeiras não são levadas muito a sério; dificilmente alguém fica profundamente magoado com algum chiste feito. E é preciso frisar: os Tapirapé riem muito. Dos outros e de si próprios. O jeito aparentemente tímido e calmo da maioria dos Tapirapé pode ser enganoso. Eles estão longe de serem carrancudos ou sorumbáticos. Possuem, de verdade, uma capacidade enorme de se divertirem entre si. Durante a construção, percebia-se isso: tudo era motivo para alguma brincadeira. E que era repetida muitas e muitas vezes depois.

O horário em que os homens mais trabalhavam era no meio da tarde até o final da luz do sol. Pela manhã cedo, quando não havia alguma excursão para a mata, também se trabalhava na construção. O horário do final da tarde é justamente considerado a melhor hora para se fazer visitas. E as pessoas se visitaram muito durante os dias da *Takãra*. Nesse horário do dia, quando se olhava para a área da aldeia, sempre se avistava alguém caminhando de uma casa para a outra, através dos caminhos que cortam o círculo da aldeia.

Em muitos dias, bem no finalzinho da tarde, houve jogos de futebol. Tanto masculino quanto feminino. Muitos homens paravam a construção e iam jogar uma partida. Houve vez em que jogaram os Tapirapé contra os pedreiros que estavam

terminando os últimos retoques na reforma da escola.<sup>45</sup> Em outros dias, vieram os times das outras duas aldeias da TI, *Howalora* e *Itxalá*, jogar contra os times masculino e feminino de *Majtyri*. Isso é uma prática que acontece com frequência. Os Tapirapé, e também os Karajá, simplesmente adoram futebol. E gostam ainda mais destas disputas entre as aldeias ou contra os times de Santa Terezinha. É comum toda *Majtyri* se deslocar para uma das outras duas aldeias para alguma disputa mais importante.

Quando havia partidas de futebol, juntava-se mais gente perto da *Takãra* e ficava um clima ainda mais animado. Era comum ficarem algumas mulheres, em especial mocinhas, assistindo ao jogo perto da *Takãra*. Em geral, não é de bom tom que as mulheres sequer se aproximem da *Takãra*. A não ser que estejam levando água ou comida para os homens, tarefa que devem cumprir enquanto acontece a construção. Mas nestes momentos do futebol, ou em alguns outros momentos cerimoniais importantes como o *tyre'i* ou a chegada de *axyga*, era aceitável a proximidade maior das mulheres. E foi o que sucedeu. Especialmente quando tinha entrada de *axyga*, as mulheres se acercavam um pouco mais para tentar escutar o que acontecia dentro da *Takãra*.

Quando terminou a construção, os homens se prepararam para perfumar a *Takãra* com a caçada feita coletivamente. No projeto também é explicado esse momento ritual:

Terminada a construção da *takãra* todos os homens, rapazes e crianças do sexo masculino vão para o seu interior para construir, arcos, flechas e bordunas para caçar e essa caça é assada dentro da *takãra* num ritual de batismo da *takãra*, que consiste em perfumar a *takãra* para os espíritos que nela vão habitar dali para frente. Esse ritual é chamado de *takãra mãmieãwa*. Esse ritual dura um dia inteiro (XAKO'IAPARI TAPIRAPÉ; ANDRADE, 2008, p. 5).

Nesta *takãra mãmieãwa* os homens conseguiram caçar somente um macaco e um mutum, o que foi considerado como uma caçada fraca. Alguns achavam que se

---

<sup>45</sup> Quando meses depois de escrever o relato da construção da *Takãra*, li no arquivo da Prelazia a carta de 1973 de Irmãzinha Maye, citada no primeiro capítulo, achei muito curioso ver essa semelhança. Se em 2008 eles facilmente deram um jeito de organizar um jogo de futebol com os pedreiros, quando fizeram aquela excursão ao Urubu Branco, o jogo foi feito com os peões da fazenda Sapeva: paramos no “Lago dos Tucunarés” para pescar e comer. Esse lago era um dos lugares onde os Tapirapé de Tapi'tawa vinham pescar... Tem aí um grupo de peões fazendo tijolos. A rapazeada não liga para a comida e organiza logo um jogo de foot-ball com os peões... Os jogadores são os últimos a entrar no caminhão, contentes por terem ganho...



deveria caçar novamente, porque as *axyga* que residem na *Takãra* não iam ficar satisfeitas somente com isso. Mas, apesar destas opiniões, o ritual foi realizado.

Antes, porém, de acontecer a caçada, outra cerimônia ocorreu na *Takãra*: o momento no qual os meninos (*konomi*) se tornam “rapazinhos” (*tyre'i'i*). Isso geralmente acontece quando a pessoa tem nove ou dez anos. Em *Majtyri* havia dois meninos prontos para passar pelo ritual: Idjamoá e Mahonaro. Os dois são respectivamente bisneto e neto de Awarao, e ele foi o responsável por fazer as honras: pintar o corpo inteiro dos meninos com jenipapo e cortar os cabelos rente à cabeça. Acompanhando esse momento, vários cantos puxados pelo próprio Awarao. Além de Mahonaro e Idjamoá, participou também do ritual de *tyre'i'i* um menino da aldeia Karajá de *Itxalá*, que não possui nenhum parentesco com os Tapirapé. O pai dele disse que não queria fazer em *Itxalá* porque os parentes pedem muitos presentes valiosos quando ajudam nos rituais e que os pais não podem negar os pedidos. Como o menino estava na idade de virar rapazinho, ia acontecer o ritual de *tyre'i'i* em *Majtyri* e o pedido de presentes não faz parte deste ritual Tapirapé, o pai pediu para fazerem o do filho também, o que foi prontamente aceito e tratado com naturalidade. Não pareciam achar nada estranho um menino Karajá sendo preparado por Awarao, em uma cerimônia da “cultura tradicional Tapirapé”. Os Tapirapé mudam de nome algumas vezes na vida.<sup>46</sup> A primeira mudança de nome para os homens acontece justamente após eles se tornarem *tyre'i'i*; Idjamoá passou a se chamar Taropaxowi e Mahonaro, Kamirire'i. Os nomes de quando eram crianças são anulados e somente os novos nomes são válidos. Os meus esquecimentos momentâneos, de chamá-los pelos antigos nomes, criavam situações constrangedoras para os dois rapazinhos.

Além de Awarao que puxava vários cantos, vieram do Urubu Branco outros importantes cantores do povo Tapirapé, alguns dos maiores conhecedores dos cantos tradicionais da cultura Tapirapé. Os cantos que aconteceram por ocasião do *tyre'i'i*, da perfumação da *Takãra* e da entrada das *axyga* não ocorriam em *Majtyri* há muito tempo. Os meninos e os jovens não conheciam praticamente nenhum destes cantos, segundo o que eles mesmos me disseram. E houve um acontecimento que potencializou o ensino dos cantos. Aproximadamente um mês antes do início da construção, foi lançado um CD de cantos das festas tradicionais Tapirapé, em parceria da escola de *Tapi'itawa* com

---

<sup>46</sup> Sobre a onomástica Tapirapé: “A criança Tapirapé, logo após o seu nascimento, recebe um nome dado por um dos avôs ou avós. Esse nome já pertenceu a um antepassado, a alguém que faz ou fazia parte dessa mesma família. Cada família possui um repertório de nomes masculinos e femininos, entre os quais um será escolhido para o bebê recém nascido” (PAULA, Eunice, 2009(a), p.5).

a FUNAI (Fundação Nacional do Índio). O CD chegou logo também a *Majtyri* e era ouvido intensamente. E era curiosíssima a trilha sonora que se ouvia ao caminhar pela aldeia, ou mesmo dentro das casas, quando a altura dos decibéis aumentava: cantos das festas tradicionais Tapirapé intercalados com o forró “brega”, que é sucesso absoluto na aldeia. A maioria era de bandas do Mato Grosso ou Pará, uma mistura de letras de funk carioca, forró, um pouco de axé, com o constante e imprescindível teclado eletrônico. Alguns dos eventos mais comentados e aguardados eram justamente aqueles onde os Tapirapé ou os Karajá conseguiam trazer para as aldeias da região alguma destas bandas.

Estar em *Majtyri* em 2008 e 2009 escutando quase que diariamente estas músicas foi uma experiência muito diferente do que vivi em 2006 e 2007, quando não havia ainda luz elétrica. Sentia falta, às vezes, do sossego auditivo de antes. Através do programa “Luz para todos”, do governo federal, toda aquela região do Mato Grosso está passando a ter luz elétrica. A TI Tapirapé/Karajá foi um dos primeiros lugares em que foram instalados os postes, que agora seguem as pequenas estradas que ligam Santa Terezinha a Confresa. Em fevereiro de 2008 ligou-se a energia em *Majtyri*, e algumas novidades foram introduzidas na aldeia. A primeira foi, obviamente, a televisão em todas as casas. E, em seguida, o freezer ou o som. Normalmente, a trilha sonora é o “forró brega”. Quando estava lá em novembro de 2008, durante as semanas de construção da *Takãra*, se escutava muito também o CD de músicas Tapirapé produzido em gravações feitas em *Tapi'itawa*. As músicas eram naturalmente intercaladas: o CD de músicas das festas tradicionais e do grupo musical “Os Fera do Baile”, convivendo sem crises existenciais nas casas Tapirapé.

Logo que a construção foi finalizada, acontecem algumas entradas de *axyga*. O termo *axyga* é freqüentemente traduzido como “espírito”. Muitos seres possuem *axyga*, e existe uma vastidão de tipos diferentes delas. Elas não são necessariamente maléficas, algumas podem até ser brincalhonas. Mas, em geral, têm-se medo delas. Especialmente à noite, que parece ser quando elas mais transitam perto das aldeias Tapirapé. São comuns também as histórias de acampamento na mata ou praia de rio em que se encontrou com alguma *axyga*. Outra ocasião privilegiada para o encontro com as *axyga* é durante os sonhos.

O lugar de morada de muitas *axyga* é justamente a *Takãra*. As razões, segundo me explicaram, é que na *Takãra* elas ficarão mais satisfeitas e não causarão problemas aos Tapirapé. Em realidade, muitas ações relacionadas à *Takãra* são feitas para se evitar

que as *axyga* fiquem com raiva e causem algum mal aos Tapirapé. Ou seja, a ausência de *Takãra* em uma aldeia é algo grave, e gera preocupação geral. Como consequência disto, podemos retirar mais uma razão para a grande alegria de *Majtyri* passar a ter novamente uma *Takãra*. Baldus também analisou em sua já mencionada etnografia, o que são as *Axyga*, e quais as classificações destas existem na cosmologia Tapirapé:

*Anchynga* são espíritos de três espécies. Todas tem de ser tratadas magicamente, mas cada uma de maneira diversa conforme sua natureza: uma é combatida pelas práticas xamânicas, outra por meios triviais de espantar a serem usados por qualquer pessoa, sendo que à terceira espécie dedicam danças repetidas anualmente, com intervalos regulares. O *panché* enfrenta a primeira espécie, composta dos *anchynga* mais perigosos. São aqueles ex-colegas dele que ameaçam o universo cheios de raiva por motivos sociais, pois a morte os desligou da comunidade de Tampiitaua. (...) Qualquer habitante pode se defender da segunda espécie de *anchynga* que consiste também em *invuera*<sup>47</sup> de mortos comuns. Nem por isso estas almas deixam de ser “más”, pois todos os *invuera* são maus, mesmo o de *panché* bom ou de uma criança. (...) Com a terceira espécie de *anchynga*, a população masculina de Tampiitaua chega a estabelecer certo tipo de convivência. Hospedam-se esses espíritos periodicamente na *takana*, sendo, então, representados nas danças de máscaras com os respectivos cantos e gritos. Assume esta representação caráter de culto coletivo, pois, em princípio, todos os homens e rapazes participam dela. De acordo com a dicotomia tribal, executam-na aos pares. Às vezes vi dois pares dançarem ao mesmo tempo, mas, em geral, é só um par. Num bate-pé, as máscaras oscilaram entre a casa de Kamairahó e a de Vuatanamy. Dançavam uma ao lado da outra, ou uma atrás da outra, de quando em quando se defrontando, mas nunca se tocando. Quando exaustas desses vaivens por toda a extensão da praça, entravam na *takana* e eram revezadas por outro par (BALDUS, 1970, p. 365-367).

Os Tapirapé esperavam realizar todo o ciclo ritual durante o ano de 2009. Em fevereiro fizeram a primeira festa, *Iraxao*. Porém, pouco tempo depois, Awarao contraiu tuberculose e ficou muito doente, quase chegando a falecer. Desse modo, todo o planejamento para o ciclo ritual ficou em absoluta suspensão. Awarao levou muitos meses para melhorar a saúde, e ficou em tal estado de fraqueza que conseguiu voltar a andar somente no mês de junho. Quando fui realizar o trabalho de campo no primeiro

---

<sup>47</sup> Segundo Baldus: Em Tapirapé, “sua alma” é *i-yunga* e alma de defunto *invuera*. Wagley escreve que os *invuera*, frequentemente, “vagueiam à noite e, especialmente durante a estação chuvosa, aproximam-se da aldeia dos vivos porque ‘estão com frio’ e acercam-se das habitações humanas para se aquecerem” (BALDUS, 1970, p. 351-352).

semestre de 2009 pretendia estudar este ciclo, mas por estas razões descritas, infelizmente não foi possível.

Para além dos rituais que estão inteiramente dependentes da existência da *Takãra*, existe outra dimensão importante para a vida social Tapirapé, ligado a ela: é no pátio de fora da *Takãra*, sempre do lado leste, que os homens se reúnem quase todas as noites para conversar e planejar ações conjuntas quando é o caso. Em *Majtyri*, pelo menos até julho de 2009, quando finalizei o meu período de trabalho de campo, a *Takãra* construída em 2008 não estava sendo usada ainda para este fim.

Embora não tenham acontecido todas as festas do ciclo como se esperava anteriormente, repercussões daquela novidade – a *Takãra* – puderam ser percebidas nas aulas de alguns professores na escola. A construção da *Takãra* gerou a possibilidade de novos trabalhos com os alunos na escola. Os temas que dizem respeito a rituais específicos, às comidas para estes momentos, à preparação, enfim, a tudo o que se refere à construção e ao ciclo anual de festas, passou a ser em 2009 material para os trabalhos nas escolas. E os próprios professores afirmam que consideram mais fácil para os alunos, e que eles acham mais interessante, trabalhar estes assuntos do que um tema genérico de algum livro didático. As questões da vida social e ritual Tapirapé certamente fazem mais sentido para os alunos.

Como já mencionado, Xako'iapari utilizou o material filmado durante a construção em suas aulas. Outro professor, Iakymytygi, responsável pelo segundo ciclo (crianças entre nove e dez anos), utilizou largamente os temas da *cultura tradicional*. Durante o trabalho de campo que fiz em 2009, entre os meses de maio a julho, pedi aos professores Iakymytygi e Tamanaxoma para assistir algumas aulas deles. O objetivo maior era tentar aprender a língua Tapirapé.

Na primeira semana de junho de 2009, Iakymytygi realizava um trabalho de produção de texto na língua materna. Como afirmei em seção anterior, no segundo ciclo as crianças já estão alfabetizadas em Tapirapé, e o português começa a ser trabalhado. Mas a língua Tapirapé continua sendo a dominante nesta fase. Iakymytygi me contou que teve a ideia de trabalhar textos que falassem da *Takãra parageta* (histórias relacionadas ao processo de construção da *Takãra*) e do *Iraxao parageta* (histórias sobre o *Iraxao*, a primeira festa do ciclo ritual). Dividiu a turma em três grupos, um ficou responsável de fazer um texto sobre a *Takãra* e outros dois para falar do *Iraxao*. Achei muito interessante perceber que mesmo a direção da escola não tendo ainda, naquele momento, conseguido organizar um planejamento para a utilização na escola do

material registrado durante a construção e os rituais – como é a meta – ele por conta própria iniciou este trabalho. Iakymtygi disse que estava achando muito difícil desenvolver o exercício de produção de texto com os alunos a partir de material retirado de livros didáticos oficiais. Ele sentiu que começou a dar certo quando passou a utilizar os temas específicos da *cultura tradicional*, ou seja, do universo social e cosmológico Tapirapé.

É importante ter claro que para estas crianças que freqüentam a aula de Iakymtygi foi a primeira vez na vida deles que acontecia na aldeia a construção da *Takãra* e o *Iraxao*. Era, de fato, uma grande novidade esta vivência para eles. E, ainda que já fossem trabalhados na escola tais temas tais, certamente agora faz muito mais sentido para aquelas crianças estudar e escrever sobre tais questões após as terem vivenciado. Desse modo, a existência de uma *Takãra* em *Majtyri* e a possibilidade de, assim, poderem ser retomadas as festas tradicionais na aldeia, abre, na visão dos professores indígenas, uma ampla gama de assuntos para as aulas. Não seria impossível desenvolver tais questões com a ausência das festas ou da *Takãra*, mas esse universo se torna muito mais próximo; e, ainda mais importante: os próprios alunos possuem uma predileção, um interesse maior quando estes temas são o objeto do estudo na escola.

Quando afirmo que há quase quinze anos não se construía uma *Takãra* em *Majtyri*, estou me fixando em um aspecto: a data cronológica. Mas, talvez, não seja esta a dimensão privilegiada para se entender o acontecimento da construção da *Takãra* em *Majtyri* em 2008. Aílton Krenak, em seu texto “Antes, o mundo não existia”, aponta algo significativo: que os povos indígenas não são sociedades de história, mas sim, de memória:

Nas narrativas tradicionais do nosso povo, não tem data: é quando foi criado o fogo, é quando foi criada a lua, quando nasceram as estrelas, quando nasceram as montanhas, quando nasceram os rios. Antes, já existia uma memória puxando o sentido das coisas, relacionando o sentido dessa fundação do mundo com a vida, com o comportamento nosso, com aquilo que pode ser entendido como o jeito de viver. Esse jeito de viver que informa a nossa arquitetura, nossa medicina, a nossa arte, as nossas músicas, nossos cantos (KRENAK, 1996).

Acessar a memória do que seria a *cultura tradicional* Tapirapé para os Tapirapé de *Majtyri*, após um longo tempo sem que existisse esse tipo de vivência na aldeia não

significa acessar um conhecimento que estava guardado em um museu. A construção de algo como a *Takãra*, a casa cerimonial dos homens, absolutamente central para o universo cosmológico e ritualístico Tapirapé não vai se constituir como um acontecimento burocrático.

A divisão em metades cerimoniais dos Tapirapé, os *wyra*, entra em operação unicamente nos momentos rituais ou nos seus preparativos. E embora não houvesse festas em *Majtyri* há quase 15 anos, todos os homens sabiam dizer perfeitamente a qual *wyra* pertenciam. Ou seja, a cultura não havia acabado ou sucumbido às pressões da sociedade envolvente. Permanecia como que hibernando. A construção da *Takãra* possibilitou a ativação dessa memória. E, importante ressaltar: o tempo cronológico nem sempre explica tudo. Especialmente quando lidamos com a memória de um povo indígena; não se trata de uma contagem de tempo histórica em uma lógica ocidental, trata-se, em realidade, de um modo distinto de estar. E mergulhar na memória não é mergulhar em um arquivo. Existe uma dimensão criadora na memória, porque ela não é uma impressão enfraquecida de algo que já passou: a memória está se fazendo permanentemente.

A construção da *Takãra* em *Majtyri* em 2008 se explica, em grande parte, por um processo contínuo de autodefinição vivido por esta aldeia. *Majtyri* surge com o objetivo de ser a grande aldeia de referência dos Tapirapé, mas, em decorrência de acontecimentos conjunturais marcantes, nos quais destaco a retomada da área Urubu Branco (que ganhou muita força ao longo dos anos) e o raio que matou o marido de Iraero, *Majtyri* se transformou em aldeia notadamente composta por famílias de casamentos entre Tapirapé e Karajá.

No esforço de se afirmarem como Tapirapé, perante os demais Tapirapé – do Urubu Branco – e perante os Karajá vizinhos, os Tapirapé de *Majtyri* mergulharam nessa memória criadora possibilitada pela construção da *Takãra*. Uma confrontação com a memória de uma cultura que não estava esquecida, como se supunha. Nesse sentido, o renascimento da cultura Tapirapé em *Majtyri* é também re-significação, pois abre a possibilidade de se experimentar a existência concreta de outro modo.

É difícil traçar ainda todas as possíveis conseqüências da construção da *Takãra* na aldeia *Majtyri*. Porque é uma experimentação que ainda está em curso. O que se pode perceber é que a construção da *Takãra* foi um catalisador de um conjunto de outras dimensões. E que tornou possível a atualização de uma série de práticas que estavam como que adormecidas.

### Capítulo 3

## Os trabalhos autorais dos Tapirapé

Este capítulo analisa um material específico: algumas monografias de conclusão de curso dos Tapirapé que cursaram a primeira turma de licenciatura indígena da Universidade Estadual do Mato Grosso (UNEMAT). São trabalhos que possuem grande importância para os seus próprios autores; é o resultado de cinco anos de investimento e expectativa, e que sempre envolvia parte da aldeia para dar o suporte necessário durante os longos meses fora de casa, cuidando da família do estudante que ficava na aldeia. Estes trabalhos são um motivo de orgulho tanto para os que se formaram quanto para a sua família; é dado muito valor ao curso concluído, materializado aqui nestas monografias de conclusão. E a partir destes trabalhos autorais dos Tapirapé buscarei conectá-los ao debate contemporâneo na antropologia acerca da auto-objetivação.

Foram sete Tapirapé que se formaram nesta primeira turma, com temáticas distintas entre si em suas monografias finais: Kamoriwa'i sobre os diversos usos das palmeiras bacaba e buriti entre os Tapirapé; Xako'iapari sobre os rituais fúnebres; Xario'i analisando os cantos cerimoniais de *Xakowi*, uma *axyga* da festa do *axywewoja*; Mygao, fazendo uma comparação entre a Takãra e a escola indígena; Korira'i, sobre a festa *Ka'o*; Orokomy'i sobre as pinturas corporais e, por fim, Warinay'i em um estudo comparativo entre as palavras do Tupi antigo e as da língua Tapirapé. Focarei a análise nos trabalhos dos quatro primeiros autores citados: Kamoriwa'i, Xako'iapari, Xario'i e Mygao, por serem representativos desta produção teórica contemporânea dos Tapirapé.

Considero que nos trabalhos que serão examinados neste capítulo, assim como no projeto da *Takãra* de 2008, existe uma dimensão marcante: a da pesquisa. Não se trata de descrever simplesmente fatos inteiramente conhecidos; estas obras exigiram de seus autores uma reflexão sobre a própria cultura. Para redigir tais textos, contendo as informações sobre determinado aspecto da vida social, cosmológica ou ritualística Tapirapé foi necessário que os autores realizassem pesquisa com aquelas pessoas nas aldeias consideradas os peritos da cultura. A observação está presente no processo de

trabalho das monografias do ensino superior indígena, mas são as entrevistas realizadas com aqueles grandes conhecedores da cultura Tapirapé as fontes privilegiadas em todos os trabalhos. Nas monografias como um todo está presente a dimensão da descoberta, que a investigação e a reflexão sobre as questões da própria vida Tapirapé provocaram em seus autores. Por isso, não se trata de simplesmente reconhecer e posteriormente descrever questões já sabidas.

As monografias possuem fortemente a preocupação com o registro do *conhecimento tradicional*. E assim como relatei no caso do projeto da recente *Takãra de Majtyri*, a escola é indicada como o espaço onde serão desenvolvidos os materiais pesquisados e registrados nos trabalhos. Como Korira'i defende em sua monografia sobre o ritual do *Ka'o*, "a festa dos pássaros":

Este ritual tem as suas variedades e algumas já foram extintas, porque os conhecedores morreram, levando consigo os conhecimentos importantes. Se não documentarmos o que temos atualmente, ela poderá desaparecer. Muitos conhecimentos não são resgatáveis após a morte do seu conhecedor. Cada vez que morre um ancião é a mesma coisa que destruir uma parte da biblioteca do povo Tapirapé. É por isso que o papel do professor é importante para conscientizar e trabalhar conteúdos empíricos dentro da sala de aula. É neste espaço que vamos formar pessoas conscientes, aqueles que vão dar continuidade ao jeito de ser Tapirapé: eles serão as pessoas que vão transmitir os conhecimentos para as gerações futuras (KORIRA'I TAPIRAPÉ, 2006, p. 7).

Em várias monografias, a questão da "revitalização cultural" está presente. Comumente, na literatura antropológica, o tema da "revitalização" implica o seguinte pressuposto: "os índios acabaram". Ou seja, de que determinada cultura indígena não possui mais especificidade alguma; está morta ou é apenas uma impressão enfraquecida do que um dia foi. Nessa concepção, usar o termo cultura já não faria muito sentido, uma vez que todas as culturas inexoravelmente serão engolidas pelo sistema capitalista mundial. Mas, Sahlins, por exemplo, não considera ultrapassada a utilização do conceito cultura:

Mas a "cultura" não pode ser abandonada, sob pena de deixarmos de compreender o fenômeno único que ela nomeia e distingue: a organização da experiência e da ação humanas por meios simbólicos. As pessoas, relações e coisas que povoam a existência humana



manifestam-se essencialmente como valores e significados — significados que não podem ser determinados a partir de propriedades biológicas ou físicas. (...) Nas últimas duas décadas, vários povos do planeta têm contraposto conscientemente sua “cultura” às forças do imperialismo ocidental que os vêm afligindo há tanto tempo. A cultura aparece aqui como a antítese de um projeto colonialista de estabilização, uma vez que os povos a utilizam não apenas para marcar sua identidade, como para retomar o controle do próprio destino. Diferentemente da “civilização”, que podia ser transferida aos outros — mediante, por exemplo, os gestos benevolentes do imperialismo —, a “cultura” é aquilo que caracterizava de modo singular um determinado povo. (...) Há variedades, não graus, de cultura. Por caracterizar formas específicas de vida, o conceito de cultura é intrinsecamente plural, em contraste com a noção de um progresso universal da razão que culminaria na “civilização” europeia ocidental (SAHLINS, 1997, p. 41; 45-46).

Uma formulação teórica sobre a questão do registro que afirma que este contribuirá para a “revitalização da cultura” pode inspirar desconfiança; porque remete a uma ideia de combater a “aculturação”, a um imaginado estado mais puro e autêntico anterior ao contato com os não-indígenas. Existe nostalgia nesse tipo de formulação, que o “pessimismo sentimental” formulado por Sahlins nos ajuda a compreender. Certo é que o contato entre populações não ocidentais e sociedades nacionais nunca se pauta pelo encontro, pela troca de experiências. Nossa história tristemente conta, século após século, as mesmas relações conflituosas e violentas que marcaram esses contatos. O caso dos Tapirapé não é a regra na história dos povos indígenas no Brasil. Felizmente, também não é único: vários outros povos indígenas não sucumbiram às epidemias e aos embates decorrentes do contato com as sociedades nacionais. Mas não chama a atenção a história de um povo que no final dos anos 40 foi considerado fadado à extinção e ter sido capaz de se recuperar de forma impressionante – se constituindo hoje cerca de 760 pessoas – em um intervalo de tempo de sessenta anos? E pessoas que se orgulham em se afirmarem Tapirapé. Mas esta assertiva absolutamente não exclui o desejo e a vivência das “coisas dos brancos”. Assim como diversos outros povos Tupi (para dizer o mínimo), o Outro vai compor o universo Tapirapé. A disposição de abertura ao outro, de englobar o outro, é marcadamente distinta do modo como o pensamento ameríndio dos povos indígenas e o pensamento ocidental formulam e vivenciam o contato recíproco. Temos, assim, na relação dos Tapirapé com o mundo exterior, uma situação

que é exatamente o inverso do que conta Deleuze e Guattari, sobre o racismo branco-europeu:

O racismo europeu como pretensão do homem branco nunca procedeu por exclusão nem atribuição de alguém designado como Outro: seria antes nas sociedades primitivas que se apreenderia o estrangeiro como um “outro”. O racismo procede por determinação das variações de desvios, em função do rosto Homem branco que pretende integrar em ondas cada vez mais excêntricas e retardadas os traços que não são conformes, ora para tolerá-los em determinado lugar e em determinadas condições, em certo gueto, ora para apagá-los no muro que jamais suporta a alteridade (é um judeu, é um árabe, é um negro, é um louco..., etc). Do ponto de vista do racismo, não existe exterior, não existem pessoas de fora. Só existem pessoas que deveriam ser como nós, e cujo crime é não o serem (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p. 45).

No universo social Tapirapé não existem crises existenciais ao coexistirem o desejo de se realizar anualmente o ciclo ritual, como acontece em *Tapi'itawa*, ou que este seja retomado, no caso de *Majtyri*, e a incorporação de objetos ocidentais, com os confortos proporcionados por estes. O Outro, marcado por estas manufaturas, está lá no cotidiano vivido, mas a presença destas não os fazem se sentirem menos Tapirapé. Isto nos permite refletir sobre a realidade atual de muitas aldeias indígenas, Tapirapé ou não: algo está mudando, mas exatamente o que e como? Estamos lidando com uma realidade de convívios: continuidades e mudanças; “tradição” e “novidade”. A questão fundamental neste ponto é a de que os Tapirapé querem esse conhecimento dos brancos (objetos considerados superiores), mas sem incorporar a sua sociedade (tida como inferior, repleta de vícios e comportamentos degradantes).

Os trabalhos monográficos dos Tapirapé também possuem a dimensão de desejo dos seus autores de acessarem um conhecimento que, em algumas situações descritas, se remetem a práticas que estão sendo pouco realizadas atualmente. Mas será que em alguns casos a pessoa não teria acesso a esse conhecimento por ser ainda muito novo? Os jovens professores que cursaram o ensino superior indígena e que escreveram as monografias não eram, obviamente, os grandes peritos da cultura Tapirapé; porque simplesmente não se é um especialista na idade deles. Isso vem com o tempo, com a prática e a experiência de vida. Um grande triunfo destes trabalhos, na visão dos próprios Tapirapé, é exatamente a de estimular a vontade do saber sobre estas questões,

para assim, um dia, estes jovens serem capazes de substituírem os mais velhos neste saber. O que está em jogo, como pano de fundo, é o medo de que a *cultura tradicional* se perca no contato intenso com a sociedade nacional. Sobre a questão do “desaparecimento das culturas”, retomo Sahlins, que possui interpretações esclarecedoras sobre as transformações em curso vivenciadas pelos povos indígenas – não ocidentais:

Portanto, devemos prestar alguma atenção aos hesitantes relatos etnográficos sobre povos indígenas que se recusavam tanto a desaparecer quanto a se tornar como nós. Pois acontece que essas sociedades não estavam simplesmente desaparecendo há um século atrás, no início da antropologia: elas *ainda* estão desaparecendo — e estarão sempre desaparecendo. O pequeno ritual de iniciação a que submetemos os estudantes do primeiro ano de pós-graduação em antropologia, exortando-os a viajar e estudar as sociedades exóticas enquanto elas ainda estão lá, repetem-se anualmente há gerações. Pois ao menos aqueles povos que sobreviveram fisicamente ao assédio colonialista não estão fugindo à responsabilidade de elaborar culturalmente tudo o que lhes foi infligido. Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo (SAHLINS, 1997, p. 52).

As culturas supostamente em desaparecimento estão, ao contrário, muito presentes, ativas, vibrantes, inventivas, proliferando em todas as direções, reinventando seu passado, subvertendo seu próprio exotismo, transformando a antropologia tão repudiada pela crítica pós-moderna em algo favorável a elas, “reantropologizando”, se me permitem o termo, regiões inteiras da Terra que se pensava fadadas à homogeneidade monótona de um mercado global e de um capitalismo desterritorializado [...]. Essas culturas, tomadas de um novo ímpeto, são fortes demais para que nos demoremos sobre nossas infâmias passadas ou nosso atual desalento (LATOURET *apud* SAHLINS, 1997, p. 52).

Ao temer que a sua cultura pudesse desaparecer, caso não se faça algo em contrário, na relação deles com o mundo exterior à aldeia, os Tapirapé estariam acometidos de um “pessimismo sentimental”? Sahlins formula esse termo como uma crítica às análises – que não são novas, mas sim, continuamente atualizadas – de que os povos indígenas, e não ocidentais de uma forma geral, estariam fadados a deixarem de existir como decorrência do embate com o sistema capitalista mundial. Mas existe uma diferença fundamental entre os formuladores deste tipo de pensamento e os Tapirapé: os

universos, ocidental e “tradicional”, coexistem na vida Tapirapé com muito menos crises existenciais do que o nosso olhar exterior quando se depara com essa realidade.

Dito isto, afirmo que duvido fortemente que a coexistência de músicas “tradicionais Tapirapé” e a de bandas de forró regionais tenham causado a algum Tapirapé a estranheza que causou a mim no começo do trabalho de campo em novembro de 2008. Entender, ou mesmo acostumar-se, com a realidade da coexistência de mundos aparentemente contraditórios não é algo automático; é algo que leva tempo para ser compreendido e não visto como uma irreversível perda da cultura, um processo sinistro e inevitável de pasteurização.

### **3.1 Monografias do ensino superior**

Independentemente da existência atual de diversas aldeias, a história recente dos Tapirapé remete, até há pouco tempo, a um mesmo espaço físico; a uma mesma luta de demarcação das terras, no caso da TI Tapirapé/Karajá; e de um processo vivido por muitos anos, e por muitos deles, para demarcar a área do Urubu Branco. Em relação à escola, a linha que atravessa esta história é a mesma: mesmas pessoas, mesmas lideranças envolvidas, mesmas tentativas pedagógicas de autonomia na escola, em relação às outras escolas das cidades vizinhas. O fato de a escola ser vista, pelos Tapirapé como uma conquista do próprio povo, e como um foco de resistência para a “preservação” das festas tradicionais é algo recorrente em todos os trabalhos analisados em questão. Por isso, embora a presente dissertação enfoque *Majtyri*, é legítimo utilizar das experiências destas monografias para tentar traçar perfis mais amplos que abarquem aspectos mais gerais do povo Tapirapé e, desse modo, buscar compreender a realidade específica da aldeia *Majtyri*.

É importante situar, como já mencionado, que os autores dos trabalhos são todos eles ligados à escola. E foram ou são ainda professores. Alguns assumiram também outras funções na parte administrativa da escola, como a direção ou coordenação pedagógica. E não por acaso, são também considerados lideranças nas suas respectivas aldeias. É significativo o papel destas novas lideranças-professores nas aldeias Tapirapé. Em *Majtyri*, foram exatamente os professores que tomaram a frente na formulação do projeto de construção da *Takãra*. Como foi narrado, a construção tomou uma dimensão mais geral do que a destas lideranças. A comunidade estava envolvida como um todo,

mas é inegável o papel que estas poucas pessoas, como lideranças, possuem em sociedades pequenas como é uma aldeia Tapirapé. As funções múltiplas desempenhadas por Xako'iapari, narradas no segundo capítulo, podem ser estendidas aos demais autores dos trabalhos em questão. Em maior ou menor grau, estas pessoas são importantes lideranças nas suas respectivas aldeias. Para situar o termo “liderança” na discussão contemporânea sobre o tema, retorno ao projeto do Núcleo de Transformações Indígenas (NUTI) ligado ao Museu Nacional:

O termo “liderança” tem substituído, na neo-língua do indigenismo, genéricos anteriores como tuxaua, cacique etc., aplicados pelos gestores do ‘contato’ e em particular pelos representantes do indigenismo oficial. “Liderança” conota ao mesmo tempo uma exterioridade mais marcada na sua constituição e um compromisso, pelo menos tentativo, com modelos ‘primitivos’ de autoridade indígena. No centro desses modelos, está a percepção da sociedade indígena como *comunidade* – assembleias, representação, conselhos tribais –, e portanto a suposta, ou pelo menos virtual, elisão das redes políticas baseadas no parentesco, bem como um ideário tradicionalista e etno-ecologista mantido em primeiro plano. Embora a distinção entre chefias internas e externas seja um clichê na descrição das situações coloniais, sua validade nada tem de óbvio, em vista do tratamento que as sociedades indígenas sul-americanas dão à exterioridade, um tema constantemente requerido pela política doméstica das lideranças. Se os antigos caciques eram, em certo sentido, os intermediários de uma exterioridade que em maior ou menor medida seria reciclada no interior, as lideranças dão um giro suplementar a esta prática, destacando entre as suas importações a de um modelo de sociedade e cultura indígena significativo para os observadores externos (VIVEIROS DE CASTRO *et al*, 2003, p. 48-49).

Como já foi afirmado, os trabalhos examinados neste capítulo referem-se à primeira turma formada nos cursos de licenciatura indígena da Universidade Estadual do Mato Grosso, em 2006; e serão analisadas as monografias de Kamoriwa'i, Xako'iapari, Xario'i e Mygao.

O primeiro autor é Elber Kamoriwa'i, que vive em *Tapi'itawa* e é filho de Xywaeri que, como foi narrado no primeiro capítulo, teve uma importância decisiva de liderança durante a demarcação da TI Tapirapé/Karajá. Xywaeri, Kamoriwa'i e as respectivas famílias formaram o primeiro conjunto de pessoas que retornaram ao Urubu Branco em 1993. Naqueles anos seguintes, Kamoriwa'i iria assumir o cargo de vice-cacique, assinando conjuntamente com Xario – o então cacique de *Tapi'itawa* e também

uma importante liderança entre os Tapirapé – o texto de abertura da cartilha da escola, *Xanetawa Parageta*, que é, em realidade, uma carta política onde defendem as razões dos Tapirapé para a retomada da área do Urubu Branco:

### ***Carta de Apresentação do Cacique de Tapi'itawa***

*Gostaríamos de informar os motivos pelos quais retomamos no dia 23 de dezembro de 1993 a Área Indígena Urubu Branco, por nós denominada Tapi'itawa, e localizada no município de Confresa, estado do Mato Grosso.*

*Esta área é de posse imemorial do nosso povo e se encontrava em mãos de alguns latifundiários paulistas. A reocupação de parte desta área tradicional foi feita de maneira pacífica. A nossa proposta atinge 157.000 ha.*

*Os motivos que nos levaram a fazer essa retomada foram os seguintes:*

- *A atual área indígena Tapirapé/Karajá é insuficiente para nossa sobrevivência física e para a realização do cerimonial cultural, como nos garante o capítulo 231 da constituição brasileira.*
- *A maior parte da atual área Tapirapé/Karajá é constituída por varjão, que é inundada no inverno.*
- *Que as matas da área indígena Urubu-Branco estavam sendo devastadas pra formação de pastagem.*
- *As sepulturas de nossos ancestrais estavam sendo destruídas.*
- *Estávamos sendo impedidos de entrar nesta área.*
- *Para que a juventude conheça de perto os locais das antigas aldeias e assim possam saber melhor sua história. Assim como os não índios tem o direito de saber da história do Brasil.*

*São estes os motivos pelos quais acreditamos ter total direito a esta área.*

***Xario Domingos Tapirapé***  
*cacique da aldeia Tapi'itawa*

***Kamoriwa'i Elber Tapirapé***  
*vice-cacique da aldeia Tapi'itawa*

*Aldeia Tapi'itawa, 28 de novembro de 1995.*

Dos pontos defendidos na carta para justificar o retorno ao Urubu Branco, ressalto dois, que estão marcadamente presentes também na monografia de Kamoriwa'i: a preocupação com a devastação das matas da região e a de que os jovens Tapirapé pudessem conhecer melhor a história do seu povo. Kamoriwa'i é professor de ciências naturais na escola de Tapi'itawa; em seu trabalho de conclusão de curso da licenciatura indígena estuda o uso que os Tapirapé fazem de dois tipos de palmeiras, o buriti e a bacaba. Escolheu fazer o recorte de pesquisa sobre essas duas palmeiras, por serem elas intensamente utilizadas pelos Tapirapé. Ele analisa as diversas formas de utilização das diferentes partes destas duas palmeiras: alimentar com os frutos (no caso da bacaba), o óleo extraído destes e a palha, que é usada para diversos fins, desde a cobertura das

casas, a cobertura da *Takãra* (bacaba) até as vestimentas dos espíritos nos rituais (buriti). O estudo de Kamoriwa’i possui um duplo aspecto: botânico, no tocante às especificidades naturais de cada tipo de palmeira, e antropológico, ao analisar a utilização particular que os Tapirapé fazem de cada uma delas. A preocupação em relação à *preservação do conhecimento tradicional* compõe a justificativa do trabalho:

Em nossa vivência tenho observado que as palmeiras são importantes na confecção dos objetos de artes do povo Tapirapé. A partir desta constatação surgiu o interesse em aprofundar esse assunto a fim de compreender melhor e deixar registrado o conhecimento sobre as palmeiras e sua utilidade para o povo Tapirapé. Entre os objetivos deste trabalho encontra-se o propósito de conhecer melhor as palmeiras existentes na área indígena urubu-branco e sua utilidade na fabricação de artesanatos. Também tem como objetivo contribuir para preservar o conhecimento tradicional do povo Tapirapé sobre as palmeiras. Pretendemos também que este trabalho sirva como material didático para ser utilizado pelos professores e alunos das escolas Tapirapé. A importância deste trabalho reside no fato de que ele contribuirá para o registro dos conhecimentos dos anciões da aldeia, valorizando o saber tradicional e proporcionando que as novas gerações possam ter o domínio sobre as palmeiras existentes nas terras. Também irá permitir que seja feito um levantamento das espécies de palmeiras ampliando com isso o conhecimento de toda a comunidade principalmente dos alunos com a finalidade de alertar sobre os riscos que o desmatamento da área poderá provocar sobre as palmeiras. Sem a existência das palmeiras a realização dos rituais Tapirapé se tornará bastante difícil (KAMORIWA’I TAPIRAPÉ, 2006, p. 9-10).

Existem diferentes dimensões nos objetivos centrais do trabalho, acima descritos. Como já mencionado, a preocupação de se apropriar de um conhecimento, para que este não falte ao povo Tapirapé, no caso da ausência daqueles anciões que o possuem. Apreensão marcante também no trabalho de Korira’i, onde este afirma que: *Cada vez que morre um ancião é a mesma coisa que destruir uma parte da biblioteca do povo Tapirapé*. Nestes casos, as questões centrais se referem mais à “manutenção” ou “preservação” de certo conhecimento do que propriamente seu “resgate”. A avaliação de que poucas pessoas dominam um determinado saber e que a falta destas poderia ocasionar a interrupção de alguma prática específica, moveu Kamoriwa’i e os demais autores a buscar o registro de tais conhecimentos.

Na monografia “A importância das palmeiras na confecção de arte para o povo Tapirapé”, Kamoriwa’i trabalhou a questão da pesquisa em duas frentes: observação e

entrevistas. A observação aconteceu em diferentes aspectos: das palmeiras em seu habitat, mas também de como são confeccionados os objetos e vestimentas para as festas a partir de suas palhas. E Kamoriwa'i realiza entrevistas com três Tapirapé, que lhe fornecem informações sobre todas as dimensões e usos das palmeiras escolhidas: Xywaeri (seu pai), Xario e Paxawa'i.

Sobre as questões botânicas das palmeiras, Kamoriwa'i busca unir, em suas próprias palavras, “conhecimento tradicional e conhecimento científico” no mesmo trabalho, revisando bibliograficamente a literatura sobre cerrado e sobre a bacaba e o buriti em particular; ao mesmo tempo em que se utiliza das entrevistas com as três pessoas de referência para, assim, apresentar o maior número de informações possíveis sobre cada uma das palmeiras. A pesquisa também envolveu idas de Kamoriwa'i para as matas da área indígena para observar de perto as palmeiras. Neste esforço de pesquisa, ele construiu algumas sínteses sobre cada uma delas. Apontou que a bacaba se localiza em matas altas e que se adapta bem em áreas desmatadas, como pastagens, por exemplo. E “*a bacaba nasce sempre em solo seco, isto é, não alagável. Pode aparecer isoladamente ou perto de exemplares da mesma espécie* (KAMORIWA'I TAPIRAPÉ, 2005, p. 17). Os frutos da bacaba são apreciados para comer pelos Tapirapé, especialmente na forma de suco. A bacaba serve também de cobertura da *Takãra*, coloca-se uma camada de folhas de bacaba por cima das de banana brava.

Sobre o buriti, Kamoriwa'i analisa que, diferentemente da bacaba, este sempre aparece em conjunto, em proximidade de água e solo úmido. Pode-se encontrar buritizais perto de lagos, brejos ou ribeirões e, em muitos casos, mesmo com a raiz e parte do tronco dentro d'água. Ao contrário da bacaba, o fruto do buriti não é apreciado para comer pelos Tapirapé. As folhas da palmeira do buriti são também utilizadas para as vestimentas rituais, em várias festas, para vestir as *axyga*, os “espíritos”. Sobre a ligação do buriti com as *axyga*, Kamoriwa'i apresenta em seu trabalho um comentário esclarecedor dado por um de seus entrevistados:

O senhor Renato Paxawari'i Tapirapé declarou que o lago onde fica o buritizal possui sempre um dono, que é um espírito como: o xyreni, a awara'i ou maxowã. Nos lagos aonde há buriti protegido por esses espíritos sempre estão voando pakowygi (gaivotinha). É um sinal que no lago podem estar alguns desses espíritos. Esses espíritos protegem o buritizal, que por sua vez não deixam os lagos secarem (KAMORIWA'I TAPIRAPÉ 2006, p. 17-18).



Ainda na parte das características botânicas, Kamoriwa'i examina detalhadamente o ciclo de vida, o período de reprodução, a época de floração, a época de fruto e os animais que consomem os frutos de ambas as palmeiras. Na questão da utilização das palmeiras pelos Tapirapé são analisados todos os seus elementos: folhas, frutos, caule e talos. Para cada uma das palmeiras existe uma técnica específica e época para a retirada de suas partes. Kamoriwa'i descreve estas questões em seu quarto capítulo, intitulado "Forma tradicional de uso da palmeira", no qual aparece marcada de um modo especial a preocupação em relação ao registro desse conhecimento:

Neste capítulo descreveremos as técnicas diferentes dos conhecimentos tradicionais sobre a utilidade das plantas pela etnia Tapirapé. O objetivo principal deste capítulo é de fato registrar o conhecimento dos anciões da aldeia, valorizando o saber tradicional e possibilitando que as novas gerações possam ver e ter o domínio do uso das palmeiras existentes na aldeia indígena Urubu Branco. (...) O conhecimento dessa técnica vem sendo repassado pelos anciões de geração em geração, com intuito de preservar e não correr o risco de eliminar as espécies de palmeira. As folhas das palmeiras bacaba e buriti são retiradas pelos homens. Nunca as mulheres devem se envolver na retirada das folhas até porque as referidas palmeiras normalmente estão no interior da floresta longe da aldeia. Também é porque todas as artes confeccionadas com as folhas são os homens que confeccionam, as mulheres utilizam depois da conclusão (KAMORIWA'I TAPIRAPÉ, 2006, p. 35-36).

As preocupações com a técnica correta para se retirar as folhas, para não causar mal à palmeira, vai se conectar, na monografia de Kamoriwa'i, a um debate, que o Projeto do NUTI chamou de "etno-ecologismo". O autor defende que a manutenção dos rituais está diretamente ligada à preservação das matas, porque sem estas as palmeiras poderiam deixar de existir e, assim, inviabilizar a confecção das vestimentas, máscaras e demais objetos que têm as palhas como matéria-prima principal. A importância do conhecimento sobre as palmeiras conecta-se ao saber relativo aos dos rituais; a existência dos elementos estaria, assim, inteiramente ligada a eles. O objetivo central desta questão é formulado em um discurso para os próprios Tapirapé, mas que também é voltado para fora:

A finalidade também é de alertar o nosso povo sobre os riscos que o desmatamento da área pode provocar sobre as palmeiras. Sem a existência delas a realização dos rituais e das confecções dos objetos de arte se tornará bastante difícil. De fato, a intenção é mostrar para o nosso povo e para os não índios da região e do Brasil, o quanto é importante a preservação do meio ambiente, que de certa forma está relacionado com a manutenção das práticas culturais do povo Tapirapé (KAMORIWA'I TAPIRAPÉ, 2006, p. 47).

Outra questão interessantíssima da monografia de Kamoriwa'i, e que aparece em outros trabalhos, são as explicações das origens de determinados costumes, ligando-os a mitos que explicam como as práticas começaram a ser feitas de tal maneira entre os Tapirapé. Para explicar a origem das artes confeccionadas com as palmeiras bacaba e buriti, Kamoriwa'i colheu dois mitos: um com Paxawari'i e outro com seu pai, Xywaeri. O objetivo da apresentação dos mitos era mostrar como começaram as práticas de artesanato com palhas, inclusive, para diferentes fins: o mito explica.

Rael Xako'iapari, assim como Kamoriwa'i, entrevistou o pai como uma das fontes centrais para a sua monografia "*Xapirôwãwã: o funeral Tapirapé*", que estuda como são os ritos fúnebres entre os Tapirapé. O pai de Xako'iapari, Awarao, é tido como um dos maiores conhecedores dos cantos fúnebres Tapirapé. É comum quando falece alguém de outra aldeia, irem buscá-lo em *Majtyri* para que ele guie todo o ritual. Além de Awarao, Xako'iapari entrevistou Koraripewi, morador de *Tapi'itawa*, e a sua irmã Ipare. Xako'iapari afirma que as entrevistas foram uma fonte importante de informações para o seu trabalho. Como objetivo principal do estudo, o autor apresenta que "a finalidade deste trabalho é conhecer a história e mitos do funeral 'Xapirowawa', isso vai servir para a aprendizagem dos nossos alunos" (XAKO'IAPARI TAPIRAPÉ, 2006, p. 6). A preocupação com a continuidade do ritual e a percepção da escola com o meio potencial para a transmissão desse conhecimento estão presentes também na monografia de Xako'iapari.

Os Tapirapé possuem um elaborado sistema de ritos fúnebres, que começa nos preparativos dos familiares mais próximos, que cortam ou raspam os cabelos. Xako'iapari nos conta como se dão os momentos iniciais dos funerais:

Xãpirowãwa é uma cerimônia fúnebre, na qual as pessoas lamentam a morte de um parente querido. Esta cerimônia é composta por choros lamuriosos, danças que acompanham estes choros, pela preparação do

corpo e da cova e pelo sepultamento. Assim que é constatada a morte de uma pessoa, os familiares do falecido devem rapar os cabelos da cabeça. Isto porque o morto já tinha visto os cabelos deles. Toda a família participa integralmente do funeral, chorando e lamentado a perda do ente querido. Nesta fase, o morto fica deitado na rede dele. Todos choram e dançam em sua volta, durante dois dias para o corpo esfriar (XAKO'IAPARI TAPIRAPÉ, 2006, p. 12).

O tempo das danças e cantos em lamento à pessoa que morreu pode variar. Quando se trata de uma criança mais nova, normalmente os rituais fúnebres acontecem menos demoradamente do que quando são de um adulto. Tive a oportunidade de presenciar um funeral Tapirapé uma única vez: em julho de 2009, quando realizava trabalho de campo. Havia saído de *Majtyri* com destino a *Tapi'itawa*. Cheguei por volta das 07:00 da manhã, pouquíssimo tempo depois de haver chegado o corpo do bebê de Elber Kamoriwa'i e Mypytygi. A criança tinha apenas cinco meses e havia passado a maior parte da sua vida em um hospital em Goiânia. Nem os médicos da FUNASA em Confresa nem tampouco os de Goiânia conseguiam identificar qual era o problema. Veio por fim a falecer, exatamente algumas horas após o término da cerimônia mais importante do ciclo ritual Tapirapé, o *Tauã*, a festa da Cara Grande. Assim como em *Majtyri*, a *Takãra* havia sido construída em *Tapi'itawa* e os Tapirapé daquela aldeia vivenciavam todo o ciclo ritual, mas sempre com a possibilidade de que as festas teriam que ser interrompidas em razão da morte de alguns dos Tapirapé que estavam seriamente doentes: o bebê de Kamoriwa'i, a filha de Kanio e Awarao. Os dois últimos casos foram mencionados no segundo capítulo; ambos, após vários meses que passaram muito enfermos, melhoraram e não corriam mais risco de perder a vida. Durante os dias da principal e última festa do ciclo ritual que se inicia com a construção da *Takãra*, a grande apreensão se dirigia ao bebê de Kamoriwa'i, que há mais de três meses estava internado em um hospital em Goiânia. Os pais o acompanhavam e todos os dias ligavam para o telefone público que fica no pátio da aldeia, para dar notícias da saúde da criança.

O processo da festa do *Tauã* dura vários dias: começa com a caçada coletiva dos homens, que somente voltarão para a aldeia após haverem caçado um número grande de porcos do mato. Essa etapa pode variar bastante na sua duração. Como a TI é completamente cercada por fazendas de gado ou de cana-de-açúcar, e como ainda há invasores na região norte da área causando muito desmatamentos, é cada mais difícil para os Tapirapé de Urubu Branco realizarem grandes caçadas. No momento em que a

caçada está chegando ao final e que já conseguiram abater um número bom de porcos, um dos participantes da caçada vai até à aldeia avisar que eles chegarão nos próximos dias. É o sinal para quem ficou na aldeia ir até às roças buscar banana verde. O tempo de amadurecimento desta vai corresponder, aproximadamente, ao tempo que os homens demorarão para chegar de volta. Somente quando eles retornam é que se inicia a festa propriamente dita. Durante todo este tempo, havia a grande preocupação em relação ao bebê que estava doente em Goiânia: o luto não é somente para a família próxima do morto; toda a aldeia fica mais silenciosa em respeito e solidariedade ao luto. Assim nos conta Xako'iapari em sua monografia:

Os Tapirapé respeitam muito a dor das pessoas que perdem uma pessoa querida. Por isso, durante o luto, ninguém pode cantar, dançar, pintar com jenipapo ou urucum. Não existe animação nas aldeias. Ninguém pode ouvir rádio ou jogar bola. A takãra fica ausente, ou seja, não há festas até que seja libertada por um representante forte da associação de pássaros (XAKO'IAPARI TAPIRAPÉ, 2006, p. 22).

A notícia do falecimento da criança chegou algumas horas depois do encerramento da festa. A última noite havia sido passada em claro, com danças e cantos até o amanhecer do dia. O avô paterno da criança, Xywaeri, havia passado toda a madrugada em claro: ele é um daqueles Tapirapé que puxam os cantos nas festas. E assim como ele também é o avô materno: Xario. Ambos mal puderam tempo de descansar da festa, já tiveram que se preparar para os rituais fúnebres do neto. O fato da criança ter morrido somente após o final do *Tauã* foi sentido de um modo muito forte pelos Tapirapé de *Tapi'itawa*: como se a criança estivesse esperando a festa terminar para enfim poder partir.

Quando cheguei já se podiam ouvir os choros cantados ecoando na aldeia. O pequeno caixão se encontrava na casa dos pais, dentro de uma rede. Xywaeri era um dos Tapirapé mais velhos presentes que puxavam os cantos, acompanhando com os pés a marcação. O avô materno se encarregou de fazer a cova, processo que dura longas horas; os Tapirapé enterram os seus mortos dentro das casas. O clima geral era de grande tristeza; tanto os pais do bebê como os respectivos avôs são pessoas muito queridas na aldeia. E lamentava-se muito o bebê ter passado tão pouco tempo entre eles, pois com menos de dois meses já teve que ser levado para o tratamento em Goiânia.

Soma-se a isso o fato deste ser o terceiro filho que o casal Elber Kamoriwa'i e Mypytgi perde. Os dois e seus filhos estavam no primeiro grupo dos Tapirapé que retornaram ao Urubu Branco em 1993; e o primeiro Tapirapé que faleceu no retorno foi justamente um filho pequeno dos dois, devido a diarreia. Os pais estavam muito abatidos, passaram grande parte do tempo deitados nas redes dentro da casa. E os avôs e as avós se encarregaram dos procedimentos. O modo como se chorava e cantava era algo intenso, os cantos, da hora que se iniciaram até o momento final do sepultamento, não cessaram um só momento. Isso tudo levou cerca de seis horas, foi um funeral mais curto por tratar-se de um bebê; se fosse um adulto poderia demorar um dia inteiro ou até mais. Entre os cantos lamuriosos, algumas mulheres (quase sempre as avós ou bisavó) cantavam um canto rasgado, agudo; uma mesma frase, repetida várias vezes, que ficava sobreposta aos cantos coletivos de todos que estavam no ambiente. Mais tarde me contaram que na tradução do Tapirapé significa “por que me deixou”. Esses foram alguns dos momentos mais fortes, onde a dor parecia estar sendo mais extravasada. Xako'iapari nos conta, em sua monografia, sobre esse importante momento dos ritos fúnebres Tapirapé:

O choro (*xaj'a*) é um canto lamurioso, entoado nos funerais. Nele usa-se basicamente a sonoridade das cordas vocais e nenhuma palavra é articulada na boca. Há uma cadência na entoação do choro, ou seja, uma mudança na altura (alto, médio e baixo) em que o som é produzido. O choro é iniciado geralmente por uma pessoa mais velha, sempre do sexo masculino. Ele então inicia a primeira seqüência do choro que depois é repetido por todas as pessoas presentes. Em seguida, ele vai entoar a segunda seqüência, e do mesmo modo, as outras pessoas vão repetir. Se houver mais de uma pessoa que sabe o choro, ele poderá pegar daquele que puxou primeiro para poupá-lo do cansaço. Antigamente qualquer pessoa que não fosse da família, mas que sabia ou se interessava em aprender os choros participava do funeral. Hoje em dia, qualquer fase de idade entra para ver. Se souber cantar acompanha o choro (*xaj'a*). No *xapirowawa* (funeral) existem dois tipos do choro que são acompanhados por ritmos dos cantos. No *xapirowawa* (funeral) as pessoas balançam suas duas pernas acompanhado os cantos do *xaj'a* (choro): *iratytykawa* e *irayrayjtawa* movimentando a perna e o braço, ela está sempre acompanhando o ritmo. Na *xapirowawa* cada pessoa dança sozinho como homem, mulher e jovem. Os Tapirapé dançam e choram (aspiro) entorno da rede da pessoa morta onde pisam, balançam seus pés sem mudar de lugar e o braço sempre acompanhando a movimentação da perna. Quando os familiares próximos choram, eles também pegam com suas mãos o rosto do morto e ficam falando: “*porque mim deixou.*” Durante o *xapirowawa* os familiares choram e sempre os braços deles ficam levantando na frente. As mãos se

encontram pelos polegares e eles continuam cantando (*xaj'a*) (XAKO'IAPARI TAPIRAPÉ, 2006, p. 14-17).

É importante dizer que Xako'iapari fez uma seção específica em seu trabalho para explicar a origem do choro para os Tapirapé. Apresenta o mito de origem do choro<sup>48</sup> entre os Tapirapé como a explicação para os ritos fúnebres serem realizados atualmente do modo como são. Também para Xako'iapari o mito, nesse caso, explica.

O processo do sepultamento também foi trabalhado por Xako'iapari. Como foi mencionado, a cova é feita no interior das casas. Antigamente havia o hábito de se enterrar exatamente embaixo de onde ficava a rede da pessoa, mas hoje em dia não existe mais a obrigação. Quando a cova está pronta, são encaixadas madeiras transversais, para que se possa pendurar a rede do morto, pois “em hipótese alguma ela pode tocar no chão” (XAKO'IAPARI TAPIRAPÉ, Xako'iapari, 2006, p. 20). Toda a conduta das ações envolvem o cuidado para que a terra não toque o falecido. Xako'iapari nos dá alguns detalhes de como são os procedimentos neste momento específico dos ritos fúnebres:

Alguns minutos antes do enterro, uma pessoa da família costura a rede do morto fechando-a. Em seguida 4 homens a desatam de onde estava amarrada e a levam até a cova. Na cova, há um homem que recebe a rede e a amarra. No momento em que o morto já está pronto para ser enterrado, todos choram (*axapiro*) e dançam (*xapirowawa*) em volta da cova. Para finalizar o enterro, os Tapirapé fecham a cova com madeiras

---

<sup>48</sup> O mito da origem do choro, apresentado por Xako'iapari, tem a ver com a morte do sapo cururu, o “Capitão Kororo”, que era uma liderança importante e querida entre os demais animais: “Os ancestrais Tapirapé tinham outros cantos para os funerais. Até que um dia saiu um Tapirapé para caçar os animais e aves para sua alimentação. O caçador retornou no final da tarde para sua casa e ouviu o choro da alma (*axyga*) e das aves, parecendo que alguém tinha morrido na aldeia, mas na realidade eram os animais e aves que estavam chorando pelo Capitão Kororo. Ele pensou: ‘Porque o nosso ritual não é assim.’ Ele foi se aproximando para ouvir melhor o choro para que posteriormente transmitisse e realizasse o canto quando acontecesse um falecimento. Essa pessoa procurou entender todos os cantos e ritmos, pois será difícil em razão de cada ave e animais ter seus cantos. Essa pessoa ficou até o final de ritmos dos cantos no sepultamento do Capitão Kororo. Quando terminaram os ritmos e os cantos, observou que havia chorado e que o Capitão Kororo estava morto em cima da cinza do fogo, ‘dizem que estava em cima da rede nova’. No mesmo local, essa pessoa ficou ensaiando os cantos. Também durante a caminhada ele veio pensando ‘agora eu vou substituir os rituais do funeral que nós cantamos.’ Quando essa pessoa deixou o corpo do Capitão Kororo o ritual continuou. Assim que ele chegou na aldeia, ele comentou para a família dizendo: ‘as almas (*axyga*) estão chorando para o Capitão Kororo e disse que o ritual de funeral era daquele jeito e que o nosso era completamente diferente.’ Por isso quando morreu um Tapirapé essa pessoa que ouviu os cantos do funeral das almas das almas (*axyga*) realizou os rituais para o falecido. O participante gostou e esse canto é realizado até hoje pelos Tapirapé” (XAKO'IAPARI TAPIRAPÉ, 2006, p. 15).

roliças e as protegem mais ainda com esteiras antes de colocarem a terra. Tudo isso é feito para que a terra não entre em contato com o morto. A terra é peneirada pelas mulheres<sup>49</sup> e aos poucos vai sendo colocada e batida com as mãos. Antigamente toda terra era colocada no local, formando uma sepultura alta. A terra ia sendo molhada e partida para ficar bem dura. Hoje, a sepultura fica no mesmo nível do chão e é protegida com uma camada de cimento, colocada uns 4 dias após o sepultamento (TAPIRAPÉ, Xako'iapari, 2006, p. 21).

Em sua monografia, Xako'iapari demonstrou um grande cuidado em registrar o processo integral do ritual funerário Tapirapé. O material que havia sido originalmente escrito em português foi traduzido para o Tapirapé, para que pudesse ser usado também nos primeiros ciclos da escola. Tanto o detalhamento dos ritos fúnebres quanto a tradução para o Tapirapé tinham o objetivo declarado de “incentivar as nossas crianças na sala de aula para que eles continuem com a cerimônia do funeral Tapirapé” (XAKO'IAPARI TAPIRAPÉ, 2006, p. 24).

A explicação dada por Xako'iapari para a origem do choro nos ritos fúnebres, ligada ao mito que assim o explicava, está presente também no trabalho de Xario'i, sobre os “Cantos de *Xakowi*”. Xario'i, que é o atual cacique de *Tapi'itawa*, estudou os cantos de um par específico de espíritos da festa *axywejoga*. Para ele, alguns dos cantos do *Xakowi* estão diretamente ligados a mitos:

O aspecto mais importante deste estudo foi a descoberta de que o canto significa um resumo do mito, isto é, ele se refere a uma parte da história narrada no mito. Assim, cada vez que *Xakowi* entoia um canto, ele está se lembrando de uma história (XARIO'I TAPIRAPÉ, 2006, p. 54).

Xario'i, há poucos anos, passou a chamar-se Kamairaho. Como foi citado no segundo capítulo, na onomástica Tapirapé a pessoa muda de nome algumas vezes durante a vida. Algumas mudanças são obrigatórias, como, por exemplo, na passagem para a maioridade: tanto o rapaz quanto a moça, ao serem considerados oficialmente adultos, mudam de nome. Mas em várias outras ocasiões do ciclo de vida é permitido que a pessoa mude de nome se assim o quiser, como, por exemplo, no nascimento de

---

<sup>49</sup> No funeral que assisti, me impressionou muito a delicadeza com que as mulheres peneiravam a terra e a arrumavam por sobre a cova tampada com as madeiras. Tratavam a terra com suavidade e carinho.

filhos ou netos; ou, ainda, quando alguém próximo da família passa por alguma das mudanças obrigatórias de nome. Não sei precisar quando aconteceu a mudança de nome de Xario'i para Kamairaho, mas é certo que foi em uma ocasião dentro destas possibilidades mencionadas e não uma mudança obrigatória inscrita na onomástica Tapirapé.

Kamairaho é um nome muito freqüente nas etnografias de Baldus e Wagley; tratava-se de uma grande liderança e ademais um pajé, que vivia na antiga *Tapi'itawa* durante o período da pesquisa de ambos os autores. Foi um dos principais informantes para os dois antropólogos, e era considerado por Baldus como o “chefe principal de Tapiitaua<sup>50</sup>” (BALDUS, 1970, p. 324). Baldus e Wagley concordavam na análise de que os nomes eram hereditários e que, ao transmiti-los, passava-se também certo prestígio que os nomes eventualmente carregassem. Kamairaho havia sido o nome de outras lideranças anteriores ao Kamairaho que Baldus e Wagley conheceram. Considerando isso, não é casual que Xario'i tenha escolhido um nome forte no momento que passa a ser o cacique de *Tapi'itawa*.

Em sua monografia, na licenciatura de Línguas, Artes e Literatura, Xario'i estudou os cantos de Xakowi, uma axyga da festa do Axywewoja. Este ritual acontece algumas vezes durante a estação seca, em especial entre os meses de agosto e setembro. Xario'i apresenta o sentido do Axywewoja para os Tapirapé: Ela significa a chegada dos espíritos da água, que trazem consigo a energia para que o povo Tapirapé realize as outras festas de sua tradição cultural (XARIO'I TAPIRAPÉ, 2006, p. 7).

É importante salientar que o Axywewoja não faz parte do ciclo ritual Tapirapé principal, que vai da construção da Takãra até a festa do Tauã, a Cara Grande. Existem quatro tipos de Axyga no Axywewoja: Xakowi, Irawore, Karaxã e Iraxa. As axyga são sempre formadas por duplas, e para cada uma existem cantos e passos de dança específicos.

Entre os objetivos assinalados no trabalho de Xario'i, destaco os seguintes:

---

<sup>50</sup>Ainda sobre a percepção de Baldus sobre a chefia que exercia Kamairaho naquele momento, o antropólogo afirma em carta escrita para Wagley em 1942: “É possível que o seu poder tenha enfraquecido de 1935 a 1939. Esse poder nunca foi muito aparente, só ficando perceptível pelo convívio íntimo com os índios. Como lhe contei, a minha rede de dormir estava ao lado da rede de Kamairahó, na casa dele, durante todo o tempo que passei em Tapiitaua. Não tenho a menor dúvida de terem sido: ele o chefe supremo dos Tapirapé; Vuatanamy o vice-chefe; os outros ‘capitães’, como Tanupanchoa e Kamairá, talvez supremos nas suas antigas aldeias, mas só secundários (para não dizer: subalternos) em Tapiitaua. Kamairahó era de fato o homegeneizador de Tapiitaua; ele firmou a unidade política e social da tribo e sua mentalidade refletiu-se tanto em todos Tapirapé, que posso dizer, sem exagero: ele determinou o *behaviours patterns* de todos (BALDUS, 1970, p. 339).



Entre os objetivos deste estudo encontra-se a importância da preservação do respeito aos cantos Tapirapé que marcam a identidade desse povo. Pretende-se também que este trabalho contribua na interação entre a comunidade e escola, na medida em que proporcionará um material didático a ser utilizado pelos professores. Esta pesquisa possibilitará o registro escrito dos cantos do Xakowi, contribuindo assim para a preservação da memória e da identidade do povo Tapirapé. Ao se utilizar como informantes os mais velhos da comunidade, este trabalho estará valorizando o conhecimento tradicional e o respeito aos mais idosos da comunidade. Os dados desta pesquisa foram obtidos por meio de entrevistas com os mais velhos da aldeia, particularmente aqueles que dominam os conhecimentos das músicas. Também foram levantadas informações importantes dos Axywewoja, que possibilitaram a compreensão mais detalhada dos cantos Xakowi. As fitas gravadas foram transcritas e os cantos do Xakowi estão dispostos ao longo deste trabalho, tendo, entre outras finalidades, o registro da memória e da oralidade de parte da cultura Tapirapé. Através deste trabalho pretendo contribuir com a comunidade no sentido de fazer interagir a escola com os idosos, para que estes ensinem aos jovens os cantos rituais da cultura Tapirapé (XARIO'I TAPIRAPÉ, 2006, p. 8).

Muitos dos pontos expressados nos objetivos de Xario'i já haviam sido colocados nos trabalhos analisados anteriormente, de Kamoriwa'i e de Xako'iapari. Saliento uma formulação utilizada pelo autor: “preservação da memória e da identidade do povo Tapirapé”. Em todas as monografias citadas, a preocupação com a manutenção de determinado ritual é uma forte tônica. Não é frequente nestes trabalhos o uso de termos como “resgate”, que foi amplamente utilizado no projeto elaborado em *Majtyri* e que proporcionou a construção da *Takãra* em 2008. O teor da preocupação no caso de Xario'i (assim como no de Kamoriwa'i e de Xako'iapari) é de que determinado ritual continue a acontecer, de que as crianças sejam ensinadas na escola para que no futuro perpetuem a existência e atualização da cultura. Xario'i foi professor em *Tapi'itawa* por vários anos e, ainda, diretor da escola. Como para os demais, é marcante o modo como a escola é tratada: um espaço privilegiado para se transmitir saberes que se almejam manter nas futuras gerações Tapirapé.

Para dar alguns elementos sobre como é essa festa, cito o autor novamente:

A confecção dos Axywewoja é realizada pelos homens e são confeccionados na mata sem a participação das mulheres. Os capacetes dos Axywewoja são feitos com palha de bacaba e as roupas são feitas

com palha de buriti. Nesta festa participam pessoas de ambos os sexos, menos os meninos que não iniciaram a fase adulta. Essa festa de Axywewoja é dançada em dupla e acompanhada pelas mulheres. A festa dura 4 meses e é realizada no pátio da aldeia. Além do Xakowi, existem 3 pares de Axywewoja, sendo que cada um deles têm seus donos. Devido à complexidade do ritual do Axywewoja, optei por um recorte temático abordando apenas os elementos que compõem o canto do Xakowi, que faz parte do ritual do Axywewoja (XARIO'I TAPIRAPÉ, 2006, p.7).

A monografia de Xario'i possui uma forte marca de etnografia, com muita observação; e uma descrição longa e detalhada de um Axywewoja ocorrido em 2004, em todas as suas etapas, o que nos permite ter uma imagem vívida de cada momento. A partir da observação e das entrevistas que realizou, Xario'i chegou ao argumento de que alguns cantos de Xakowi estavam ligados a mitos, que as letras não são nunca gratuitas, referindo-se sempre a algum fato acontecido no “tempo atual ou no tempo de antigamente” (XARIO'I TAPIRAPÉ, 2006, p. 54). No primeiro grupo de cantos, que são aqueles inspirados em algo que ocorreu recentemente, é comum serem criados cantos engraçados, para brincar com alguma situação ou com alguém. No outro campo, os que aconteceram “no tempo de antigamente” ou “há muito tempo atrás”, o tempo é o do mito. Em sua pesquisa, Xario'i percebeu que muitos dos cantos de *Xakowi* são inspirados em, ou são trechos de algum mito Tapirapé. E esses são os cantos considerados justamente os mais importantes.

Após nos apresentar alguns mitos Tapirapé na íntegra<sup>51</sup> e de transcrever inúmeros cantos de *Xakowi*, Xario'i passa a fazer o exercício de apontar as conexões entre ambos os materiais. A grande descoberta expressa por Xario'i em suas considerações finais é exatamente esta: a de perceber a ligação entre alguns cantos de *Xakowi* e mitos Tapirapé e, assim, que se aprofundou realmente neste conhecimento Tapirapé. Xario'i assim finaliza a sua monografia:

Ao finalizar este trabalho, quero dizer que neste estudo me aprofundei muito nos conhecimentos de canto de Xakowi em relação ao mito. Gostei muito de realizar esta pesquisa, pois descobri fatos importantes da história de meu povo e assim espero estar contribuindo para que as novas gerações também possam conhecer estes fatos (XARIO'I TAPIRAPÉ, 2006, p. 55).

---

<sup>51</sup> Xario'i apresenta os mitos inicialmente em Tapirapé e, em seguida, os traduz para o português.

O último autor Tapirapé analisado é Marcelino Mygao Tapirapé, que foi citado algumas vezes nos capítulos anteriores. Mygao é morador de *Majtyri*, professor na escola tanto no ensino fundamental quanto no ensino médio. Em monografia intitulada “Educação Tradicional e Escolar entre o Povo Tapirapé”, ele investiga a relação que existe entre a *Takãra* e a escola indígena. A comparação é feita a partir do entendimento de que as duas instituições, *Takãra* e a escola, são espaços de transmissão de conhecimento:

Nós, do povo Tapirapé, não tínhamos escola como estamos tendo hoje em várias aldeias, mas sim, existia um outro jeito de ensinar as crianças que era na *Takãra*, casa dos homens, que funciona até hoje. É nessa casa que os mais velhos ensinam os rapazes a fazerem todos os tipos de trabalhos que os homens fazem, como arco e flecha, ou até mesmo ouvir as histórias antigas Tapirapé. Mas a *Takãra* era uma escola somente para os homens. Enquanto isso, as mulheres ensinavam as suas filhas em suas próprias residências. Ensinavam tudo aquilo que as mulheres fazem, como se faz cauim kawi (cauim), tamakorã, pintura corporal e até mesmo como cuidar de bebê. Tudo isso fazia parte do estudo das mulheres na época. Era uma educação indígena, aquela que os não-índios chamam de educação informal. Mas é nessa educação que estavam presentes os valores culturais do povo Tapirapé, os saberes e conhecimentos milenares conservados nas festas, danças, cantos e culinária. Essa é a verdadeira escola indígena (OPARAXOWI<sup>52</sup> TAPIRAPÉ, 2006, p. 14).

A escola, para Myao, cumpre hoje a função de transmitir conhecimento para as crianças, papel que até há algumas décadas cabia ao espaço da *Takãra*. Ele faz a ressalva de que acontecia assim para os meninos, visto que a *Takãra* é de exclusivo uso dos homens, e que a educação para as meninas acontecia nas casas. O autor ressalta em seu trabalho este aspecto da *Takãra*: um lugar onde se transmitia o conhecimento do modo de viver Tapirapé. Muito do que os pais consideravam que os filhos precisavam aprender era ensinado na *Takãra*: fazer o trançado de uma peneira, cesto, arco, flecha, máscaras e vestimentas para as festas; todas estas tarefas masculinas. Mas mais do que o ensino da manufatura de objetos, a *Takãra* sempre foi, na concepção de Myao, o lugar

---

<sup>52</sup> Na época em que escreveu a sua monografia, Marcelino Myao se chamava Marcelino Oparaxowi.

onde se repassa aos meninos e jovens “os valores tradicionais do povo Tapirapé” (OPARAXOWI TAPIRAPÉ, 2006, p. 17).

Mygao adiciona um dado importante na sua análise sobre a transmissão do conhecimento das questões Tapirapé, que é a introdução da grafia da língua Tapirapé. Até o início dos anos 70 tudo era passado através da oralidade; com a chegada da escola na aldeia, temos um novo elemento: a escrita. Como foi mencionado anteriormente na dissertação, introduziu-se inicialmente a alfabetização e a escrita na língua Tapirapé; o processo com o português iria acontecer em um momento posterior. Para Myao, a existência atual da grafia da língua Tapirapé permitiu tornar mais fácil o registro de tudo o que concerne à cultura Tapirapé, como histórias, sequências de músicas, mitos. O surgimento da escola de forma perene na aldeia, a introdução da escrita da língua Tapirapé e a posterior produção de materiais didáticos feitos pelos próprios professores e alunos da escola são tratados por Myao da seguinte forma:

Depois que a escola surgiu em 1973, dentro da aldeia Orokotãwa, situada no município de Santa Terezinha-MT, a educação se tornou praticamente diferente. Isto é, os jovens Tapirapé aprendem os conhecimentos teóricos apresentados nos materiais didáticos que são utilizados pelos professores em várias áreas de conhecimento. No início, na alfabetização, os professores utilizavam três tipos de materiais didático: os livros Xeparama'eawa (Meu instrumento de ensinar), Xane paragetã (Nossa História) e Xanetãwa paragetã (História de Nossas Aldeias). Nesses livros os alunos são exercitados através de leituras e produção de frases descritivas da própria língua. O entendimento é facilitado através da ilustração feita pelos alunos. Assim, o povo Tapirapé acredita que não teve nenhuma substituição da educação tradicional, porque dentro da escola atualmente os professores, além de trabalhar conteúdos dos materiais didáticos, oferecidos pela secretaria de Estado de Educação, são também trabalhados os conhecimentos históricos através de entrevistas de pessoas mais idosas. Os trabalhos desenvolvidos pelos alunos são registrados e documentados dentro da escola (OPARAXOWI TAPIRAPÉ, 2006, p. 19).

A partir desta passagem do trabalho de Mygao podemos perceber que o projeto da construção da Takãra em 2008 em Majtyri é apenas um episódio de uma história maior dos Tapirapé, tanto na relação destes com a escola indígena quanto na produção sobre a própria cultura. Este projeto foi realizado em uma aldeia Tapirapé específica, com a sua história particular, e que há vários anos havia parado de realizar as festas tradicionais, mas que não é isolada da história dos Tapirapé nas últimas décadas. Faz

parte de um todo, no qual os professores Tapirapé de uma forma geral já produziam reflexões sobre questões da história ou cultura Tapirapé, principalmente através de projetos que produziram diversos materiais didáticos para a escola Tapirapé. As formulações do projeto que objetivava construir a *Takãra* de 2008 em *Majtyri* se acham inseridas em formulações mais amplas que vêm acontecendo há alguns anos em aldeias Tapirapé. Na última década, com a formação de um número cada vez maior de professores Tapirapé, com o aumento das aldeias e as conseqüentes escolas abertas em cada um destes lugares, e, também, com a criação do ensino médio modular nas próprias aldeias Tapirapé, o processo de produção própria sobre a cultura se intensificou consideravelmente. As monografias analisadas aqui são a expressão de um processo maior do que hoje vivem os Tapirapé.

A questão do registro de pontos particulares da cultura Tapirapé e o desejo de que estes registros se transformem em materiais para o uso na escola é uma formulação recorrente em todas as monografias Tapirapé analisadas na presente dissertação. Kamoriwa'i, o primeiro autor Tapirapé trabalhado neste capítulo, em pronunciamento feito durante um Encontro de professores indígenas realizado na TI Meruri (Mato Grosso) em setembro de 1993 apresenta as suas razões para a necessidade de materiais próprios:

Os brancos não perdem sua língua nem as coisas de sua tradição porque fazem muitos livros. É por isso que nós temos que fazer nossos próprios livros e não ficar usando os livros dos brancos (Comunidade Tapirapé apud E. PAULA, 2001, p. 29-30).

Uma questão basilar em todas as monografias analisadas é a preocupação com a continuidade da cultura Tapirapé para as futuras gerações. E valorizar o que estes autores consideram como saberes tradicionais Tapirapé passa, para eles, pela transmissão deste conhecimento na sala de aula das escolas.

## Considerações finais

O trabalho do antropólogo / antropóloga envolve com muita frequência um altíssimo grau de subjetividade. A minha história com os Tapirapé e com essa aldeia especificamente se iniciou muito antes do Mestrado. No mês de abril de 2010 vão completaram exatamente sete anos em que eu dormi pela primeira vez em uma aldeia indígena, e era não por acaso uma aldeia Tapirapé. Foram cinco dias, quatro noites. Pouco tempo. Mas apesar desse curtíssimo tempo cronológico, esses dias tiveram um impacto em mim que só muito depois eu conseguiria entender. Ao longo desses sete anos houve várias outras visitas, outras experiências e experimentos. Houve abril de 2006, com um mês de colação de grau na Graduação da UFMG cumprida, entrar no ônibus da viação Xavante em Goiânia, que me levaria para Vila Rica, pegar outra condução para Santa Terezinha, e de lá mais outro trecho até à aldeia *Majtyri*. Foi a primeira vez em *Majtyri*. Fui aceitando o convite para ser professora regular na Escola Estadual Indígena Tapirapé, lecionando “Vida e Natureza” no Ensino Fundamental e Antropologia no Ensino Médio modular. E passei alguns meses morando na aldeia.

Em 2007, outra visita. Rever os amigos queridos, Tapirapé e não-Tapirapé. É curioso, muito curioso, o que pode ser e o que pode significar às vezes alguns meses numa aldeia, na vida cotidiana da aldeia. Os três meses de 2006 em *Majtyri* significaram um mundo de desdobramentos. Em 2007, uma volta leve, sem grandes pretensões, movida pelo mesmo sentimento que eu tenho dificuldade de definir com muita clareza. Chamo de saudade para ficar mais explicável. Mas não é bem isso, é na verdade uma crônica vontade de voltar. Saber que não sou de lá, que não quero mais pensar em deixar todo o meu mundo sudeste, família, namoro, referências e ir de “mala e cuia” para essa região do Mato Grosso. Mas é ficar um ano sem voltar e ser atacada por tristezas regulares, com uma sensação muito nítida de que a vida não está completa, de que está faltando algo, estão faltando algumas cores, e que, então, é hora de voltar.

Na primeira vez, em 2003, além dos Tapirapé, havia uma razão fortíssima para ir para o Urubu Branco, para a aldeia *Tapi'itawa*: as Irmãzinhas de Jesus. Eu as havia conhecido pessoalmente no ano anterior, na primeira vez em que fui ao Mato Grosso, para o retiro anual da Prelazia de São Félix. No começo de 2003 fui morar em São Félix por alguns meses. Uma cidade, na beira do rio Araguaia, que está a várias horas das duas áreas Tapirapé, mas muito perto de algumas aldeias Karajá. É a cidade mais

próxima de referência para várias aldeias Karajá da Ilha do Bananal. E é em São Félix, que é a sede da Prelazia, que mora o D. Pedro Casaldáliga, e isso faz São Félix ser um pólo de atração para muitos viajantes, para muitos projetos, para muita circulação de pessoas. Muitas dessas também atraídas por esse mundo indígena. E acontece isso então, estando em São Félix, se pode respirar um pouco do mundo indígena. E durante o tempo em São Félix a vontade de ir para a aldeia *Tapi'itawa* para conhecer os Tapirapé e as Irmãzinhas foi ficando cada vez mais forte. A permanência de alguns dias na aldeia foi um fechamento dessa temporada inicial em São Félix.

Um desdobramento dessa viagem foi, dois anos depois, haver escrito a monografia de conclusão do curso de Ciências Sociais, na Universidade Federal de Minas Gerais, sobre a Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus entre os Tapirapé. Outro foi ter criado uma relação de amizade muito querida com as Irmãzinhas. Elas foram e continuam sendo as minhas maiores referências daquele mundo de lá. Gostaria de conseguir um dia ser como antropóloga o que elas são na prática como missionárias, que se permitem com radicalidade experimentar viver outra possibilidade de experiência humana. Elas são na prática o que muitos antropólogos somente são em teoria.

Mas o momento que se iniciou a partir do Mestrado foi uma relação de outro tipo. De fato, foi para mim uma vivência muito distinta estar entre os Tapirapé realizando trabalho de campo. O meu olhar e atenção eram natureza distinta dos momentos anteriores; era como se os sentidos estivessem mais aguçados. Fiquei em 2008 em *Majtyri* por cinco semanas, em duas viagens diferentes. No ano seguinte voltei, passei três meses no Mato Grosso, imaginando que faria um campo muito diferente do que foi na prática. No momento em que escrevi o projeto de Qualificação, em março de 2009, planejava e sonhava voltar do trabalho de campo com um acúmulo muito maior de conhecimentos sobre os Tapirapé do que fui capaz de conseguir. Ao escrever a Dissertação, precisava lidar com esta sensação incômoda: a de perceber que não era capaz de aprofundar o desenvolvimento de certas questões da vida Tapirapé como gostaria. Acho que precisaria de um trabalho de campo muito mais longo para poder realmente começar a entender o mundo Tapirapé.

Tentei na Dissertação apresentar um pouco da imensa vida que é a história dos Tapirapé e o processo rico e interessante de produção de reflexões sobre a própria cultura, seja em projetos da escola ou comunidade, seja em trabalhos monográficos de professores Tapirapé. Com tal fim, trabalhei no primeiro capítulo a história das últimas décadas dos Tapirapé. Acho verdadeiramente impressionante a forma como souberam

não somente sobreviver às imensas dificuldades sofridas devido às epidemias e aos conflitos de terra; mas como foram capazes de continuamente se adaptarem e de se recriarem em diversas condições e lugares, mantendo o que consideravam importante do modo de ser e de viver Tapirapé.

O segundo capítulo foca a aldeia *Majtyri*: sua criação, seu perfil, a escola indígena e o grande acontecimento que foi a construção da *Takãra* nesta aldeia, após anos e anos de ausência de qualquer tipo de vida ritual. O desejo dos Tapirapé de *Majtyri* de se retomarem estas festas tradicionais nos remete à ideia da memória como potência criadora: fazer novamente todo o processo de construção da *Takãra* e dos rituais que envolvem esta ação não poderia ser uma ação burocrática. A vontade das pessoas de *Majtyri* de poderem viver novamente tudo isso em sua aldeia de moradia é algo que transcende à proposição inicial da escola indígena. Mas, ao mesmo tempo, é uma *Takãra* diferente: é a primeira vez que passa por tantas mediações de uma escola. Se os Tapirapé de *Majtyri* voltarem realmente a realizar o ciclo ritual anual de festas, se a escola assumirá sempre este papel de impulsionar o processo como foi em 2008, são questões a serem respondidas com o tempo.

Busquei no último capítulo ampliar para além de *Majtyri* a análise dos trabalhos autorais, para tentar apresentar um processo mais geral que vivem os Tapirapé: a produção de reflexão sobre a própria cultura. A preocupação assinalada nas monografias escolhidas para a análise tem como ponto comum o registro da “cultura tradicional”. Mas a produção desse registro implicando em pesquisa dos próprios autores. O que temos, paralelamente à afirmação do reforço do “tradicional”, é uma constante atualização dos sentidos do que é ser Tapirapé e do que é a cultura tradicional Tapirapé. Existe uma convivência das muitas novidades ocidentais nas aldeias com o desejo de se realizar continuamente os rituais. Isso pode ser mais bem entendido através das palavras ditas por Xawaraxowi para Yonne Leite em meados dos anos 80: “Não se preocupe não. Tudo isso é coisa de pele. O que vale é o que corre aqui dentro de minhas veias. E isso é Tapirapé. Isso não muda” (WAGLEY, 1988, p. 27).

Aprendi muito lendo as monografias dos próprios Tapirapé; lamentei muitíssimo tê-las lido somente após ter retornado do trabalho de campo. Talvez, se tivesse lido antes, ou mesmo durante, muitas coisas do mundo Tapirapé teriam sido menos misteriosas para mim.



Mas analisando a experiência como um todo, que particularmente o Mestrado me proporcionou, preciso simplesmente agradecer por ter podido conhecer um pouco mais de perto o Povo Tapirapé. Foi absolutamente transformador ter vivido alguns momentos da minha vida em uma aldeia Tapirapé: fui capaz, assim, de poder sentir, ainda que por um período curto, outro modo de existência. Espero, sinceramente, que o Mestrado não tenha sido o capítulo final desta história. E que eu consiga no futuro aprofundar o meu conhecimento sobre o povo Tapirapé.

## Apêndice

### A Fraternidade Tapirapé das Irmãzinhas de Jesus

Nesta parte trato de um episódio específico da história dos Tapirapé: a Fraternidade<sup>53</sup> das Irmãzinhas de Jesus, que existe desde 1952 entre os Tapirapé. Não é a minha intenção na presente dissertação fazer um histórico desta vivência missionária, abordando todas as etapas e fatos mais relevantes desta experiência. Mas, sim, apontar alguns aspectos que fizeram as Irmãzinhas serem um caso pouco comum no agir missionário cristão entre povos indígenas até então. E ressalto o caso da quebra do infanticídio, como uma contribuição para se esclarecer o que é talvez o episódio mais comentado da Fraternidade Tapirapé das Irmãzinhas de Jesus.

A compreensão dos postulados da Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus é fundamental para se entender o porquê da particularidade da experiência das Irmãzinhas de Jesus com os Tapirapé. A inculturação das Irmãzinhas junto a este povo aconteceu, primordialmente, pela vivência, com radicalidade, dos ideais da Fraternidade. Algo que acontece nos primeiros anos de fundação desta Fraternidade, na base da experimentação, que apesar de todos os equívocos que possam ter sido cometidos ao longo da vivência, de modo algum se aproxima da tradicional forma do agir missionário cristão, onde o cristianismo se apresenta “*implacável e etnocêntrico diante da alteridade cultural*” (Boff, 1992, p. 11).

A necessidade das orações diárias é algo presente e cumpridas com disciplina pelas Irmãzinhas. Mas seria inconcebível para elas imaginar o momento de oração feito a portas fechadas, como um momento de isolar-se completamente do mundo à sua volta.

---

<sup>53</sup> O nome “Fraternidade” serve para indicar os pequenos agrupamentos formados geralmente por três a cinco Irmãzinhas e é utilizado também para designar toda a Congregação. O nome Fraternidade foi uma inovação em um tempo em que se utilizava na França o termo Comunidade. Por se considerarem diferentes da maioria das congregações então existentes, optaram por Fraternidade, onde o termo, segundo elas, indica uma situação em que o indivíduo e a sua relação com os outros é muito importante, enquanto que em Comunidade costuma dar-se mais importância ao todo. Em resumo, pela fundadora da Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus, Irmãzinha Magdeleine de Jesus: “O termo ‘fraternidade’ tem também o significado de uma equipe em que cada membro tem uma tarefa importante para o conjunto, que a omissão de cada um afeta os demais, de modo que sua ausência se percebe muito dolorosamente” (DAIKER., 200, p. 42).

Não é um momento à parte da vida; é parte dela, como as demais experiências cotidianas. Há, então, uma busca de valorização da vida em seu dia-a-dia, uma importância dada às pequenas realizações e, em um sentido maior, um desejo de colocar-se de um modo mais acessível para o grupo de pessoas com o qual elas compartilham a vida. Volto-me às palavras de Irmãzinha Magdeleine, a fundadora da Fraternidade das Irmãs de Jesus, que resume esta forma de viver de um modo objetivo: “*Fundei a Fraternidade para que seja um testemunho no meio no mundo, não um convento*” (DAIKER, 2003, p. 141).

A Fraternidade das Irmãs de Jesus surgiu na França em 1939<sup>54</sup> e era formada, em seus primeiros anos, basicamente por francesas. As primeiras Irmãs de Jesus da Fraternidade Tapirapé são, não por acaso, todas francesas. Mas desde a sua fundação existia o carisma<sup>55</sup> de fundar Fraternidades em povos diferentes da origem destas Irmãs de Jesus, notadamente junto aos povos do norte da África, de religião Islâmica. Este fato estimulou que a Fraternidade discutisse internamente as práticas que posteriormente seriam chamadas de Inculturação.

A ideia central da inculturação das Irmãs de Jesus é: deixar-se impregnar pelas diferentes culturas. Não se trata somente de respeitar e adaptar-se a culturas diferentes da sua, mas sim de possuir a capacidade de se transformar neste convívio.

O modo das Irmãs de Jesus experimentarem o seu carisma na vida concreta pode ser entendido a partir do termo, criado por Charles de Foucauld<sup>56</sup>, “Apostolado da Amizade”. O apostolado, que é a pregação do evangelho, é subvertido com a formulação “Apostolado da Amizade”, pois a questão no Apostolado da Amizade não envolve a tentativa de conversão para a fé católica dos povos com os quais convivem. A

---

<sup>54</sup> A fundação da Fraternidade das Irmãs de Jesus se deve basicamente aos esforços individuais de uma mulher, Magdeleine Hutin (1898-1989), francesa, e à admiração dessa por um outro religioso: Charles de Foucauld (1858-1916), também francês. Os escritos deste homem, e principalmente a sua vida, estão estreitamente ligados com os ideais fundamentais da Fraternidade, formulados por Magdeleine.

<sup>55</sup> Nas formulações teóricas da Teologia, carisma pode ser entendido como a motivação espiritual interna característica de cada Congregação; o sentido espiritual que guia os pertencentes a determinada Congregação.

<sup>56</sup> Charles de Foucauld foi um oficial do exército francês que se tornou monge e viveu por largos anos no norte da Argélia e na região no deserto do Sahara, como um ermitão, porém em estreita relação de convívio e amizade com o povo árabe e, em especial, com o povo nômade do deserto. Redigiu diversos escritos que serviram de base posteriormente para a fundação de fraternidades de religiosas e religiosos inspirados na sua vida. Magdeleine Hutin, fundadora da Fraternidade das Irmãs de Jesus, é profundamente tocada pelos ideais de Charles de Foucauld, sintetizados por ela mesma da seguinte forma: “Evangelho vivido, pobreza total, submergir-se no meio das tribos desprezadas... e sobretudo, o amor em toda a sua plenitude... Sem ele (Charles de Foucauld) eu não sou nada. Ele é o nosso fundador, não eu. Eu somente posso, uma vez e outra, tomar amorosamente todos os seus pensamentos como provocações; tão somente sou o eco de sua voz” (DAIKER, 2003, p. 27).

formulação expressa o ideal maior da Fraternidade, que é o de estar presente na vida dos povos onde constroem as Fraternidades, com um modo de vida similar aos deles. No entendimento das Irmãzinhas, o modo de dar o testemunho de sua fé é este: compartilhando a vida cotidiana. A inspiração maior para esse modo de vida está no Irmão Charles de Foucauld e em uma de suas máximas: *“Quero gritar o evangelho com a vida.”*

Sobre o modo de vida das Irmãzinhas, cito novamente a Irmãzinha Magdeleine de Jesus:

Nossa vocação é compartilhar modestamente a vida daqueles com os quais vivemos... Sob a tenda, nas caravanas, nas prisões, compartilhamos o trabalho e a vida com aqueles com os quais também compartilhamos o sofrimento. Este é o nosso lugar na Igreja (Daiker, 2003, p. 197).

Em 1952, é fundada a Fraternidade Tapirapé, a primeira da América Latina. A viagem que levou as três primeiras Irmãzinhas para os Tapirapé foi acompanhada pela própria fundadora da ordem, Irmãzinha Magdeleine de Jesus. A fundação desta Fraternidade fazia parte da “volta ao mundo”, grande viagem organizada para expandir a Fraternidade para diversos países.

O contato inicial para a vinda ao Brasil se deu por intermédio dos Dominicanos, que as convidaram para viverem naquela região, especificamente com os Tapirapé. Os Dominicanos, sediados em Conceição do Araguaia, já atuavam em toda a região do baixo Araguaia e possuíam um contato frequente com os Tapirapé desde que eles se mudaram para a aldeia próxima ao posto do SPI.

De acordo com os relatos das Irmãzinhas, registrados nos seus diários dos primeiros anos<sup>57</sup> da Fraternidade Tapirapé, elas foram muito bem acolhidas pelos Tapirapé desde o começo. Pela narrativa das Irmãzinhas, elas foram, desde o início, consideradas como algo “diferente”, de difícil classificação. O modo delas se relacionarem com eles era distinto de qualquer outro tipo de contato antes estabelecido dos Tapirapé com os não-índios. E um ponto diferencial precisa ser salientado: a estadia

---

<sup>57</sup> IRMÃZINHAS DE JESUS. O renascer do povo Tapirapé: diário das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld. São Paulo: Salesiana, 2002.

delas se propunha a ser definitiva. Sobre este estranhamento do que são as Irmãzinhas na percepção dos Tapirapé, transcrevo um trecho da entrevista que realizei com Irmãzinha Genoveva<sup>58</sup>, em fevereiro de 2005:

GB<sup>59</sup>: Nesse ponto nós éramos gente diferente: tinha *tori*<sup>60</sup>, tinham os índios e tínhamos nós, que não era nem um nem outro.

MA: E você acha que continua essa visão?

GB: Bom, os novos eu não sei o que ele acham. É... Um pouco, porque eles não chamam a gente de *tori*. Os antigos nunca chamaram. Os novos, alguns das outras aldeias, que nunca vieram, às vezes falam *tori*. Mas os pais explicam que não é *tori*, é diferente...

Nos primeiros anos, existia nas Irmãzinhas a preocupação de batizar as crianças que estivessem quase morrendo. Batizar os índios era já uma prática naquele tempo dos dominicanos de Conceição do Araguaia; quando as Irmãzinhas chegaram, todos os Tapirapé jovens e adultos haviam sido batizados por eles. Irmãzinha Elisabeth de Jesus comenta, em entrevista realizada também em fevereiro de 2005, a questão do batismo nos primeiros anos:

Quando chegamos em 1952, tínhamos essa preocupação de batizar as crianças que iam morrer. Até que chegou numa época que os Tapirapé começaram a notar: “Puxa, todo mundo que é batizado morre...” Então, não vai deixar batizar que vai morrer mesmo. E era época de Concílio<sup>61</sup>, e então a cabeça da gente: escuta, Deus é maior que o sacramento do Batismo!

A questão de como se deu a interrupção do infanticídio entre os Tapirapé, e qual foi o papel das Irmãzinhas de Jesus nisto se transformou em um dos assuntos recorrentes na literatura que abordou a experiência da Fraternidade Tapirapé das

---

<sup>58</sup> Genoveva foi uma das três Irmãzinhas que chegaram em 1952. Tinha 29 anos. Ela continua vivendo com os Tapirapé, na aldeia Tapi'itawa.

<sup>59</sup> GB: Genoveva Helena Boyé. MA: Maria Júlia Gomes Andrade.

<sup>60</sup> *Tori* é uma palavra Karajá para designar o não-índigena. Também utilizada pelos Tapirapé. Na língua Tapirapé, o não-índigena é chamado de Maira.

<sup>61</sup> Referência ao Concílio Vaticano II, ocorrido em 1962, momento de abertura e renovação de diversas práticas da Igreja Católica.

Irmãzinhas de Jesus. Os Tapirapé possuíam historicamente a tradição de enterrar viva a terceira criança do mesmo sexo que nascesse e, também, uma das crianças quando nascessem gêmeos. No início de 1954, uma Tapirapé estava grávida; se nascesse menina ela seria enterrada. As Irmãzinhas pediram para cuidar da criança caso nascesse uma menina. Ao final nasceu uma menina, mas a família decidiu ficar com ela.

Existe uma variedade imensa de detalhes e de interpretações sobre esse caso. Para introduzir a discussão, apresento em seguida um trecho da já citada entrevista realizada com Irmãzinha Genoveva, que vivia na Fraternidade Tapirapé quando aconteceu o famoso caso:

MA: Queria muito entender melhor a história da quebra do tabu...

GB: É... Isso está muito distorcido. De fato, até ali eles só tinham três filhos. Mas já tinha acontecido um caso em que o tabu tinha sido quebrado antes. Eu sei que eles praticavam ainda, praticaram depois de nós aqui. Devia ter só três filhos: dois homens e uma mulher ou duas mulheres e um homem. Não passava disso. E o primeiro caso que apareceu a gente se perguntou: e agora? Era uma família bem tradicional. A gente só falou: se vocês não quiserem, então deixa que a gente pode criar. Porque o costume deles era: a criança nasce e eles enterram logo, na mesma hora. Quando a criança nasceu eles não levaram para cá, a mãe logo aceitou a criança, o pai ficou dois dias mais ou menos sem querer ver, mas depois aceitou. Quer dizer, aconteceu esse caso, esse caso aconteceu. Bom, porque também, já antes de nós, morava lá pertinho do SPI um casal de americanos. Eles ajudaram a criar essa mulher do cacique; a mãe dela morreu quando ela era pequenininha, essa mulher americana quem ajudou a criar. Então, esse contato próximo não deixava folga para eles, não deixava... se tornou mais difícil. Apesar de que anos, anos depois, eles praticaram. Quando são decididas essas coisas, tem uma pessoa designada, que pega a criança, mãe não vê, o pai não vê, é tudo planejado, não é? E depois não planejaram mais.

MA: Vocês sentem que intervieram na quebra do tabu?

GB: Pode ser que se a gente não tivesse falado isso, eles tivessem enterrado aquela criança, é bem capaz, é bem capaz... Porque a família era bem tradicional, não posso garantir, mas pode ser. É, tem isso; e também vem mais movimento perto, como dizer? A sociedade já aberta mais, foi diferente... Eles já não tinham mais sossego, sossego, na aldeia deles como antigamente. Tudo isso ajudou... Um com o outro, não é?

No já mencionado livro “O renascer do povo Tapirapé: diário das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld”, as primeiras Irmãzinhas da Fraternidade narram outro

caso da quebra da tradição do infanticídio, acontecido antes deste em que elas pedem para ficar com a criança. O primeiro, porém, passou despercebido. Se as Irmãzinhas não tivessem intercedido é possível que a menina que nasceu tivesse sido enterrada. Irmãzinha Genoveva lança, porém, uma hipótese adicional: de que a proximidade com a sociedade nacional coibia alguns comportamentos tradicionais. Ideia que é reforçada com os trechos do diário das Irmãzinhas, de 9 e 10 de maio de 1954, que aborda o episódio:

Hoje estamos vivendo um acontecimento de importância capital para o futuro da aldeia: espera-se o nascimento de uma criança, a quarta do mesmo casal. Segundo as leis tapirapés, os pais não poderão ficar com ela. Certamente, eles não estão pensando em enterrá-la como era de praxe antigamente, pois sabem que reagiriamos, levando-a antes disso para nossa casa. Encontramos a menina nos braços da mãe, bem vermelhinha, pois já foi banhada e untada de urucum. O pai não quer nem ouvir falar em criá-la, porque ficará pesado manter a família. Além disso, ele será obrigado a seguir uma dieta severa durante algum tempo, para não prejudicar a criança. Conversamos um pouquinho com ele. Dona Joanhina<sup>62</sup> também intervém, com uma certa autoridade, e, depois de muita conversa, o pai concorda em nos confiar a recém-nascida, mas a mãe não quer separar-se da menina. Afinal chega-se a um acordo, e os pais resolvem esperar até amanhã, quando o avô voltará da roça. Mas tudo indica que ficarão com ela. Um pouco mais tarde chega o avô, e tudo se decide rapidamente, porque ele dá logo um nome à netinha. Agora, ninguém mais quer separar-se dela (Irmãzinhas de Jesus, 2002, p. 186).

Através das duas citações acima, temos informações mais precisas do que realmente aconteceu neste caso. O primeiro ponto é que, sem dúvida, houve uma intervenção das Irmãzinhas, que talvez tivesse sido maior se a família tentasse realmente enterrar a criança. Porém, não foram somente as Irmãzinhas que estavam, naquele momento, intervindo para que não acontecesse mais o costume do infanticídio, para casos como o daquele nascimento. Não se pode ignorar o fato de que naquela época os Tapirapé viviam muito perto de um povoado, Santa Terezinha e, ainda, nas proximidades de um posto indígena do Serviço de Proteção ao Índio. No diário, é citada uma figura, D. Joanhina, que estava junto das Irmãzinhas quando estas conversavam

---

<sup>62</sup> D. Joanhina era casada com Valentim Gomes, chefe do Posto do SPI, citado na seção anterior deste capítulo.

com o pai da criança. As Irmãzinhas não eram, portanto, as únicas que influenciaram os Tapirapé nesta decisão.

Outro dado que chama a atenção é o fato de que a criança logo que nasceu foi pintada de urucum e acolhida pela mãe. Fato que contradiz a informação de Irmãzinha Genoveva, de que quando eram planejados estes casos, os pais nem chegavam a ver a criança. Outra informação relevante sobre o assunto é que aconteceu a prática do infanticídio algumas vezes após este caso em que as Irmãzinhas intervieram.

Mesmo que todos os dados contidos no diário das Irmãzinhas e na memória da Irmãzinha Genoveva estivessem equivocados, uma questão surge: somente as três Irmãzinhas seriam capazes de alterar irremediavelmente um costume ancestral do povo Tapirapé? Conjecturando, o que garante que esta prática não cairia em desuso mesmo sem a intervenção das Irmãzinhas de Jesus?

As interpretações sobre o ocorrido são, na maior parte dos casos, repletas de preconceitos. Fala-se, freqüentemente, que as Irmãzinhas salvaram o povo Tapirapé tendo a sensibilidade de intervir em um costume, o que contribuiria no futuro para o crescimento populacional dos Tapirapé. Como se as Irmãzinhas tivessem sido as únicas responsáveis para a quebra desta tradição e para o conseqüente ressurgimento do povo Tapirapé.

Ao se fazer isto, supervaloriza-se as Irmãzinhas de Jesus, ao mesmo tempo em que se menospreza os Tapirapé. Isto significa depositar a responsabilidade de todo um povo em agentes externos a eles. E, ainda, se excluem os outros fatores envolvidos, como a proximidade cada vez maior e mais constante com a sociedade nacional.

Entretanto, se as Irmãzinhas alteraram com medidas práticas o quadro em que os Tapirapé se encontravam, isto aconteceu na assistência à saúde, em especial nos anos iniciais, fato que é reconhecido pelos próprios Tapirapé:

A partir de 1951, a Missão das Irmãzinhas de Jesus, a pedido do bispo dominicano de Conceição do Araguaia, instalou-se junto à aldeia da barra, dando-lhes assistência na área de saúde. A chegada das Irmãzinhas e o início de uma assistência regular de excelente qualidade marca também o início da recuperação demográfica dos Tapirapé reunidos na aldeia próxima ao posto (Comunidade Tapirapé, 1996, p. 25-26).



A assistência à saúde realizada pelas Irmãzinhas começa desde a chegada delas. Inclusive, uma das Irmãzinhas que compuseram a primeira Fraternidade Tapirapé, a Irmãzinha Clara, era enfermeira. Consideraram que era, naquele momento, importante ter uma Irmãzinha com estes conhecimentos, devido à grave, e recente, depopulação vivida pelos Tapirapé. Mas esta não foi uma tarefa assumida pelas Irmãzinhas de Jesus somente nos primeiros anos de existência da Fraternidade. Ela iria se estender até meados dos anos 90. Ao longo das décadas, diversas Irmãzinhas assumiram a responsabilidade da Saúde, tendo sido elas enfermeiras ou técnicas em enfermagem. Em muitos momentos, durante todo este período, foram as principais responsáveis pelo acompanhamento da saúde dos Tapirapé.

Desde o princípio, e ao longo da maior parte do tempo, os medicamentos disponíveis eram precários e escassos. E, obviamente, é desnecessário dizer que nem sempre tinham a solução para os problemas de saúde que se apresentavam a elas. Contudo, é justamente aí que reside a contribuição mais objetiva das Irmãzinhas de Jesus para, poderíamos dizer, a manutenção da existência do povo Tapirapé. Em especial naqueles anos iniciais da chegada delas, nos quais os Tapirapé remanescentes ainda passavam por inúmeras debilidades na saúde, a assistência dedicada e constante das Irmãzinhas fez diferença.

Com uma disciplina admirável, elas são as maiores responsáveis pelos dados demográficos mais precisos sobre a população Tapirapé. No decorrer de todo este período de Fraternidade Tapirapé, e ligado ao trabalho na saúde, as Irmãzinhas registraram, ano a ano, e mês a mês, os óbitos, nascimentos e incidências das doenças mais frequentes. Trabalharam com pirâmides demográficas, por gênero e faixa etária; gráficos de ocorrência de verminose, de malária (quando havia surtos desta doença na aldeia), entre outras inúmeras anotações, como por exemplo, algum caso anormal no que toca à incidência de doenças na então única aldeia Tapirapé. Tudo isso com o objetivo de poder atuar de forma preventiva (quando possível), e não somente com aplicação de remédios. Foram elas que acompanharam o dia-a-dia da saúde dos Tapirapé por décadas, ou que ajudavam a encaminhá-los para os locais adequados, quando necessário.

É necessário frisar que, quando as Irmãzinhas chegaram, existiam pouquíssimos pajés Tapirapé, devido às grandes epidemias da primeira metade do século passado, ou em razão de morte por vingança, conseqüência das acusações de feitiçaria. Mais mortes por epidemia significou, naquele momento, também mais mortes de pajés, decorrentes

de acusações de feitiçaria. Não existe entre os Tapirapé algo como morte “natural”. Todos os males de doença e quase todos os tipos de morte são causados necessariamente por feitiços. As Irmãzinhas assumem o cuidado com a saúde em um momento em que todo o complexo de doença-cura-morte dos Tapirapé estava profundamente abalado.

Em 1971, Dom Pedro Casaldáliga é consagrado bispo e é criada a Prelazia de São Félix do Araguaia. O pertencimento, dentro da jurisdição da Igreja Católica, da missão das Irmãzinhas passa a ser, então, não mais com os dominicanos de Conceição do Araguaia, mas sim com a recém criada Prelazia de São Félix. E elas vão estabelecer com a Prelazia uma relação muito estreita, passando a participar de todas as atividades e debates (políticos e teológicos) que a Prelazia e D. Pedro Casaldáliga iniciam a partir daquele período. O momento histórico mais geral é de intensa divulgação e vivência da Teologia da Libertação, e D. Pedro se tornaria justamente um dos bispos mais emblemáticos no Brasil na defesa dessa nova Teologia dentro da Igreja Católica. E nesta mesma época, no que toca à atuação das missões católicas em aldeias, principia-se uma discussão sobre a Teologia da Inculturação, conectada justamente à discussão mais ampla da Teologia da Libertação. Como consequência direta, temos no Brasil a criação do Conselho Indigenista Missionário, o CIMI. D. Tomás Balduino e D. Pedro Casaldáliga, dois dos principais bispos articuladores da criação do CIMI, já afirmaram, diversas vezes, que tiveram na missão das Irmãzinhas de Jesus nos Tapirapé uma grande fonte de inspiração para se pensar um modo diferente de ser missão em uma aldeia indígena. E as Irmãzinhas, por sua vez, começam a participar no CIMI, desde as suas reuniões iniciais.

Para finalizar, cito Irmãzinha Genoveva, um texto que ela escreveu por ocasião da comemoração dos 25 anos do CIMI, ocorrida em 1997:

Nos primeiros vinte anos, tentamos “dizer” nossa fé aos Tapirapé e que, por causa de Jesus e de seu evangelho, tínhamos vindo viver com eles. Diante de certas “leis tapirapés”, expressávamos a proposta cristã. Essa preocupação era muito forte, mas jamais foi imposição. Graças ao carisma da Fraternidade que nos habitava, soubemos esperar a hora de Deus, descobrindo e valorizando a vida deles. Tudo isso com nossas forças, apoiadas na Fraternidade e nos padres dominicanos de Conceição do Araguaia.

A partir dos anos 70, através da recém-criada Prelazia de São Félix do Araguaia e de dom Tomás Balduino, sintonizamos com as primeiras buscas das Missões-Igreja, sobretudo a dos jesuítas do Mato Grosso, em

vista de um caminho novo de evangelização dos povos indígenas, através da encarnação, da inculturação e do diálogo inter-religioso.

Esta ótica comum nos levou evidentemente a participar da caminhada do Cimi, que respondia àquilo que estávamos vivendo e buscando. Foi um caminho feito não somente em total harmonia, mas em mútua ajuda. De um lado, nossa experiência de vinte anos com o povo tapirapé, que tinha aumentado em número e, ao mesmo tempo, na consciência de ser diferente – ou com o direito de viver essa diferença. De outro lado, todas as reflexões e buscas que o Cimi trazia – e que eram uma confirmação da Igreja – nos ajudavam a ir mais longe na solidariedade, na busca contínua de fidelidade a nosso ser cristão e ao diálogo com esse povo, cuja “diferença” queríamos respeitar (Irmãzinhas de Jesus, 2002, p. 241).

As Irmãzinhas de Jesus tentaram compartilhar com os Tapirapé uma vida verdadeiramente inculturada, antes mesmo da formulação deste conceito no meio teológico, notadamente a Teologia da Inculturação. Representam um caso raro, onde o objetivo maior da missão não é a conversão ao cristianismo, mas sim, o conhecimento da cultura do povo com quem vivem e o compartilhar do cotidiano. Irmãzinha Genoveva resume o que é para ela a razão da presença das Irmãzinhas de Jesus entre os Tapirapé: *“Estamos aqui não para resolver, mas para viver, para rezar e para morrer por eles.”*<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> Carta da Fraternidade Tapirapé das Irmãzinhas de Jesus de 28 de janeiro de 1981. Arquivo pessoal de Leonardo Boff.

## Referências

ALBERT, Bruce. *O Ouro Canibal e a Queda do Céu. Uma crítica xamânica da economia da natureza*. In: ALBERT, B., RAMOS, A. R. (Org.). “Pacificando o Branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico.” São Paulo: Editora UNESP, 2000.

ANDRADE, Maria Júlia Gomes. *A Fraternidade Tapirapé das Irmãzinhas de Jesus*. Monografia de conclusão de curso. Bacharelado em ciências sociais. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2005.

BALDUS, Herbert. *Os grupos de comer e os grupos de trabalho dos Tapirapé*. In: BALDUS, Herbert. *Ensaios de etnologia brasileira*. p. 44-59. São Paulo: Editora Nacional, 1937, p. 86-111.

\_\_\_\_\_. *O xamanismo na aculturação de uma tribo Tupi do Brasil Central*. In: BALDUS, Herbert. *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. p.455-462.

\_\_\_\_\_. *Tapirapé: tribo Tupi do Brasil central*. São Paulo: Nacional/ EDUSP, 1970.

\_\_\_\_\_. *Aspectos da organização social Tapirapé: tripartição, dualidade e graus de idade*. *Revista do Museu Paulista: Nova Série*, São Paulo, v.17, 1967, p. 49-61.

BERGSON, Henri. *Duas Fontes. As Duas Fontes da Moral e da Religião*. Coimbra: Almedina, 2005.

BOFF, Leonardo. *América Latina: da conquista à nova evangelização*. São Paulo: Ática, 1992.

BOLETÍN DE NOTICIAS. Chinandega, Nicaragua: Hermanitas de Jesus, n.2, enero 1999.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O Rosto do Deus do Outro: Anotações sobre a Teologia da Inculturação na América Latina*. In: *Revista Teoria e Sociedade*. Vol.10, julho-dezembro 2002, p.8-37.

CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA. *Introdução a uma história indígena*. In: “História dos Índios no Brasil”. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 9-24.

\_\_\_\_\_. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec, 1978.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*. Carta Pastoral. São Félix do Araguaia, 10 de outubro de 1971.

COMUNIDADE TAPIRAPÉ. *Xanetawa Parageta: histórias das nossas aldeias*. Brasília: MEC, 1996.

DAIKER, Angelika. *Hermanita Magdeleine: vida y espiritualidad de la fundadora de las Hermanitas de Jesús*. Bilbao: Sal Terrae, 2003.

DUTERTRE, Alain; CASALDÁLIGA, Pedro; BALDUÍNO, Tomás. *Francisco Jentel: defensor do povo do Araguaia*. 2.ed. Belo Horizonte: O Lutador, 2004.

ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2000.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP, 2001, p. 15-37.

FIGUEIRA, Ricardo Rezende. *Pisando fora da própria sombra: a escravidão por dívida no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

FRANÇA, Luciana Barroso Costa. *Viagem à terra indígena Juma*. Relatório não publicado. Porto Velho, 2008.

FRANCHETTO, Bruna. *Assessor, pesquisador: reflexões em torno de uma experiência em “educação indígena”*. In: *Práticas Pedagógicas na Escola Indígena*. São Paulo: FAPESP, Global Editora e MARI, 2000, p. 70-83.

FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael. *História e Cultura Xinguana*. In: *Os Povos do Alto Xingu*. FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael (orgs). Rio de Janeiro: editora UFRJ, 2001, p. 7-18.

FRATERNIDADE IRMÃZINHAS DE JESUS. *Boletim Verde - Você tem um único modelo: Jesus; não procure outro*. s/l; s/d.

GONÇALVES, Marco Antônio. *O Mundo Inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

GOW, Peter. “Ex-Cocama”: *Identidades em Transformações na Amazônia Peruana*. *Mana*. v. 9 (1), p. 57-79.

\_\_\_\_\_. *An Amazonian Mith and its History*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *Of Mixed Blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Cultura: um conceito reacionário?* In: *Micropolítica. Cartografias do Desejo*. p. 15-24. Petrópolis: editora Vozes, 1986.

IRMÃZINHAS DE JESUS. *O renascer do povo Tapirapé: diário das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld*. São Paulo: Salesiana, 2002.

KELLY, Jose Antonio. *Notas para uma teoria do “virar branco”*. *Mana*, v. 11, n. 1, p. 201-234, 2005.

KRENAK, A. *Antes, o mundo não existia*. In: NOVAES, A. (org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LÁZARO, Mónica Sánchez. *Memorias del Mato Grosso: una misión en el umbral de la Amazonia*. Barcelona: Ediciones B, 2004.

LEITE, Yonne. *De homens, árvores e sapos. Forma, espaço e tempo em Tapirapé*. Mana, v. 4, n. 2, p. 85-103, 1998.

\_\_\_\_\_. *Os Tapirapé 20 anos depois*. In: WAGLEY, Charles. “*Lágrimas de Boas Vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central*”. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988, p. 21-27.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *O Cru e o Cozido*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

\_\_\_\_\_. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. *Os dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi*. Mana, v.2, n.2, p. 21-47, 1996.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *A situação atual dos Tapirapé*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, v.3, 1959.

PAULA, Eunice Dias de. *Os Tapirapé e a escrita : indícios de uma relação singular*. Dissertação de Mestrado. Goiânia: UFGO, 2001.

\_\_\_\_\_. *A Interculturalidade no cotidiano de uma escola indígena*. In: Caderno CEDES. N 49, p. 18-25. Campinas: Unicamp, 2000.

\_\_\_\_\_. *O ritual de nomeação Tapirapé e a visão performativa da linguagem*. Goiânia, 2009. Artigo não publicado.

\_\_\_\_\_. *Saudações Tapirapé: expressões do Tekateka*. Goiânia, 2009. Artigo não publicado.

PAULA, Luiz Gouvêa de. *Mudanças de código em eventos de fala na língua Tapirapé durante interações entre crianças*. Dissertação de Mestrado. Goiânia: UFGO, 2001.

PAULA, Eunice Dias; PAULA, Luiz Gouvêa. *Crianças trilingues: uma questão para as escolas Tapirapé – Karajá*. Confresa, 2008. Artigo não publicado.

PETESCH, Nathalie. *A trilogia Karajá: sua posição intermediária no continuum Jê-Tupi*. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CUNHA, Manuela Carneiro da (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: USP-NHII/Fapesp, 1993. p. 365-84.

RUFINO, Marcos Pereira. *O Código da Cultura: o Cimi no debate da inculturação*. In: MONTERO, Paula (org.) *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

SAÉZ, Oscar Calavia. *A História Pictográfica*. In: QUEIROZ, Ruben Caixeta de; NOBRE, Renarde Freire. *Lévi- Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2008, p. 125-146.

SAHLINS, Marshall. *História e Cultura: apologia a Tucídies* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006. p. 121-178.

\_\_\_\_\_. *O “Pessimismo Sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção* (Parte I). *Mana*, v.3 (1): 41-74, 1997a.

\_\_\_\_\_. *“O Pessimismo Sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção* (Parte II). *Mana*, v.3 (2): 103-150, 1997b.

\_\_\_\_\_. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SAMPAIO-SILVA, Orlando. *O Antropólogo Herbert Baldus*. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2000, V. 43 (2).

SHAPIRO, Judith. *The Tapirapé during the Era of reconstruction*. In: *Brazil: anthropological perspectives*. New York: Columbia, 1979. p. 61-84.

\_\_\_\_\_. SHAPIRO, Judith. *Tapirapé kinship*. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Nova Série, Belém, v.37, 1968a.

\_\_\_\_\_. *Ceremonial Distribution in Tapirapé Society*. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v.38, 1968b.

SILVA, Adailton Alves da. *Matemática Tapirapé: sistema de contagem, marcadores de tempo e medidas*. Projeto de Ensino Médio *Aranowa’yao* – Novo Pensamento. Escola Estadual Indígena *Tapi’itawa*. Confresa: Defanti, 2007.

SOUZA, Marcela Stockler Coelho de. *A propriedade da cultura: transformações kisêdjê (suyá)*. Projeto de Pesquisa de Pós-doutorado realizado no Núcleo de Transformações Indígenas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional – UFRJ. Rio de Janeiro: 2005.

TAPIRAPÉ, Agnaldo Wariniay’i. *Estudo comparado de palavras do Tupi antigo e do Tapirapé e mudanças na língua Tapirapé atual*. Monografia de conclusão de curso. Licenciatura em Línguas, Artes e Literatura. UNEMAT. Barra dos Bugres: 2006.

TAPIRAPÉ, Alberto Orokomy’i. *Apyawa Xemoonawa: Pinturas corporais tradicionais do Povo Tapirapé*. Monografia de conclusão de curso. Licenciatura em Ciências Matemáticas e da Natureza. UNEMAT. Barra dos Bugres: 2006.

\_\_\_\_\_. *A Construção da Takãra*. Confresa, 2009. Texto não publicado.

TAPIRAPÉ, Elber Kamoriwa’i. *A importância das palmeiras na confecção de arte para o povo Tapirapé*. Monografia de conclusão de curso. Licenciatura em Ciências Matemáticas e da Natureza. UNEMAT. Barra dos Bugres: 2006.

TAPIRAPÉ, Mygao Marcelino. *Educação Tradicional e Escolar entre o Povo Tapirapé*. Monografia de conclusão de curso. Licenciatura em Ciências Sociais. UNEMAT. Barra dos Bugres: 2006.

\_\_\_\_\_. *A Takãra*. Monografia do curso de especialização em licenciatura indígena. (em curso). UNEMAT. Barra dos Bugres: 2009.

TAPIRAPÉ, Nivaldo Korira’i. *Ka’o: Festa do Canto dos Pássaros*. Monografia de conclusão de curso. Licenciatura em Ciências Sociais. UNEMAT. Barra dos Bugres: 2006.

TAPIRAPÉ, Rael Xako'iapari. *Xapirôwãwã: O Funeral Tapirapé*. Monografia de conclusão de curso. Licenciatura em Ciências Sociais. UNEMAT. Barra dos Bugres: 2006.

TAPIRAPÉ, Xario'i Carlos. *Cantos do Xakowi*. Monografia de conclusão de curso. Licenciatura em Línguas, Artes e Literatura. UNEMAT. Barra dos Bugres: 2006.

TAPIRAPÉ, Rael Xako'iapari; SOUZA, Flávia Aparecida Andrade. *A Escola Tapirapé como espaço coletivo de construção do conhecimento: o resgate de nosso saber através do conhecimento formal*. Projeto Comunitário. Santa Terezinha: 2008.

TORAL, André Amaral de. *Os Tapirapé e sua área tradicional: Urubu Branco*. In: RICARDO, Carlos Alberto (Ed.). *Povos Indígenas no Brasil: 1991/1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996. p.661-63.

TURNER, T. *Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó*. In: VIVEIROS DE CASTRO, E., CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP, FAPESP, p. 43-66, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, ANPOCS, 1986.

\_\_\_\_\_. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. *Mana*, v.2, n.2, p. 115-44, 1996.

\_\_\_\_\_. *Etnologia Brasileira*. In: MICELI, S. (Ed.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. I: Antropologia. São Paulo: Ed. Sumaré, Anpocs, 1999.

\_\_\_\_\_. *Os termos da outra história*. In: *Povos Indígenas do Brasil. 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, p. 49-54, 2000.

\_\_\_\_\_. *O Nativo Relativo*. *Mana*, v.8 (1): 113-149, 2002b.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo *et al.* *Transformações Indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história*. Projeto de Pesquisa-PRONEX/CNPq/FAPERJ. Rio de Janeiro/ Florianópolis: 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, E., CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP, FAPESP, p. 9-15, 1993.

WAGLEY, Charles. *Lágrimas de Boas Vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

\_\_\_\_\_. *Xamanismo Tapirapé*. In: SCHADEN, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. p. 236-67.

\_\_\_\_\_. *Cultural influences on population: a comparison of two tupí tribes*. In: GROSS, Daniel R. (org.). *Peoples and cultures of native South America: an anthropological reader*. New York: The American Museum of Natural Story, 1973, p. 145-58.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. *The Tapirapé*. In: *Handbook of South American Indians*. Washington D.C.: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Bulletin 143, 1948, v.3, p. 167-178.