

LILIAN BRANDT CALÇAVARA

MESTRADO PROFISSIONAL EM SUSTENTABILIDADE
JUNTO A POVOS E TERRAS TRADICIONAIS/ MESPT
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA / UNB



Uau tá linda cm sempre doidinha



17 h



Iny Krj Obrigada my indah ...

Iny Krj Vc q eh indah ❤️

Ijadòkòma itxỹtè

AS MOÇAS KARAJÁ “DOIDINHAS”
E “LINDAS COMO SEMPRE”

Ijadòkòma itxýtè:

as moças Karajá “doidinhas” e “lindas como sempre”

Resumo

Esta dissertação se propõe a oferecer um possível retrato do mundo das *ijadòkòma* – as moças Karajá. A metodologia utilizada foi a pesquisa-ação e a principal ferramenta foi a linguagem audiovisual, processo no qual elas assumiram o protagonismo das atividades. As moças gravaram alguns vídeos a partir de temas que elas propuseram e editamos o material de modo colaborativo. A partir da relação mais próxima com as moças, vieram à tona outros temas: as amizades, a cultura, o “vício” no celular, as redes sociais, os namoros, suas motivações e sofrimentos. Relaciono essa vivência com a literatura, trazendo elementos do pluriverso das moças Karajá e de pesquisas que se relacionam aos temas abordados.

Palavras-chave

Karajá, moças, jovens indígenas, audiovisual, antropologia visual, pesquisa-ação.

Abstract

This dissertation aims to offer a possible portrait of the world of the *ijadòkòma* – the Karajá girls. The methodology used was action-research and the main tool was the audiovisual language, a process in which they took on the protagonism of the activities. The girls recorded some videos about themes they proposed and the material was edited collaboratively. From a closer relationship with the girls other issues came to surface: friendships, culture, cell phone “addiction”, social networks, dating, their motivations and sufferings. I relate this experience with the literature, bringing up elements from the pluriverse of the Karajá girls and from studies related to the themes addressed.

Key Words

Karajá, girls, indigenous youth, audiovisual, visual anthropology, action-research.

Agradeço

Às *ijadòkòma*, parceiras desta realização. Aos seus familiares, pela confiança. Aos profissionais da Escola Estadual Indígena Maluá, pelo apoio. Aos Karajá, povo que me acolheu, agradeço pelos infinitos aprendizados.

Aos amigos da Funai que se dedicam ao indigenismo com amor e competência, mesmo em tempos de ódio e ignorância. Aos amigos indigenistas que estão na eterna busca da descolonização. À toda equipe do DSEI Araguaia, agradeço em nome de Leila, coordenadora – sem o apoio que sempre recebi de toda a equipe do DSEI, este trabalho não existiria.

À Mônica Nogueira, Ana Tereza Reis e a todas as professoras e professores do MESPT, por zelar pela liberdade em seus modos de ensinar. Ao Henyo Trindade Barretto, pela atenção e compromisso. À Cristiane Portela e demais professoras que contribuíram com boas ideias. À Lígia Rodrigues de Almeida pela revisão do texto.

Ao amigo Tata N'vula, Tiago, pela amizade, pelas conversas e pelo carinho – amo demais; Joseanes, querida amiga de tantos aprendizados – axé!; Shãtsi Ashaninka, pela inspiração que é seu ser passarinho; Dani, por ser assim, tão marajoara; Rosilda, pela doçura; Cida Mendes, por mostrar que é possível ir a fundo na luta sem perder a delicadeza; Valéria, pela força e sensibilidade, Ana Mumbuca, por sua subversão intrínseca; Thaís, pelo compromisso com a justiça; Evelyn, pela amizade; Lucimara, por sua franqueza; Elionice, por ser tão (po)éticamente embalada na leveza e na invencibilidade da maré; Elizamar Wakodi, pelos cantos e força encantada e pela animação; Gabriel Waripê, por sua sagacidade e encanto; Mário Nicácio, por sua estratégica luta e pelas longas conversas sobre nossos diferentes mundos; André, pela cumplicidade; Dadiberto, pela gentileza e amizade; Rubem, por compartilhar as sabedorias do mundo geraizeiro; Edson, pela disposição de sempre aprender, sem faltar com a verdade de suas convicções.

Às amigas e amigos que fiz ao longo destes anos em São Félix do Araguaia. Que possamos honrar a história de luta de Pedro Casaldáliga, resistindo diariamente ao assédio do latifúndio, lutando contra a injustiça, promovendo revoluções plantadas em muvuca e sabendo que podemos contar uns com os outros e umas com as outras.

À irmandade de Brasília (espalhada pelo mundo), por me amarem – em todas as

minhas vidas, em todos os universos – eu amo vocês. Bella, Rapha e Mari, agradeço demais por me receberem!

Ao Diego, querido companheiro, que sempre me incentiva e que se reveza comigo nos cuidados da roça. Agradeço por sonhar os mesmos sonhos que eu e por realizarmos juntos. À Maga, Cuca, Bilbo, Gatinho e todos os seres que já passaram por aqui, incluindo as plantinhas, que me mantinham conectada a esta terra, mesmo quando estava distante.

À minha mãe e meu pai, que me apoiam e me ensinam sobre liberdade e responsabilidade. À minha irmã e ao meu irmão, que promovem deliciosas distrações com as gracinhas da Lorena, da Giulia e do Léo. Amo vocês infinitamente.

Agradeço demais da conta!

Lista de Siglas

AER – Administrações Executivas Regionais
CNM – Confederação Nacional dos Municípios
CR – Coordenação Regional
CRAT – Coordenação Regional Araguaia Tocantins
CTL – Coordenação Técnica Local
DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena
FAB – Força Aérea Brasileira
Funai – Fundação Nacional do Índio
GRIN – Guarda Rural Indígena
GRAVI – Grupo de Antropologia Visual
Ibama – Instituto Brasileiro de Meio Ambiente
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
INPE – Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais
MESPT – Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais
MIF – Manejo Integrado do Fogo
ONG – Organização Não Governamental
ONU – Organização das Nações Unidas
PIN – Postos Indígenas
Sesai – Secretaria Especial de Saúde Indígena
Siasi – Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena
SPI – Serviço de Proteção ao Índio
TI – Terra Indígena
UnB – Universidade de Brasília
Unesco – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
USP – Universidade de São Paulo
VNA – Vídeo nas Aldeias

Glossário de palavras Karajá

adusidu – par de dançarinas, geralmente ijàdòkòma, que dançam com os aruanãs

awire – bom

awire sohe – muito bom

bdina – jenipapo, tinta de jenipapo

bènõra ràti – “pintura de tucunaré”, diz-se das linhas grossas feitas com jenipapo nos braços e/ou nas pernas

bèrahatxi – o fundo do rio

Berohokỹ – “rio grande”, como os Karajá chamam o Araguaia

bede mahãdu iny tyhy – povo da terra, pessoas verdadeiras

bede rahy mahãdu – povo do fundo das águas

biku / biu mahãdu – povo da chuva)

birèna – “namorada(o)”, namorar (fazer sexo)

bykyre – esteira de palha, muitas vezes trançada com um grafismo

bròtyrè – categoria Karajá para se referir a “aliados” que participam da vida de outra pessoa, sendo reiterados em momentos de rituais

dekobuté / deobuté – adorno feito de algodão pintado de urucum, que fica amarrado abaixo do joelho

dexi – adorno de algodão usado nos braços; alguns Karajá se referem a ele como “crochê”

dòò – carnes

Hetohokỹ – ritual de iniciação dos meninos, que tornam-se rapazes

hãlubu – sangue, menstruação

hãlubu rèakarèri – mulher menstruada, “o sangue lhe acomete”, “mexe com ela”, “chega

para ela”

hãrabiè – “casamento de antigamente”, casamento tradicional arranjado

hàri – pajé

Hãwalò – morro, é o nome da Aldeia Santa Isabel do Morro na língua Karajá

Hetohokỹ – Festa da “casa grande”, ritual de iniciação dos meninos que tornam-se rapazes

hina – alimentos que são cultivados e “comidos”

hirarihikỹ – menina grande

ibinare – ruim

ibòkò/ ibòò – rio acima (sentido sul)

ibòkò/ ibòò mahãdu - pessoal de cima (sentido sul)

ibruhukỹ – “choro grande”, um tipo de choro ritual

ijàdòkòma / ijdòòma – categoria de idade feminina; moça que já menstruou, estando apta ao casamento

ijàdòkòmani – termo pejorativo, diz-se da moça que não é mais virgem, porém não casou

ijàdòkòma-mỹ runỹre – “sentou-se como moça”, “tornou-se moça”, menstruou

ljasó – aruanã, seres sobrenaturais

ijoi – grupo de praça formado pelos homens da aldeia

Inỹ – autodenominação das etnias Karajá, Javaé e Karajá Xambioá

Inỹ heri - casamento de Inỹ

inỹrybè – língua Karajá

iradèxò – “cabelo vermelho”, como os Inỹ se referem aos cabelos castanhos.

Iraru – rio abaixo (sentido norte)

iraru mahãdu – pessoal de baixo (sentido norte)

itxỹtè – louco, doido

iwèru – calugi, tipo de mingau

ixidiròtè – tipo de casamento em que o homem entra na casa da moça e pede para se casar

ixy nõhõ – “criação”, animais de estimação, ou ainda, xerimbabos do povo, e em particular, da criança que o recebeu

ixỹju – indígenas diferentes

Ixỹru – vergonha

kyty – o cheiro forte, cheiro de sangue

kòta kòta – transar, “fazer sacanagem” no sentido sexual

kowoji – resina de almécega/ almécega

kowoku – banco ritual

kueju / ueju – brinco de pena usado pelas moças e pelos rapazes

kuladu – criança

kuladu bdito – ritual da primeira alimentação da criança

lòri-lòri – adorno de penas usado na cabeça

mahãdu – povo, pessoal

mỹrani – colar de miçangas com grafismo. O colar leva o nome das sementes que são utilizadas no colar, abaixo do grafismo feito de miçangas. As sementes são da árvore *Thevetia peruviana*, conhecida como chapéu-de-napoleão.

nõhõ – “criação” de animais domesticados, criados em casa, como araras

nõhõsa – colar de miçangas

raheto – tipo de cocar usado por rapazes

rabrejura – a prisão

rasi – topete

ritxoko/ ritxoo – bonecas de cerâmica

rybè – palavra, fala, língua, modo de falar

ryitxó – pintura no maxilar

sènadu – velha

sènadu ityhyre - “velha verdadeira”

tàbò – frutas, alimentos que se “chupam”

tari – óleo de tucum

tyhy – verdadeiro, legítimo

tõhõtikõ - “sem ouvido”, que não escuta, teimoso

tori – não indígena

torirybè – língua portuguesa

tuu – tanga feminina feita de fibra vegetal

wàdèna – mulheres de vida sexual livre por decisão voluntária

wèlò – esteira esticada verticalmente com o auxílio de varas, fazendo uma cabana

wekyryhykỹ/ weryryhykỹ – categoria de idade masculina, menino grande, aproximadamente 7 anos até a iniciação

wèkyrybò – categoria de idade masculina, terceira fase após a iniciação, aproximadamente de 15 a 20 anos. São rapazes solteiros em idade casável

wòrànyĩ – urucum

wònànyĩrawoudexi – massa de urucum

Wehõ – um tipo de ljasó

Wouku/ Wou – Tapirapé, também um tipo de ljasó

wulairi – peças de algodão com franjas que vão abaixo dos joelhos

Sumário

1. Introdução

1.1 Apresentação do trabalho.....	13
1.2. Meu lugar de escuta e de fala.....	18
1.3. A língua Karajá – escolhas e convenções.....	22
1.4. O lugar: “é bom morar aqui”	26

2. *Ijadòkòma*

2.1. “Tá lindah como sempre, amg”	35
2.2. A prisão.....	40
2.3. <i>Hãlubu</i> ou “R”	52
2.4. Doidinhas e viciadas.....	57

3. Juventudes indígenas

3.1. Dados gerais.....	67
3.2. Entre duas aspás e dois mundos.....	70
3.3. Jovens Karajá.....	76

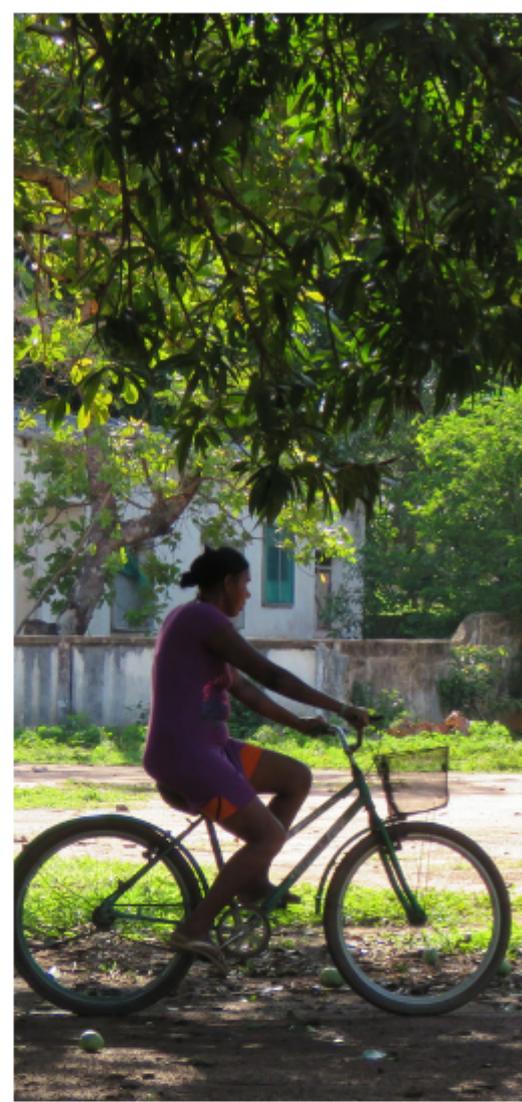
4. Câmera, pesquisa e ação!

4.1. Ação.....	85
4.2. Pesquisa.....	96
4.3. Câmera.....	104

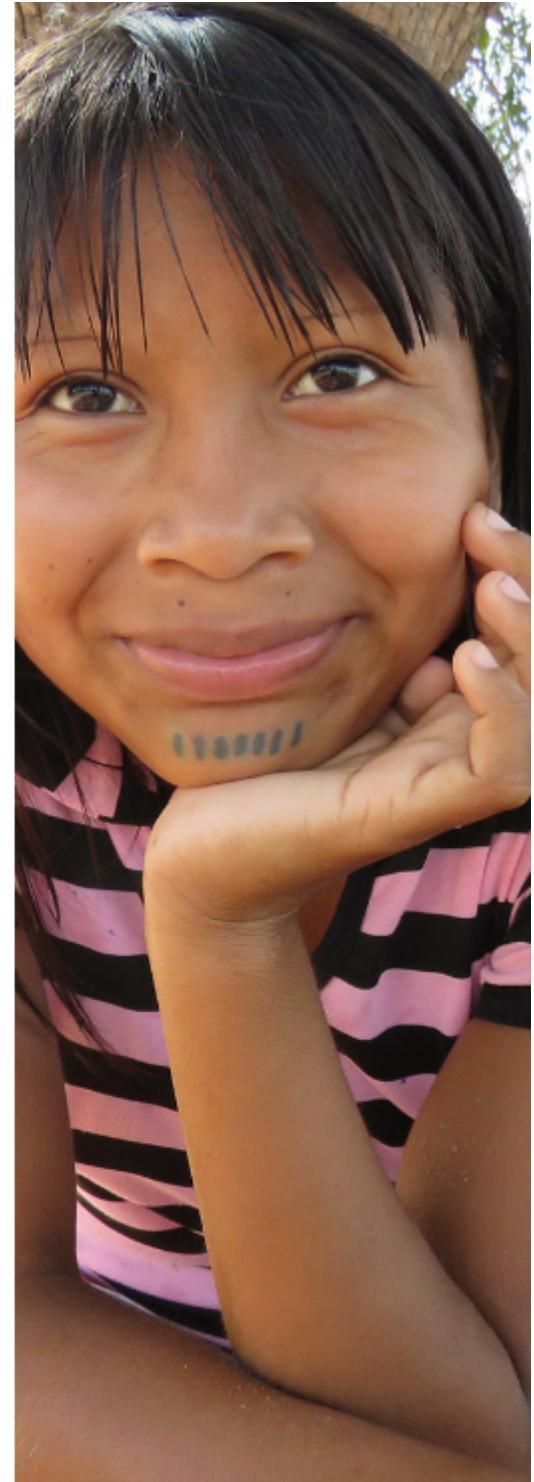
5. Namoro e casamento

5.1. A história do jacaré que namorava as mulheres.....	111
5.2. Casamento de antigamente.....	116
5.3. Amizades proibidas.....	124
5.4. “Casou pelo Facebook”	128
5.5. Futuro.....	134

6. Outras ideias	
6.1. <i>Kuladu</i> , as crianças.....	139
6.2. Outros: <i>tori</i> , mestiços e indígenas.....	144
6.3. Uma péssima ideia.....	152
7. Conclusão.....	161
Pessoas Citadas.....	167
Filmografia.....	168
Bibliografia.....	168
Apêndice A	
Encontros realizados.....	173
Apêndice B	
Encontros planejados	180
Apêndice C	
Tradução das entrevistas do filme <i>Casamento de antigamente</i>	187



1. INTRODUÇÃO



1.1
Apresentação
do trabalho



O objetivo deste trabalho é retratar as moças Karajá da aldeia Santa Isabel do Morro, na Ilha do Bananal, Tocantins. Como todo e qualquer retrato — e também como toda e qualquer pesquisa — trata-se da apresentação do tema a partir de um ponto de vista: o meu. Também como retratos (e pesquisas), procurei ângulos e foquei em determinados elementos, registrando, no entanto, cenas reais, eternizando o momento presente não apenas com as imagens, mas com as palavras que seguem neste trabalho.

A metodologia utilizada foi a pesquisa-ação, pois parti do princípio de que o processo de pesquisa deveria em si mesmo deixar algo para o grupo pesquisado. Assim, formamos um grupo de moças com o objetivo de fazermos algumas brincadeiras, dinâmicas, conversarmos e produzirmos fotografias e vídeos sobre o que elas quisessem. As fotografias e os vídeos produzidos por elas, bem como a própria experiência de produzir estas imagens, foi o legado deste trabalho para a comunidade, sobretudo para as moças.

Um retrato pode ser tirado de diversas formas: as pessoas retratadas podem ou não saber que estão sendo “clgadas” naquele instante e, portanto, podem ou não escolher posar para o retrato. Ao posar, elas participam de forma mais ativa e se aproximam da maneira como gostariam de se verem retratadas. Mas um retrato é sempre um recorte da realidade. Poderia dizer que essa dissertação equivaleria a um retrato posado, pois todo o trabalho foi compartilhado com as moças, que concordaram com a apresentação de cada um dos conteúdos que constam aqui. Até mesmo o título do trabalho, “*ljadòkòma itxýtè*”, literalmente “moça doida”, foi escolhido por elas. Também foram elas que optaram por não serem identificadas nominalmente nos relatos.

A motivação inicial desta pesquisa se deu a partir da demanda dos Karajá e das instituições que atuam junto a eles, especialmente a Fundação Nacional do Índio (Funai) e o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Araguaia. A demanda seria uma atuação junto aos jovens, grupo especialmente vulnerável ao uso e abuso de álcool e outras drogas, e que desde 2010 vem sofrendo com um alto índice de suicídio.

O recorte de gênero foi feito em respeito à tradição Karajá, pois antigamente moças e rapazes não deveriam ter contato uns com os outros. Atualmente eles têm maior proximidade, até mesmo porque a escola “mistura” as moças e os rapazes. Porém, veremos ao longo deste texto que muitos pais e avós não concordam com esta aproximação. Além disso, tenho observado que as moças ficam muito tímidas na presença dos rapazes e não participam das atividades da mesma maneira que participam

quando só há mulheres. Em vez de criar dois grupos e trabalhar com ambos separadamente, preferi aprofundar a pesquisa com um grupo apenas. Sendo eu também uma mulher, a aproximação com as *ijadòkòma* era muito mais fácil, o que permitiu que compartilhássemos de maior intimidade, possibilitando o acesso a informações que provavelmente pesquisadores homens não acessariam tão espontaneamente.

Esta dissertação pode ser entendida como uma sistematização da minha vivência com as *ijadòkòma*, tendo como objetivo aprofundar o conhecimento sobre elas. No entanto, o trabalho foi mais do que essa dissertação: foram vídeos, fotografias, futebol, banhos de rio, muitas conversas e interações virtuais. Enquanto a dissertação traz o meu ponto de vista, os vídeos permitem acessar os pontos de vista das *ijadòkòma*.

Cada um dos temas aqui tratado certamente poderia ser aprofundado. Fiz uma opção por tratar de diversos temas que as moças trouxeram à tona, ainda que isso impossibilitasse o aprofundamento de cada um deles. Fiz pequenas alterações em algumas histórias para que as pessoas não fossem identificadas, o que não afeta a informação etnográfica. Algumas vivências aconteceram junto a moças que não participaram ativamente no grupo de trabalho; e algumas moças que participaram ativamente do trabalho não criaram uma relação de intimidade comigo. Assim, os relatos não correspondem necessariamente às moças que aparecem nas fotografias.

Seguiremos agora para a apresentação dos capítulos. Ainda na **Introdução**, esta *Apresentação do trabalho*, traz a breve contextualização acima. Em seguida, falo sobre *Meu lugar de escuta e de fala*, para que o leitor e a leitora saibam em qual contexto estou e como isso afeta meu trabalho, afinal, esta dissertação se refere a um mestrado profissional. Ainda no sentido de orientar a leitura, falo sobre *A língua Karajá – escolhas e convenções*. A língua Karajá apresenta algumas diferenças quanto ao gênero da pessoa que está falando e neste subtítulo apresento as minhas escolhas quanto a isso. Em seguida, há um inventário vocálico e consonantal para orientar a pronúncia das palavras na língua Karajá. Para finalizar a Introdução, apresento *O lugar: “é bom morar aqui”*. Falo da vida no fundo do rio Araguaia, de onde emergiu a humanidade para os Karajá. Retomo abordagens de diversos pesquisadores que passaram pela região ao longo da história e apresento características socioambientais da Ilha do Bananal e da Aldeia Santa Isabel.

O segundo capítulo apresenta as *ljadòkòma*, as moças Karajá. A beleza é uma das principais características das moças. Elas sabem disso e sempre dizem nas redes sociais: “*Tá indah como sempre, amg*”. Apresento um dos aspectos mais marcantes das

ijadòkòma: o *rasi*, um topete que elas fazem no topo da cabeça e dá trabalho cuidar. A partir do *rasi*, falo sobre diversas características das moças Karajá. Depois falo do período em que elas ficam reclusas durante a primeira menstruação, *A prisão*. Apresento os *bròtyrè* e os *ijasò*, categorias fundamentais na cultura Karajá e que participam do ritual que ocorre na saída da prisão. Em *Hãlubu ou “R”*, falo sobre a menstruação e o que muda a partir da menarca. Apresento as recomendações sobre os cuidados com o corpo e com o comportamento que as *ijadòkòma* devem ter conforme a tradição Karajá. E, falando menos de tradição e mais de novidades, mostro o lado das moças *Doidinhas e Viciadas*, que amam as redes sociais.

O terceiro capítulo fala sobre as **Juventudes Indígenas**. Para abrir o tema, apresento alguns *Dados gerais* sobre a população jovem indígena. Em seguida, apresento a história do conceito de juventude indígena. Apresentando diferentes entendimentos sobre o que é ser jovem, relativizo o conceito de juventude, colocando-o *Entre duas aspas e dois mundos*. Também escrevo sobre a complexa situação de viver entre dois mundos, o da tradição indígena e o da contemporaneidade não indígena. Em seguida, falo sobre os *Jovens Karajá*, apresentando aspectos gerais sobre as moças e os rapazes. Também mostro as abordagens da juventude Karajá sob o olhar de pesquisadores e da imprensa nacional e regional. Sendo considerados jovens problemáticos, eles não são ouvidos, e assim sabemos menos ainda sobre o que eles entendem como seus problemas de fato.

Em **Câmera, pesquisa e ação!**, o quarto capítulo, falo sobre a metodologia deste trabalho. Em *Ação* caracterizo a pesquisa-ação e explico porque e de que maneira ela foi adotada, contando como foi o processo de pesquisa. Em *Pesquisa* trato da ideia de “tradução” – não apenas do processo de tradução da língua Karajá para o português, mas também do conceito antropológico de “tradução cultural”. Em *Câmera* explico porque e como as ferramentas de imagem e audiovisual foram utilizadas neste trabalho. Dialogando com a Antropologia Visual, conto outras experiências de audiovisual que se relacionam a esta pesquisa de diferentes formas.

O capítulo **Namoro e casamento** traz diversos recortes sobre esse assunto. Os primeiros recortes são temas escolhidos pelas *ijadòkòma* que resultaram em dois filmes. O primeiro é *A história do jacaré que namorava as mulheres*, uma encenação que as moças fizeram de uma história Karajá. O outro filme é *Casamento de antigamente*, em que as moças entrevistaram duas senhoras Karajá. Neste texto, trago a narrativa registrada no

filme das moças e informações de outros pesquisadores. Em *Amizades proibidas* falo sobre algumas situações em que a família proíbe amizades tanto com homens quanto com mulheres. “*Casou pelo Facebook*” trata de como os namoros acontecem, as mudanças com o uso das redes sociais e como são os casamentos atualmente. Por fim, falo sobre a expectativa que as moças têm para seu *Futuro* para além do casamento.

A dissertação chega ao sexto capítulo com **Outras ideias**. A primeira ideia é sobre os *Outros: tori, mestiços e indígenas*, onde mostro a visão das moças sobre os não indígenas e como elas acreditam que os *tori* veem os Karajá. Nesse ponto, trato também de discriminação e mestiçagem, e sobre a relação dos Karajá com outros povos indígenas. A segunda ideia é *Kuladu, as crianças*, que são muito amadas pelos Karajá. Mas nem tudo nessa vida é bom e um dia tivemos *Uma péssima ideia*. Fizemos uma visita ao cemitério, que trouxe à tona as mortes, os suicídios e os sofrimentos das moças e dos rapazes. Nessa parte, apresento as histórias tristes que as *ijadòkòma* me contaram e que vivenciamos.

Por fim, na **Conclusão**, busco refletir sobre esta experiência de pesquisa e quais foram meus aprendizados junto às moças Karajá. Os **Apêndice** trazem: A – os encontros realizados, B – os encontros planejados antes da ida a campo e; C – a tradução das entrevistas feitas para o filme *Casamento de Antigamente*.



1.2
Meu lugar
de escuta e
de fala



Sou nascida e criada em Brasília, formada em Antropologia na Universidade de Brasília (UnB). Conheço os Karajá desde 2010, quando assumi o cargo de indigenista especializada na Funai, lotada na Coordenação Técnica Local (CTL) de São Félix do Araguaia, Mato Grosso. A CTL atua principalmente na Terra Indígena (TI) Parque do Araguaia. Trabalhamos também com a TI São Domingos, localizada em Luciara, no Mato Grosso. Ao todo, a CTL de São Félix trabalha junto a aproximadamente 3000 indígenas da etnia Karajá (Siasi, 2019), distribuídos em 13 aldeias. Além dos Karajá, trabalhamos também com indígenas das etnias Kanela do Araguaia e Xerente do Araguaia¹, sendo uma parte destes aldeados e outra parte residentes em diversas cidades da região.

Desde os tempos do extinto SPI – Serviço de Proteção ao Índio (o órgão que antecedeu a Funai), o Estado tem marcado sua presença junto aos Karajá, tendo realizado grandes projetos ao longo desses anos. Alguns desses projetos foram de bovinocultura e de preservação de quelônios, ambos com duração superior a 10 anos. Ao longo dos anos, o recurso do órgão foi bastante reduzido, o que refletiu diretamente na atuação junto aos indígenas em todo o território nacional e, especialmente, no Araguaia. O maior impacto foi a publicação do Decreto nº 7.056, de 28 de dezembro de 2009, que ficou conhecido como “reestruturação” da Funai. Este decreto redefiniu categorias e redistribuiu as unidades da Funai, extinguindo algumas, criando e mudando outras.

Quando a Funai foi criada, herdou em grande parte a forma de trabalho do SPI, como as unidades descentralizadas, que eram as Administrações Executivas Regionais (AER) e os Postos Indígenas (PIN), que ficavam dentro das aldeias. Uma crítica que se faz com recorrência, admitida pela própria Funai em seu *site*, é que os “chefes de posto pretendiam ser (ou se arrogavam a ser) chefes dos índios, sobretudo – poder derivado da ‘tutela’ que exerciam sobre os índios. A Funai herdaria também esta concepção de tutela, agora um pouco mais moderna”.

A reestruturação da Funai em 2009 extinguiu essa estrutura. Os PIN foram substituídos pelas Coordenações Técnicas Locais, que ficam em cidades próximas, mas não mais dentro das TI. As Administrações Executivas Regionais foram substituídas pelas Coordenações Regionais (CR). Em São Félix, até então havia uma Administração Executiva Regional, ou seja, o escritório dialogava diretamente com a sede da Funai em

¹ Os Kanela e os Xerente do Araguaia são povos cujos antepassados eram do Maranhão (Kanela) e do Tocantins (Xerente) e vieram para a região do Araguaia em busca de melhores condições de vida, em alguns casos fugindo de massacres. Ao longo das gerações, suas histórias foram repassadas aos mais novos, evidenciando uma trajetória que nunca deixou de se reconhecer indígena, ainda que tenham sofrido discriminação e que tenham perdido os vínculos com parte de seus parentes.

Brasília e tinha certa autonomia na gestão dos recursos. A partir de 2009, em São Félix passou-se a ter uma CTL, que está hierarquicamente submetida à Coordenação Regional Araguaia Tocantins – CRATO, em Palmas².

Portanto, o escritório em São Félix perdeu a autonomia financeira e ficou submetido a uma CR recém-criada, que demorou alguns anos para se estruturar. Em consequência desta mudança, muitos servidores de São Félix pediram remoção para outras unidades da Funai, esvaziando significativamente a força de trabalho que atuava junto aos Karajá. Além disso, a CRAT está há cerca de 18 horas de viagem de São Félix do Araguaia, o que dificulta um relacionamento mais próximo entre os servidores das duas instâncias e reduz a possibilidade de lideranças Karajá fazerem suas reivindicações diretamente à instância com maior poder de gestão de recursos.

Trabalho na medida do impossível: na Funai a gente tem que se virar, buscar parcerias e ir tocando o barco. E se não tiver barco — porque geralmente não tem mesmo — a gente vai de carona.

O audiovisual me pareceu uma alternativa de atuação no âmbito da Funai por possibilitar uma atuação de baixo custo orçamentário, obviamente, considerando o uso de meus equipamentos pessoais e produções amadoras. Fiz um vídeo na intenção de fortalecer o trabalho de manejo integrado do fogo – MIF, realizado pelo Ibama – Instituto Brasileiro de Meio Ambiente/Prevfogo em parceria com a Funai. Entre 2016 e 2018 entrevistei indígenas e especialistas e acompanhei as atividades de MIF. O filme “Mifando a Ilha”(2018) está disponível no Youtube e foi distribuído para que a equipe do Ibama o utilizasse nos cursos de formação de brigadistas em outros locais no Brasil. Percorri as aldeias Karajá para exibi-lo e estimular um debate sobre o uso do território, discutindo os diferentes tipos de fogo realizados pelos Karajá ao longo do tempo e também o fogo feito por não indígenas em seu território.

Percebo que os Karajá, sejam homens, mulheres, jovens ou adultos, também compartilham do interesse pela linguagem audiovisual. Entre as moças, há também grande interesse em fotografias, muitas vezes editadas e em montagens. Assim, decidi fazer a diagramação desta dissertação inspirada no estilo que as moças gostam, com montagens de fotografias.

Os Karajá fazem parte do meu cotidiano e minha relação com alguns indígenas

² Na ocasião do Decreto, essa CR se denominava Coordenação Regional de Palmas.

extrapola o meu trabalho na Funai. No entanto, “ser da Funai” é intrínseco ao meu ser, pelo menos no momento, e sobretudo sob o olhar dos Karajá. Mas mais forte do que “ser da Funai” (essa expressão é assustadora), é ser *tori*, mulher, branca, casada e sem filhos³.

Para as moças, no entanto, eu sou a “tia” – a tia que elas correm para cumprimentar quando chega na aldeia, a tia que é amiga no Facebook, a tia que empresta a câmera, a tia que brinca no rio. Desenvolvi com algumas delas uma relação de confiança mais consistente e muitas vezes elas me procuram na internet para conversar, desabafar e falar de seus pais e namorados. Outras *ijadòkòma* me avisam que estão na cidade para que possamos nos encontrar. E há uma que me visita em casa, trazendo suas amigas, indígenas ou não, com quem converso por longas horas.

É daqui que eu falo.

³ Uma das primeiras palavras que aprendi foi “*ritxoré*” (filho) e “*ijòkòre*” (não tenho). Sempre que digo estas palavras, as mulheres Karajá, de todas as idades reagem com espanto.



1.3
A língua
Karajá -
escolhas e
convenções



Os Karajá, os Javaé e os Xambioá falam uma língua classificada como pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê, o *inỹrybè*. *Inỹ* significa “gente”, “nós” e é o termo de autodesignação dos três grupos. *Rybè* significa “palavra”, “fala”, “língua”, “modo de falar” (NUNES, 2016: V). Os Karajá, Javaé e Xambioá se reconhecem mutuamente como *Inỹ Mahãdu*, ou seja, povo *Inỹ*, ainda que existam pequenas diferenças culturais e linguísticas entre eles.

O *inỹrybè*⁴ apresenta uma diferença entre a fala do homem e da mulher. Os pesquisadores até o momento não observaram uma regra nestas alterações, mas a recorrência de algumas diferenças. O antropólogo Eduardo Soares Nunes pesquisa junto aos Karajá desde 2008, tendo feito suas pesquisas de graduação, mestrado e doutorado com este povo⁵. A tese de doutorado de Nunes, *Transformações Karajá* (2016), é uma das principais referências sobre o povo Karajá e a principal referência desta dissertação. Nunes (2016: v) caracteriza a diferença entre as falas dos homens e das mulheres “pela queda, na variante masculina, de uma consoante (majoritariamente a oclusiva velar surda /k/), localizada entre duas vogais ou no início de palavras da fala feminina”.

Já Chang Whan, que pesquisa junto aos Karajá desde 1998⁶, e cujo mestrado e doutorado centrou-se na Aldeia Santa Isabel, afirma que as principais diferenças nas variantes de gênero estão no nível fonético, “como na inserção do som [k] na fala das mulheres” (2014: 13).

Na prática, ambos autores estão dizendo que as falas entre os homens e as mulheres diferem porque em algumas palavras as mulheres falam o “k” ou outras consoantes, enquanto os homens não falam. No entanto, a fala de Whan permite compreender que a regra é a fala masculina, pois as mulheres “acrescentam” a consoante. Já Nunes, sugere a imagem de uma “queda” da consoante na fala masculina, como se a fala feminina fosse a regra. Essa reflexão não é objeto da pesquisa dos trabalhos citados (Nunes, 2016; Whan, 2014) e tampouco do meu trabalho. Apenas destaco essas passagens para demonstrar a complexidade que há nessa diferença da língua em relação ao gênero e como a forma em que se coloca isso pode trazer um entendimento subjetivo de uma relação de poder, ou ainda, de uma relação temporal — como se em algum momento do passado tivesse existido uma fala universal para homens e mulheres, a partir da qual uma variante se desenvolveu – o que pode, inclusive, ter

⁴ Whan (2014) utiliza a grafia *inỹ rybè*, enquanto Nunes (2016) escreve *inỹrybè*.

⁵ Informação extraída do Currículo Lattes.

⁶ Informação extraída do Currículo Lattes.

acontecido, mas não sabemos.

Parte significativa das pesquisas sobre os Karajá, incluindo materiais pedagógicos que são utilizados em suas escolas, utilizam apenas a fala masculina. É o caso, por exemplo, da cartilha de letramento Karajá *Inỹ rybè Tyyrti* (Whan, 2014). As exceções são publicações paradidáticas, como o livro *Kuladu rirana ijkỹ smõ smõ* (2015), escrito por Waxiaki Karajá, que é formada em pedagogia e pós-graduada em Gestão em Educação Escolar Indígena pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Waxiaki já atuou na Escola de Santa Isabel como auxiliar de professora, professora, secretária-geral, coordenadora pedagógica e diretora. Os professores Karajá de diversas aldeias estão organizando a produção de materiais didáticos, que segundo Waxiaki, contemplarão mais a fala das mulheres.

Outra publicação que apresenta a fala feminina é o livro *Narrativas Karajá: Iny ijyy – Iny Ijyky* (Souza; Calçavara [Org.] 2016). Esta publicação é fruto de uma parceria na qual eu representei a Funai e Eric Ferreira de Souza representou o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional de Tocantins (IPHAN/TO). O livro traz textos e desenhos de karajás de sete aldeias diferentes, tendo como tema diversos aspectos da cultura. Em todas as aldeias nas quais passamos mobilizando a comunidade, destacávamos a importância da participação de mulheres, e algumas se interessaram em encaminhar textos.

Nunes (2016) optou por acrescentar ao lado de algumas palavras os símbolos que representam os gêneros masculino (♂) e feminino (♀), e adota em outras passagens a linguagem masculina.

A fim de me contrapor à maioria do material sobre os Karajá e demarcar o espaço de fala das mulheres, faço aqui a escolha de priorizar a fala feminina. Portanto, nesta dissertação sempre utilizarei a linguagem feminina e nas palavras em que houver variação na fala masculina, esta será observada na nota de rodapé em sua primeira menção no texto. Além de ser evidentemente uma escolha política, utilizo a linguagem feminina em conformidade com o meu lugar de fala e com a fala das moças Karajá, minhas principais interlocutoras.

Os inventários vocálico e consonantal a seguir orientam a pronúncia das palavras Karajá.

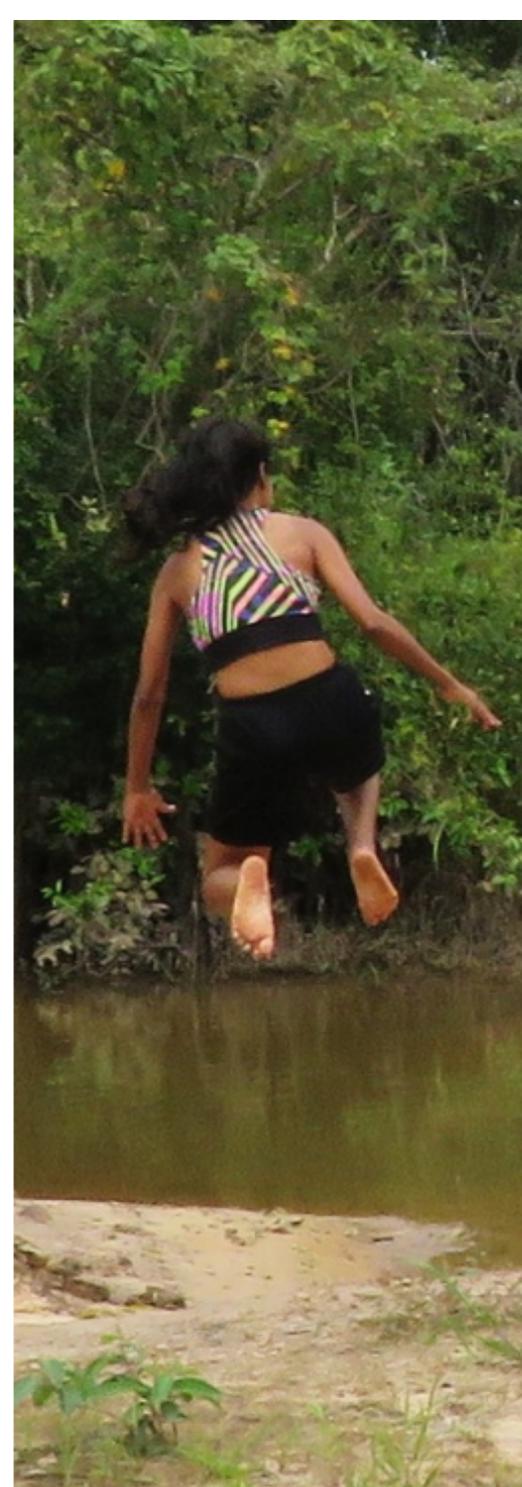
Inventário vocálico:

/a/ [a]:	vogal [opaca] central baixa aberta, como na palavra do português Pará ;
/ã/ [ã]:	vogal [opaca] central baixa ligeiramente nasalizada, intermediária entre o as vogais /a/ aberta e /ã/ nasalizada do português;
/e/ [e]:	vogal [+ATR] anterior média fechada, como na palavra do português perder ;
/è/ [è]:	vogal [-ATR] anterior média aberta, como na palavra do português pé ;
/i/ [i]:	vogal [+ATR] anterior alta, como na palavra do português açaí ;
/i/ [i]:	vogal [-ATR] anterior alta; ex.: <i>lahi</i> [lahi]
/i/ [i]:	vogal [+ATR] anterior alta, como na palavra do português índice ;
/o/ [o]:	vogal [+ATR] posterior média fechado, como na palavra do português outro ;
/ò/ [ò]:	vogal [-ATR] posterior média aberta, como na palavra do português pó ;
/õ/ [õ]:	vogal [opaca] nasal posterior média, como na palavra do português ponto ;
/u/ [u]:	vogal [+ATR] posterior alta, como na palavra do português jacu ;
/u/ [u]:	vogal [-ATR] posterior alta, que soa como um intermediário entre as vogais /o/ fechada e /u/ do português;
/à/ [ə]:	vogal [+ATR] central média, schwa marcado; ex.: <i>hàri</i> [həri];
/à/ [χ]:	vogal [opaca] central média, schwa não-marcado; na grafia correntemente utilizada pelos Karajá, essa vogal é suprimida – onde aqui escrevo <i>râbi</i> [rəbi], a grafia atual escreve <i>rbi</i> [rəbi];
/y/ [i]:	vogal central alta; ex.: <i>ijyy</i> [idʒii];
/ÿ/ [ə̃]:	vogal [opaca] nasal anterior média, similar à vogal nasal /ã/ do português;

Inventário consonantal:

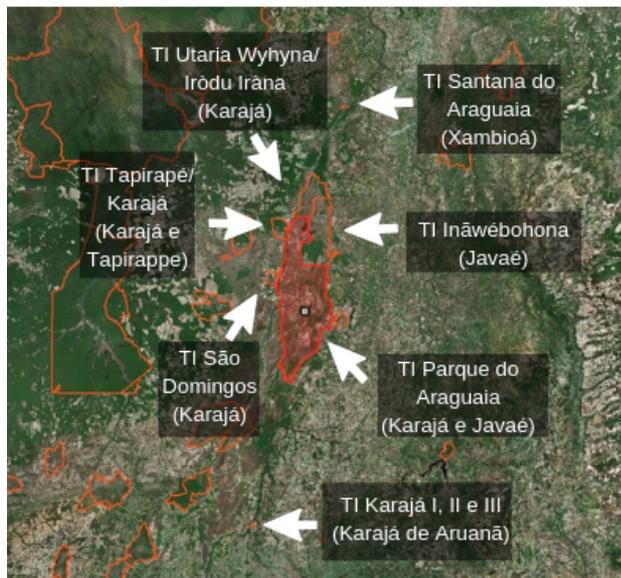
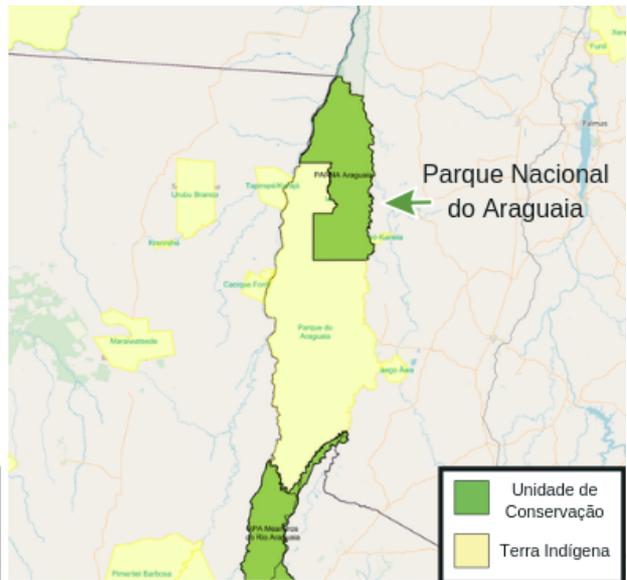
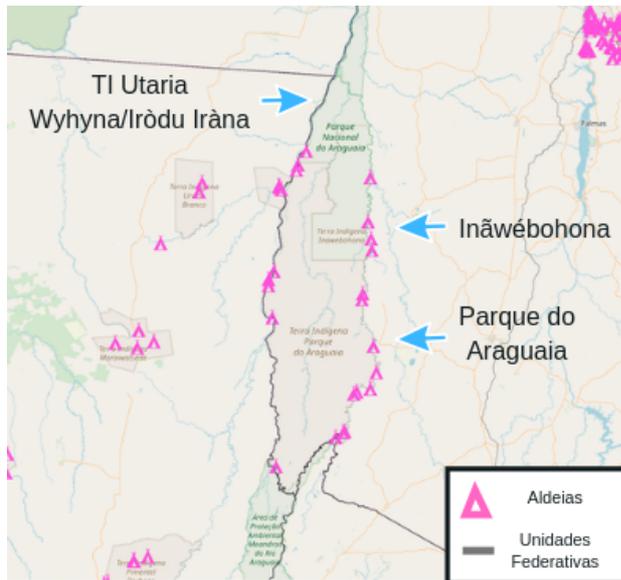
/b/ [b]:	aproximadamente bilabial sonora, como na palavra do português base ;
/d/ [d]:	oclusiva alveolar sonora, como na palavra do português dato ;
/h/ [h]:	consonante aspirada (fricativa glotal), como na palavra do português rua ;
/j/ [dʒ]:	vogal palatalizada, como na palavra do português dia ;
/k/ [k]:	oclusiva velar surda, como na palavra do português casa ;
/l/ [l]:	aproximadamente lateral vozeada, como na palavra do português lado ;
/m/ [m]:	bilabial vozeada, como na palavra do português março ;
/n/ [n]:	alveolar sonora, como na palavra do português nariz ;
/r/ [r]:	tap alveolar surdo, como na palavra do português caro ;
/s/ [θ]:	fricativa interdental, como na palavra do inglês thuder ;
/t/ [d]:	implosiva dental/alveolar sonora;
/x/ [ʃ]:	fricativa pós-alveolar surda;
/w/ [w]:	aproximadamente velar labializada sonora, como na palavra do inglês wing ;

Os inventários vocálico e consonantal foram extraídos de Nunes (2016: VI).



1.4
O lugar:
"é bom
morar aqui"





Fontes das imagens: 1 e 2 – Centro de Monitoramento Remoto, Funai; 3, 4 e 5 - Terras Indígenas no Brasil, Instituto Socioambiental (todas com alterações minhas).

Nos primeiros encontros com as *ijadòkòma*, pedi que elas sugerissem temas para o trabalho e um dos temas sugeridos foi “lugar”. Perguntei de que lugar elas queriam falar. Elas falaram da “praia”, que só existe durante um período do ano e agrada as pessoas que vivem às margens do Araguaia. Falaram do “campo”, onde jogam futebol, da “quadra”, da “escola” e das “casas”. E por fim, falaram de lugares um pouco afastado das casas: o “mato” e a “pista” (uma pista de avião que fica perto da aldeia). Mas a conversa não foi longe e logo elas disseram que esse assunto era chato.

No entanto, se é chato para elas, é necessário às leitoras e leitores que estejam interessados em mergulhar neste pluriverso. O meu lugar, como já disse, é São Félix do Araguaia, no Mato Grosso. O lugar de onde as *ijadòkòma* falam é a Aldeia Santa Isabel do Morro, na Ilha do Bananal, Tocantins. Falamos a partir do Rio Araguaia, são as águas desse rio que conduzem as vidas por aqui.

Desde que o mundo é mundo, os *Inỹ*, conhecidos pelos não indígenas como Karajá, vivem no *Berohokỹ*, o Rio Araguaia. A própria vida humana teve origem neste rio, ou melhor, no “fundo do rio”, no *Berhatxi*. A vida subaquática era perfeita, todos eram imortais, eles não precisavam comer e não havia noites (Torral, 1992, Lima Filho, 1991. Portela, 2006).

Um ancestral dos Karajá, chamado Wokubèdu⁷, encontrou uma saída do “fundo do rio”, onde os Karajá viviam (Nunes, 2016: 35). O local é tido como um “furo” próximo à aldeia Macaúba, na Ilha do Bananal, e se chama *Inỹse dyna*, “lugar de onde veio a mãe da gente” (Torral, 1992: 145).

Wokubèdu pegou diversas frutas na superfície e levou ao mundo subaquático, onde contou para todos sobre o mundo que tinha visto. Logo ele veio definitivamente para a superfície trazendo todos aqueles que queriam vir com ele, que ficaram posteriormente sob seu comando. No entanto, quando Kàboi, um de seus seguidores, foi passar pelo furo, ficou entalado por ser muito barrigudo. Preso no furo, Kàboi observou várias árvores mortas na superfície, as quais ele nomeou. Sabendo que fora do rio havia morte, Kàboi avisou sua esposa que eles não iriam para fora e voltou ao fundo do rio (Nunes, 2016: 36).

O povo *Inỹ*, então, se dividiu entre aqueles que ficaram no fundo do rio e aqueles que vieram para a superfície. Segundo Portela (2006: 145), alguns tentaram retornar e

⁷ Na linguagem masculina diz-se Woubèdu.

não conseguiram, e terminaram se transformando em peixes aruanã e seria por essa razão que esses peixes são proibidos na dieta alimentar Karajá.

A etnóloga Nathalie Pétesch (1993: 365-366) diz que os antepassados que vivem no fundo do rio são pré-humanos, meio homens, meio peixes. Aqueles que subiram à terra tornaram-se os verdadeiros humanos. Estes humanos receberam a ajuda de “heróis transformadores” e “seres sobrenaturais” para explorarem o novo território. Um deles foi Kynyxiwé, que preparou a superfície para a chegada dos Karajá. Por fim, estes seres sobrenaturais retornaram ao céu, levando consigo alguns humanos, que se transformaram em meio humanos, meio deuses.

Pétesch diz que esta separação criou no plano cósmico três categorias de humanidade: *bede rahy mahãdu* (povo do fundo das águas), *bede mahãdu iny tyhy* (povo da terra, pessoas verdadeiras) e *biku⁸ mahãdu* (povo da chuva). Esta estrutura, segundo a autora, não é permanente. Para preservar seu equilíbrio é necessário um quadro ritual que conserve as relações nestes três níveis.

As primeiras informações registradas por não indígenas sobre a localização dos *Iny* datam do final do século XVI, já os caracterizando como habitantes do baixo e médio curso do rio Araguaia. O povo *Iny* é formado pelos grupos indígenas Karajá, Javaé e Xambioá (Toral, 1992; Portela, 2006; Nunes, 2016). Os dados populacionais do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010) revelam que, juntos, estes três grupossomam 6.123 indivíduos, sendo 1.542 indígenas Javaé, 4.326 Karajá e 255 Xambioá.

O antropólogo e historiador André Amaral de Toral⁹(1992) diz que todos os *Iny* vieram do baixo Araguaia em épocas anteriores ao século XVI. Os Javaé foram os primeiros a chegar ao médio Araguaia e à Ilha do Bananal, sendo seguidos pelos Karajá em levas sucessivas, enquanto os Xambioá permaneceram ao norte.

Atualmente, os Xambioá vivem no Pará e os Javaé vivem na Ilha do Bananal, na margem do Rio Javaés (que é o próprio Rio Araguaia que muda de nome quando se divide para formar a Ilha do Bananal). Os Karajá propriamente ditos vivem às margens do Rio Araguaia, em um grande território que abrange a Ilha do Bananal e também áreas no Mato Grosso. Há ainda três Terras Indígenas em Goiás, denominadas TI Karajá I, II e III, todas elas às margens do Araguaia, ao lado da cidade em Aruanã.

⁸ Os homens dizem *biu*.

⁹ Informação extraída do Currículo Lattes.

Nunes diz que os Karajá se dividem territorialmente entre aqueles que estão “rio acima”, *ibòkò*¹⁰, e aqueles que estão “rio abaixo”, *iraru*. Assim, a aldeia Buridina é a que está mais ao sul (rio acima) e por isso seus moradores são considerados o “pessoal de cima”, *ibòkò mahãdu*. As aldeias Santa Isabel e Fontoura, que estão próximas ao centro da Ilha do Bananal, também são considerados *ibòkò mahãdu* (2016: 45).

O “pessoal de baixo”, *iraru mahãdu*, é quem mora próximo à foz do rio Tapirapé ou mais ao norte. Próximo à foz do rio Tapirapé está a aldeia Macaúba, na Ilha do Bananal, e a Terra Indígena Tapirapé/Karajá, no Mato Grosso. Mais ao norte, estão as aldeias Karajá do estado do Pará. No entanto, esta classificação não é estritamente territorial e se relaciona com a história do deslocamento das famílias. Nunes afirma que São Domingos e Fontoura estão em uma posição intermediária, “pois apesar de geograficamente estarem mais para *ibòkò*, muitos de seus moradores são *iraru mahãdu*, ‘pessoal de baixo’”. Conforme Nunes, ao discorrer sobre o trabalho de Ribeiro (2012), cada um desses grupos fala uma variante do *inÿrybè*, que apresenta diferenças lexicais e variações no sotaque. Há também pequenas diferenças entre as aldeias, que, como observou Nunes se dão em detalhes dos rituais e questões cotidianas (: 45- 47).

Cristiane de Assis Portela é historiadora e professora universitária atualmente vinculada ao Departamento de História e ao MESPT, ambos da UnB. Suas pesquisas de graduação e mestrado se deram junto aos Karajá de Buridina, em Aruanã – GO. De acordo com sua pesquisa, no século XIX foram construídos diversos presídios na região do Araguaia com o objetivo de garantir apoio logístico e segurança aos viajantes que iam pelo Rio Araguaia rumo ao porto de Belém. Um destes presídios era o de Santa Isabel, que não ficava exatamente aonde é a aldeia hoje, mas em um local próximo¹¹. De acordo com Rocha (*apud* Portela, 2006: 57),

Os presídios incumbiam-se de afastar os índios hostis, prover os navegantes de víveres e garantir apoio logístico à navegação. Os aldeamentos, sob a direção dos frades capuchinhos, promoviam a fixação dos índios, tornando possível utilizá-los como tripulação dos barcos que desciam rumo ao Pará. Esses aldeamentos seriam os núcleos iniciais de futuras cidades.

Portela observa que os primeiros estudos sobre os Karajá se deram no final do século XIX e início do século XX, com Coudreau, Krause, Baldus, Ehrenreich e Lipkind. Em 1948, Artiaga escreveu sobre os Karajá:

¹⁰ Na fala masculina, diz-se *ibòkò*.

¹¹ Observação feita com base no mapa que Portela apresenta (: 58), aonde aparentemente o presídio estava onde o Rio das Mortes deságua no Araguaia.

Índios que vivem inconscientes e felizes, embora em eterna pobreza, resistindo às intempéries de uma natureza bruta, entre o Araguaia, o Tapirapés e o Rio das Mortes, nas aldeias sem conforto. [...] Podemos dizer que os Karajá estão em extinção. [...] São índios hoje indefesos. Não gostam de asseio e vivem como animais (*apud* Portela, 2006: 113).

Ao final da década de 1940 há uma ausência de pesquisas com os Karajá, que termina com o trabalho de Donahue na década de 1980. Conforme Donahue, até então, os Karajá teriam sido muito mais visitados do que estudados (*apud* Portela: 44). Após a fixação dos indígenas na aldeia Santa Isabel e com o município de São Félix do Araguaia estabelecido, esta aldeia passou a receber bandeirantes, vaqueiros, fazendeiros, diversos representantes do Estado e missionários adventistas.

Devido à sua proximidade com a cidade de São Félix, Santa Isabel é a aldeia Karajá da Ilha do Bananal que historicamente tem maior presença de não indígenas. De Santa Isabel para São Félix do Araguaia, no Mato Grosso, leva-se cerca de 10 minutos de voadeira. No entanto, a aldeia se encontra na área do município de Lagoa da Confusão, no Tocantins. O acesso à sede do município de Lagoa da Confusão se dá por uma estrada que atravessa a ilha do Bananal e fica boa parte do ano debaixo da água e, portanto, intransitável. A alternativa é contornar a Ilha, o que resulta em 778 km de viagem, sendo uma boa parte em vias não asfaltadas. A aldeia Santa Isabel do Morro, conhecida na língua Karajá por *Hãwalò* (que significa morro), é a mais populosa da Ilha, com 846 pessoas (Siasi, 2019).

Em Santa Isabel, havia um escritório da Funai, uma base da Força Aérea Brasileira (FAB) e um hospital que, segundo relatos de moradores de São Félix do Araguaia, era a principal referência em saúde na região, atendendo inclusive não indígenas. O então presidente Getúlio Vargas tornou os Karajá da Ilha do Bananal ícones da presença indígena em sua campanha nacionalista. Bem próximo à Santa Isabel, aonde hoje é a pequena aldeia Wrebia, Juscelino Kubitschek construiu um hotel luxuoso e deu a ele o nome de Hotel JK. Em seus tempos áureos, o Hotel JK recebeu autoridades nacionais e internacionais. Hoje, boa parte destas estruturas viraram ruínas e as poucas que se mantiveram foram ocupadas como residência por indígenas.

Em 1989, os indígenas denunciaram junto à Procuradoria-Geral da República a invasão de seu território por moradores não indígenas e rebanhos. No ano seguinte a Funai deu início à retirada dos moradores e dos rebanhos da Terra Indígena. A essa altura

havia 300.000 cabeças de gado na Ilha do Bananal e 11.000 moradores não indígenas (Rodrigues, 2009: 1).

Essa proximidade com os não indígenas proporcionou trocas e, naturalmente, transformações no modo de vida Karajá. Santa Isabel ainda é a aldeia Karajá da Ilha do Bananal que mais recebe instituições, projetos e visitantes não indígenas, ou *tori*, como dizem os Karajá. Por consequência, esta é a aldeia em que vou com maior frequência, seja para acompanhar outras instituições, seja para promover reuniões com diversas aldeias, uma vez que sua localização é central na Ilha do Bananal, facilitando a participação de representantes de aldeias que estão ao sul (rio acima) e ao norte (rio abaixo). Santa Isabel é tida também pelos indígenas como a aldeia que concentra mais “problemas”, como alcoolismo, violência e suicídios.

Apesar disso, é uma aldeia alegre e animada, onde acontecem grandes eventos, seja da cultura *Inỹ*, seja forró de *tori*. Todos os dias seus moradores se reúnem para jogar futebol e as crianças brincam e nadam no rio Araguaia. As moças dizem que gostam da aldeia porque ali o “ar é puro”. Elas gostam da escola e adoram sair com suas famílias para catar as frutas do cerrado na mata que tem em volta da aldeia, principalmente murici, mangaba e pequi. Em diversos momentos do trabalho, diferentes moças pegavam as câmeras e apresentavam lugares da aldeia: o campo, as casas, a escola, onde elas tomam banho de rio. Embora as *ijadòkòma* tenham dito que falar sobre o lugar era chato, há diversas gravações feitas durante o trabalho em que elas dizem espontaneamente sobre como é bom viver ali, especialmente porque em Santa Isabel elas têm muitas amigas e podem conviver com suas famílias.

A exuberância da natureza na região é conhecida internacionalmente. A Ilha do Bananal é a maior ilha fluvial do mundo, tendo 1.916.225 ha. Dentro da Ilha há três Terras Indígenas (TI): Parque do Araguaia, Inãwébohona e Utaria Wyhyyna/Iròdu Iràna, sendo estas duas últimas totalmente sobrepostas ao Parque Nacional do Araguaia.

O Parque Nacional do Araguaia foi criado durante a gestão de Juscelino Kubitschek, em 31 de dezembro de 1959, ocupando toda a Ilha do Bananal. Em 05 de julho de 1971 a área do Parque Nacional foi reduzida e criou-se o Parque Indígena do Araguaia. Em 1998 foi publicada a homologação da Terra Indígena, que passou a se chamar TI Parque do Araguaia. A TI Parque do Araguaia, com 1.358.500 ha, é a que concentra a maior parte da população indígena Karajá. No lado do rio Araguaia, aonde estão os Karajá, há cerca de 15 aldeias.

O Parque Nacional do Araguaia — que também é totalmente sobreposto às TI Inãwébohona e Utaria Wyhyna/Iròdu Iràna — faz parte da Reserva da Biosfera Cerrado, reconhecido pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). Reserva da Biosfera é um modelo de gestão integrada, participativa e sustentável dos recursos naturais em locais de excelência para trabalhos de pesquisa científica, experimentação e demonstração de enfoques para conservação e desenvolvimento sustentável na escala regional (MMA, 2018).

O Parque Nacional do Araguaia é também um Sítio Ramsar desde 1993. A Convenção sobre Zonas Úmidas de Importância Internacional foi um tratado intergovernamental estabelecido em fevereiro de 1971, na cidade iraniana de Ramsar. A inclusão de unidades de conservação na Lista de Ramsar amplia o acesso a fundos internacionais para financiamento de projetos.



2. IJÀDÒKÒMA

Minha mãe não quer que eu coloque o topete, porque eu não sei cuidar.

Mas ela contou que quando ela fez, ela tomava banho sem molhar.



Biel Dorinho Kj

Lindas como sempre 😍😘

2 d Curtir Responder

[Redacted] doido Iny

Lindas

2 d Curtir Responder

[Redacted] Iny Krj

Linda como sempre mgh 😍😍

33 sem Curtir Responder

[Redacted] Iny Krj muito obrigada.

1 d Curtir Responder

[Redacted] Iny Krj

[Redacted] de nd z ❤️

5 h Curtir Responder

2.1

“Tá lindah como sempre, amg”

[Redacted] Iny [Redacted]

TA Linda mob t amr

2 d Curtir Responder

[Redacted]

mó lnds primas

2 d Curtir Responder

[Redacted] Karajá

Q fofas 😍

1 d Curtir Responder

[Redacted]

Lindas

1 d Curtir Responder

[Redacted] Iny

Linda Demais como sempre

1 h Curtir Responder





Muitos brasileiros conhecem a cédula de 1000 cruzeiros, que circulou no Brasil de 1990 a 1994 e homenageava o sertanista Cândido Rondon. Na outra face, há a imagem de duas moças Karajá. Mostrei a imagem da nota para as *ijàdòkòma*, que acharam graça. Na nota estão representadas também peças de cerâmica Karajá: potes e diferentes tipos de bonecas, as *ritxoko*¹². Há ainda uma casa tradicional e a alimentação dos *Iny*: peixe tucunaré, caju, abacaxi, milho e jenipapo (que também remete às pinturas). Há ainda a imagem de uma *bykyre*, a esteira karajá e de chocalhos. Falei que houve um período em que por todo o Brasil usou-se essa nota e que poucos indígenas foram homenageados de modo semelhante. Elas ficaram admiradas e felizes, e continuaram rindo do *rasi* caído da *ijàdòkòma*. Mas dá trabalho cuidar do *rasi* e dá trabalho cuidar da beleza. E a *ijàdòkòma* deve ser sempre bonita.

A sabedoria das antigas Karajá para manter o topete alto chegou até os dias de hoje. Elas passam uma resina vegetal chamada *kowoji*¹³. Na região do Araguaia, essa árvore, *Protium heptaphyllum*, é chamada de amescla pelos *tori*, mas ela também é conhecida como breu branco no Brasil. O *kowoji* — a árvore leva o mesmo nome que a resina — tem muitos usos entre os Karajá. Com a resina eles preparam o que eles chamam de “massa”. Em rituais, eles passam o *kowoji* no corpo para grudar penugens. Homens e mulheres também podem passar *kowoji* nas pernas quando forem correr, por exemplo, ao jogar futebol, para que as pernas engrossem.

O *kowoji* deixa o cabelo duro e permite que o topete fique alto. Mas não tão alto assim, como nos mostra a imagem da *ijàdòkòma* eternizada na nota de 1000 cruzeiros. As *ijàdòkòma* gostam que o *rasi* fique para cima e todo arrumadinho, sem nenhum fio de cabelo separado do topete. Assim, as *ijàdòkòma* contemporâneas agregaram seus

¹² Os homens falam *ritxoo*.

¹³ Os homens falam *owoji*.

conhecimentos aos de suas antepassadas e algumas moças misturam ao *kowoji* um pouco de gel, desses comuns que se compra em supermercado.

Mas dá tanto trabalho manter o *rasi* levantado, que algumas *ijàdòkòma* preferem nem fazer. Porque se for para ter, ele tem que estar sempre bonito; se ficar feio, a *ijàdòkòma* fica com uma imagem de desleixo. “Eu prendo o meu cabelo pra ninguém ver que eu não cuido”, disse uma moça. E quem tem topete fica o tempo todo arrumando ele, colocando para cima. Às vezes elas usam o celular de espelho para conferir se o *rasi* está arrumado. Até mesmo enquanto elas estão jogando bola ou tomando banho no rio, essa é uma preocupação constante.

A fala que abre esse subtítulo mostra uma situação em que a própria mãe desmotivou a filha a fazer o *rasi* porque ela não cuida bem de seus cabelos. “Dá trabalho cuidar. Minha mãe não quer que eu coloque, porque eu não sei cuidar. Mas ela contou que quando ela fez, na primeira menstruação, ela tomava banho sem molhar, porque se molhar, tem que levantar ele de novo”. As moças que estavam junto riram. As que tinham *rasi* concordaram e, entre gargalhadas, fizeram uma demonstração de como elas fazem para tomar banho, lavando a cabeça, sem molhar o topete.

Quando uma moça decide tirar o topete, isto é, abaixar o cabelo e deixá-lo crescer, elas dizem que ela “matou” o topete. “O topete dela já morreu!?”; “eu matei logo o meu”, dizem. Uma delas explicou que matou seu *rasi*, porque o topete só fica bom com franja e ela acha que ela não ficava bem de franja.

Também ouvi as moças usando o verbo “matar” ao se referir ao *dekobuté*¹⁴, um adorno feito de algodão pintado de urucum, que fica amarrado abaixo do joelho. No entanto, outras falam “tirar” ou “cortar”. É importante usar o *dekobuté* por um longo período, porque ele deixa a batata da perna grossa, assim como o uso do *kowoji*, a resina de almécega. Ter pernas grossas, percebe-se, é um ideal de beleza.

Se a moça quiser “matar” o *rasi*, ela passa *tari*, que é o óleo de tucum extraído artesanalmente pelas Karajá. A imagem ao lado, do meu acervo, registra parte do processo na aldeia Nova Tytema. Já vi os Karajá trabalhando na extração do óleo de tucum também na aldeia Fontoura. O *tari* é muito usado nos cabelos de todos os Karajá, homens e mulheres, de todas as idades. A cada dia é mais difícil encontrar *tari*, porque poucas pessoas se dispõem ao trabalho de extrair o óleo de tucum. “É difícil comprar,

¹⁴ Na linguagem masculina, diz-se *deobuté*.



minha mãe fica procurando a cidade toda”, disse uma moça. Além de ser difícil encontrar *tari* em São Félix do Araguaia, elas dizem que é muito caro.

O *tari*, além de deixar os cabelos nutridos e brilhosos, também escurece o cabelo. Os Karajá admiram o cabelo bem preto e não gostam de *iradèxò*, o que seria “cabelo vermelho”, como os *Inĩ* se referem aos cabelos castanhos (Nunes, 2017: 196).

Os diálogos abaixo aconteceram, mas não na sequência.



Seguimos conversando sobre a reação das pessoas ao verem o topete. Elas disseram que quando os “meninos” veem que é moça, já tratam diferente, já ficam interessados. Às vezes os *wèkyrybò*¹⁵ (os rapazes) mudam o jeito de tratar a moça de um dia para o outro, porque ficam sabendo que ela é *ijàdòkòma*. Aliás, toda a aldeia passa a tratar a moça diferente — e o pessoal das outras aldeias também. “E na cidade os homens ficam olhando estranho”, disseram, sem saber ao certo o que causa esse estranhamento.

Nessa mesma conversa, uma *ijàdòkòma* disse que quando ficou moça estava decidida a não fazer o *rasi*, porque uma missionária adventista “disse que era errado fazer”. “Errado por que?” – perguntei. “Não sei. Mas eu fiz. Só que não gostei e matei logo”, respondeu a moça.

Em outra situação, disseram que uma jovem queria fazer o topete, mas ela não era mais moça, ou seja, não era mais virgem. Para instigar a discussão, perguntei: “Mas e se ela fizer?”. A ideia gerou revolta nas *ijàdòkòma*: “é errado, é errado demais, isso não

¹⁵ Os homens falam *weryrybò*.

pode acontecer, é fora de tudo. Topete quem pode usar é a moça” – disse uma moça protestando.

“Mas se aquela jovem não é mais moça, mas também não é casada, o que ela é?”, perguntei. A pergunta ficou um bom tempo sem resposta. Primeiro, porque geralmente quando uma *ijàdòkòma* perde a virgindade, ela casa. É isso que se espera e há um custo social de renunciar ao casamento, podendo provocar brigas entre as famílias e até punições, como o espancamento público do jovem ou de algum parente. A situação em que eles não se casam é quando os pais não ficam sabendo, ou quando a *ijàdòkòma* se relaciona com um *tori*. Mas quando a moça perde a virgindade e não casa, a família busca guardar segredo, e perante a sociedade ela continua sendo *ijàdòkòma* até se casar. No entanto, as pessoas “maldosas”, podem chamá-la de *ijàdòkòmani*, que seria como dizer que ela é uma “falsa moça”.

Nesse sentido, a palavra “*ijàdòkòma*” não é apenas uma categoria de idade das mulheres, como se costuma dizer. É também um sinônimo de virgindade, responsável por algumas risadinhas e olhares cruzados a cada vez que eu generalizava o grupo de moças chamando-as de “*ijàdòkòma*”.

Enfim, é possível relacionar o topete a muitos assuntos! Mas além de cuidar do *rasi*, há uma série de outros cuidados que as *ijàdòkòma* devem ter. Esses cuidados devem acontecer o tempo inteiro, mas são mais determinantes nos dias em que a *ijàdòkòma* está menstruada e mais ainda na primeira menstruação. São recomendações referentes ao modo de vida Karajá, e também sobre cuidados com o corpo. Em Hãlubu ou “R”, falaremos mais sobre estes cuidados.

Eu odiei quando eu fiquei moça. Tinha que ficar presa e não falar com ninguém.

Eu adorei. Eu não queria conversar com ninguém, aí ficava só olhando pela janela vendo o que eles estão aprontando.



2.2

A prisão



Demorou um tempo para que eu entendesse que quando eu fazia alguma pergunta para as moças usando a palavra *ijadòkòma*, querendo me referir ao cotidiano delas mesmas, elas respondiam sobre a primeira menstruação, se referindo ao passado: “eu tinha que fazer 'isso' e 'aquilo’”. “Mas vocês ainda são *ijadòkòma*, não são?”. Elas me olhavam pensativas e diziam que sim.

Não é como se houvesse um constrangimento em relação ao uso da palavra *ijadòkòma*. Já ouvi elas mesmas se identificando como *ijadòkòma* e se diferenciando de meninas, como “eu e ela somos *ijadòkòma*, mas ela ali ainda não é, ela é *hirarìhikỹ*¹⁶”. Ainda assim, na próxima pergunta que eu fazia utilizando o termo *ijadòkòma*, elas novamente respondiam sobre a primeira menstruação.

Quando comecei a pesquisa, eu pensava que a menarca era um evento que marcava o início do período em que se é *ijadòkòma*, mas com as moças entendi que a menarca não é apenas o início de um novo período na vida: é algo que marca a pessoa para toda a vida. O que se vive durante a primeira menstruação transforma a vida da pessoa. Trata-se, portanto, de um processo ontogenético, que gera/produz um novo ser, um “processo através do qual cada um de nós incorpora a história da nossa própria formação”¹⁷.

A principal característica da menarca entre as Karajá é que neste momento elas ficam “presas”, como elas dizem, ou, “reclusas”, como geralmente dizem os cientistas sociais. A prisão, chamada na língua Karajá de *rabrejura*, dura o tempo que durar a primeira menstruação. No entanto, caso a moça tenha colocado o *dekobuté*, a prisão pode se estender por mais alguns dias. Uma moça contou: “eu tive cinco dias de menstruação, o *dekobuté* que ficou lá atrasando, daí fiquei oito dias presa” – disse, justificando porque não gostou de usar o *dekobuté* e demonstrando que também não gostou de ficar presa.

Conforme Nunes (2016: 228), quando uma moça tem sua primeira menarca, diz-se que ela *ijadòkòma-mỹ runỹre*¹⁸, “sentou-se como moça”, isto é, “tornou-se moça”¹⁹. Da segunda menstruação em diante, diz-se que *hãlubu (tamỹ) rèakarèri*, que o sangue

¹⁶ *Hirarìhikỹ* é a categoria de idade que antecede a *ijadòkòma*: são as “meninas grandes”, de aproximadamente sete anos até a primeira menstruação.

¹⁷ Informação obtida na Wikipédia.

¹⁸ Os homens dizem *ijadòkòma-mỹ runỹre*.

¹⁹ Nunes (:228) faz uma observação sobre os termos utilizados para as passagens masculina e feminina, pois, contraditoriamente, os meninos/rapazes ficam muito tempo sentados no ritual de iniciação, enquanto as meninas/moças sentam-se por um pequeno instante.

(*hãlubu*) “lhe acomete”, “mexe com ela”, “chega para ela” (*rèakarèri*).

O ritual de iniciação das moças Karajá envolve uma categoria fundamental para o povo Karajá: os *bròtyrè*. Os *bròtyrè* são familiares que se engajam em rituais domésticos e coletivos, como o nascimento de uma criança, o término do resguardo da mulher após o nascimento de seu primeiro filho ou filha, e a iniciação de rapazes e moças. Geralmente (mas não exclusivamente), *bròtyrè* são mulheres, sobretudo as tias e avós, tanto por parte da mãe quanto do pai. Nunes afirma inclusive que “o *bròtyrè* é uma forma feminina” (: 225). Os homens também fazem *bròtyrè*, mas em menor frequência.

Outra característica é que os *bròtyrè* devem ser pessoas mais velhas. Nunes (: 225) afirma que “a velhice é concebida como uma volta à infância”. Segundo ele, a diferença de gênero é muito pouco marcada nas crianças e a infância é associada ao universo feminino. As crianças estão sempre sob os cuidados das mulheres, mesmo quando são meninos. Até serem “meninos grandes” (*wekyryhykỹ*²⁰), de 7 anos até a iniciação, eles não acessam o mundo masculino. Somente após a iniciação, por meio do ritual de *Hetohokỹ*. Como os velhos são equiparados às crianças, a velhice é também um retorno ao mundo das mulheres e, por isso também, os *bròtyrè* homens geralmente são idosos.

Toral (1992: 139) afirma que os *bròtyrè* são defensores, aliados que atuam em situações liminares em que seres cosmológicos agressivos podem ameaçar a criança ou o jovem. Os *bròtyrè* seriam também conselheiros (: 140).

O *bròtyrè* reafirma as relações de parentesco mutuamente. Todos aqueles que estejam em posições análogas às dos pais e avós podem ser *bròtyrè*, com exceção dos próprios pais (veremos adiante uma razão para que os pais sejam excluídos). As tias que fazem *bròtyrè* devem ser aquelas já casadas e com filhos, pois se for de idade próxima à moça, solteira e/ou sem filhos, ela se assemelha à moça, sendo também uma pessoa “cujos desejos devem ser providos” (Nunes, 2016: 222). Nunes desenvolve amplamente em seus trabalhos essa relação entre as posições de parentesco e a ideia de desejo. O trecho a seguir introduz uma explanação:

As crianças, como dizia, são puro desejo. E os pais e avós são aqueles que suprem tais desejos. Quando uma criança pede para sua avó fazer calugi²¹ para ela tomar ou para seu pai pescar um peixe específico que ele gosta de comer,

²⁰ Na língua masculina, diz-se *weryryhykỹ*.

²¹ Palavra regional usada para se referir ao que na língua Karajá se chama *iwèru*, um tipo de mingau que pode ser feito com diferentes alimentos.

quando ela transforma seus desejos em demandas desse tipo, ela os interpela em suas posições de avó ou pai, parentes que cuidam dela e a alimentam. Quando a avó, por seu turno, faz o calugi para seu neto ou quando um homem sai para pescar aquele peixe desejado, eles se mostram para a criança como verdadeiramente uma avó ou um pai, pessoas que efetivamente suprem os desejos de seus filhos/netos. Ao fazer isso, eles fazem uma forma inÿ aparecer, pais/avós suprimindo o desejo de filhos/netos (: 202).

Tudo o que acontece à criança deve acontecer ao *bròtyrè* também, sejam coisas boas ou ruins. Pinturas de jenipapo, adornos, corte do cabelo e outras características são imitadas pelo *bròtyrè*. “Da mesma forma, quando a criança se machuca, o *bròtyrè* chora ritualmente, identificando-se na dor” (Toral, 1992: 139).

Nunes utiliza a noção de “substância”, também utilizada por Tempesta (2004), para explicar o que é *bròtyrè*. “Substância”, neste caso, possui um sentido que extrapola a noção de materialidade, incluindo as memórias, os afetos e outros aspectos. Dessa forma, o *bròtyrè* produz a semelhança por meio do compartilhamento de substância (Nunes, 2016: 219).

Uma dessas “substâncias”, por exemplo, é o jenipapo (*bdina*). Quando o fluxo de sangue da menarca termina, uma mulher da família (geralmente a mãe) prepara uma tinta de jenipapo e pinta a moça com grafismos. “Eu não gosto de pintar o corpo inteiro porque dá risadinha”, disse uma moça se referindo às cócegas. A tinta restante é dividida e distribuída para as mulheres que farão *brotyrè* para ela no dia seguinte. O padrão de pintura nessas ocasiões é o *bènõra ràti*, “pintura de tucunaré”: três listras pretas pintadas ao redor de suas pernas e/ou braços (:220). Esse compartilhamento da tinta de jenipapo também acontece quando os meninos tornam-se rapazes, durante o *Hetohokÿ*. Na pintura do recém-nascido, elas passam no cabelo do bebê o óleo de tucum (*tari*) (: 219).

Da mesma forma, os *bròtyrè* também devem ter seus cabelos cortados pela mesma pessoa e pela mesma tesoura que cortou os cabelos de quem está sendo iniciado. No caso das *ijadòkòma* faz-se o *rasi*, o topete, no centro da cabeça. A mesma mulher que cortou o *rasi* da moça, deverá também fazer o *rasi* nas *bròtyrè* (:219).

Não se deve recusar *bròtyrè*, mas a ideia de compartilhar a “substância” é tão relevante, que Nunes aponta um caso em que a mãe de um rapaz recusou um *bròtyrè* porque a tinta de jenipapo com a qual havia pintado o garoto já tinha sido totalmente usada por outros *bròtyrè* (: 220).

Retomemos, após os exemplos, outra definição de *bròtyrè* dada por Nunes (: 226):

O *bròtyrè*, em suma, é um mecanismo de assemelhamento, de produção de uma comunidade de substância expandida – que ao mesmo tempo reconhece e determina, por meio dos pagamentos, gradações de distância interna a ela –, que envolve ascendentes e descendentes, parentes em relações assimétricas.

Um momento importante, que foi destacado pelas moças durante o trabalho, é a “alimentação”. Uma pessoa é escolhida por suas virtudes, especialmente por ser “trabalhadora”, podendo ser parente ou não. Essa pessoa senta-se de frente da *ijadòkòma* sobre a esteira feita para a ocasião. Então, ela passa na boca da moça um pedaço de peixe assado, anunciando ali que ela está autorizada a se alimentar de outras comidas que até então não eram permitidas. Portanto, o que os Karajá chamam neste momento de “alimentação”, não é de fato uma alimentação, mas um gesto simbólico em que apenas se passa o alimento na boca da outra pessoa. Em seguida, a *ijadòkòma* se levanta e entra para o quarto. A partir de então, a comida é compartilhada como *bròtyrè* (: 219-221).

A alimentação Karajá se divide em *dòò*, que são as carnes, *tàbò*, que são as frutas (alimentos que se “chupam”) e *hina*, que são os alimentos que são cultivados e “comidos”. Para cada um desses tipos de alimentação, há um verbo diferente com o sentido de “comer”, havendo ainda alguns que se referem a alimentações que combinam estes diferentes tipos de alimentos (: 157).

Enquanto está presa, a dieta da moça se restringe a alimentos de base vegetal do tipo *hina* e somente após a saída ela pode comer alimentos do tipo *dòò*, carne. Nunes destaca, entretanto, que a restrição durante a menstruação tende a pesar sobre o peixe. A carne de frango seria considerada mais fraca, além de ser um alimento *tori*. O resguardo seria assim mais restrito aos alimentos propriamente *inỹ*, como peixe e tartaruga (: 196).

O encerramento do resguardo, quando a moça “come” o peixe, é tido como o momento mais importante do ritual. A *bròtyrè* responsável por passar o peixe nos lábios da moça deve ser uma *sènadu ityhyre*, uma “velha verdadeira” (: 198), com qualidades que sejam desejáveis aos Karajá. Ela deve ser trabalhadora, cozinhar bem e ser uma boa contadora de mitos. Isso porque as características da *bròtyrè* são passadas para a moça (: 216).

Nunes (: 220) observa ainda que o *bròtyrè* está sujeito a uma gradação: quanto

mais próximo o *bròtyrè* for da criança, rapaz ou moça a que estão associados e/ou de seus pais, mais parecida será sua “imitação”. Por exemplo, enquanto algumas *bròtyrè* pintam somente algumas partes do corpo, como os braços, outras pintam os braços, as pernas e o rosto, assim como as moças. Essa proximidade reflete o convívio e a consideração mútua desenvolvida ao longo da vida e reafirmada neste momento.

Enquanto conversávamos, uma das moças me disse que um bebê tinha morrido na aldeia quando ela foi receber sua alimentação para sair da prisão. Ela lamentava porque as pessoas da aldeia “acharam ruim” que ela tenha recebido a alimentação em um momento de luto.

Outra moça afirmou que “a cultura está se perdendo”. Segundo ela, tradicionalmente, a mãe da moça deve avisar as pessoas o momento de elas visitarem a moça, mas hoje em dia algumas pessoas vão sem serem convidadas e sem avisarem. “A mãe ainda está fazendo a comida e chegam lá os convidados sem avisar” – disse. Sem poder se planejar em relação à quantidade de pessoas, a moça lamenta porque “nem sobra comida para os outros” e não ter comida para todos é uma vergonha.

A fala dessa moça encontra ressonância no trabalho de Nunes. O autor relata que na iniciação feminina, algumas mulheres são convidadas para virem mais cedo para ajudar a enfeitar a menina. Estas mulheres recebem em troca sua parte do conjunto de alimentos, antes mesmo do momento de “distribuição”. Assim, geralmente elas pegam mais do que as *bròtyrè* que chegam depois. As mulheres que não são tão próximas à moça e aos seus pais, mas também fazem *bròtyrè*, avançam “ferozmente” sobre as bacias e pegam o que conseguirem de comida. Conforme Nunes (: 221), “a cena até então razoavelmente organizada, torna-se uma confusão”.

O ritual envolve toda a família. Os enfeites são feitos pelas mães, avós e tias das moças. No entanto, para que a mãe tenha mais tempo disponível para a produção dos artefatos, ela demandará de outras filhas maior dedicação nas tarefas domésticas. Da mesma forma, ao homem também cabe algumas tarefas, como buscar os materiais necessários para a confecção dos adornos, sejam eles extraídos da natureza ou adquiridos no mercado.

Xavi Sokrowe Karajá, na época com 18 anos, escreveu um texto com a seguinte passagem:

A mãe que cuida da moça para dar um conselho, para respeitar mais velho e a

velha, a mãe que cuida da moça para arrumar as coisas dela, como colocar ueju (dente de capivara feito com pena de arara) na orelha dela, colocar dexi nela, quando a moça sai para dançar, a moça sai toda arrumada pela dançar também com o corpo pintado (Souza; Calçavara [Org.] 2016: 47).

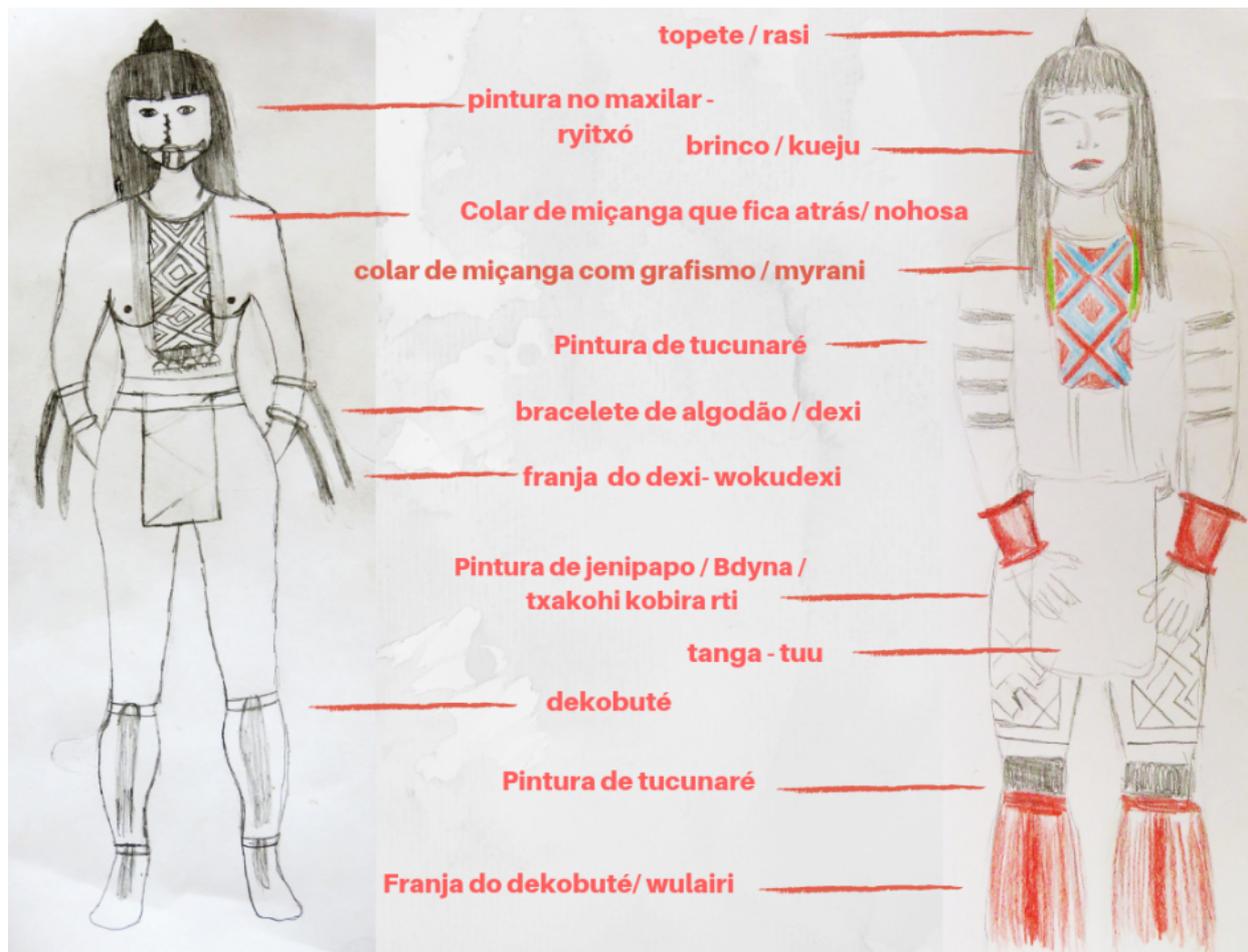
Também sobre as *ijadòkòma*, Kubei Karajá escreveu:

A moça se pinta com a água de jenipapo, misturada no jenipapo. Dente de capivara, pena de arara, deobute (cordão costurado na perna), dexi (crochê redondo colocado no braço), cordão colorido inclusive rasi (cabelo no meio pontuado), todas as moças se colorem com esses materiais para dançar na frente do aruanã. A moça se colore para dançar na frente do aruanã, também na manifestação da cultura, todas coloridas ficam (: 48).

A moça deve usar o *dekobuté* por muito tempo depois que sair da prisão, pois ele faz com que as pernas engrossem. Mas, segundo as moças, a maioria não gosta e corta (“mata”) na hora que saem da prisão. Além do *dekobuté*, as moças podem usar outra peça de algodão chamada *wulairi*, com franjas de algodão (barbante ou outra linha), que vai abaixo dos joelhos. Nos braços, como pulseiras, usa-se o *dexi*, feito de algodão e pintado de urucum, ou o *wokudexi*, que possui franjas de algodão. O brinco com penas é chamado *kueju*²². A tanga é feita de fibra vegetal e se chama *tuu*. Elas são pintadas com “água de jenipapo” (*bdina*). Alguns grafismos possuem nomes específicos, assim como a pintura em alguns lugares do corpo, como a pintura no maxilar, que se chama *ryitxó*.

Durante o trabalho, pedi que as moças desenhasssem uma *ijadòkòma*. A partir do desenho delas e com as informações de nossas conversas, produzi a imagem a seguir, onde destaco os enfeites usados pelas moças.

²² Na linguagem masculina, diz-se *ueju*.



As moças são o auge da beleza feminina entre os Karajá. Tanta beleza assim é digna de dançar com os aruanãs. “Aruaná” é uma palavra de origem tupi, que a língua portuguesa adotou para se referir a um peixe que é abundante no Araguaia. Na língua Karajá, esse peixe é chamado de *ijasò*. Como dito na “Introdução”, os antepassados dos Karajá que tentaram voltar ao fundo do rio, teriam se transformado em aruanãs.

Helena Moreira Schiel, pesquisadora da “Cultura Material Karajá”²³, diz que os *ijasó* são os antepassados dos humanos e habitam, em sua maioria, o patamar subaquático. Cada *ijasó* possui um nome particular, geralmente um nome de animal. “A associação dos *ijasó* a animais gera alguma controvérsia na literatura etnográfica. Não está claro se eles são representações de animais, se estão ocupados por espíritos de animais ou se são donos (-wedu) dos animais” (Schiel, 2005: 114).

As moças disseram que “é complicado explicar para um *tori* o que são os aruanã”, que “aruanã não tem explicação”. Mas elas disseram também que eles vêm da água ou do mato: “é como um bicho do mato”, disse uma. Em outro momento, uma moça se referiu aos *ijasó* como “bichinhos”. Ela dizia que não eram todas as moças que dançam

²³ Informações obtidas em seu Currículo Lattes.

com os Aruanã: “só se for pra dançar pro bichinho de alguém”, explicou. O aruanã tem dono e, como disse outra *ijadòkòma*, “ele tem pai, tem mãe, tem vó”.

Kubei Karajá (Souza; Calçavara [Org.] 2016: 54) diz que todos os aruanã “desde o século passado existia, até agora ainda existe nas aldeias”. Segundo ele, “só o pajé vê o bicho que se adapta no rio, no lago e na lagoa. O pajé traz o aruanã para presentear a criança, menina, menino e moça”.

Toral (1992: 165) diz que o *ijasó* é um protetor da criança que o recebe, incentivando seu crescimento e socialização. Quando a menina fica moça, o *ijasó* é trazido para defendê-la e para ele dançar com ela. Os *ijasó* são cuidados por uma família, sob a supervisão do *hàri* (o pajé), ou do *ijoi*, o grupo de praça formado pelos homens da aldeia. Sob orientação dos pajés, os *ijasó* passam a ser *ixy nõhõ*, “criação”, como animais de estimação, ou ainda, xerimbabos do povo, e em particular, da criança que o recebeu (: 164). A palavra *nõhõ* é utilizada para se referir a animais domesticados, criados em casa (Nunes, 2016: 35), como araras, que alguns Karajá criam para tirar as penas e fazer adornos.

Manuel Ferreira Lima Filho, que pesquisa junto aos Karajá desde 1991²⁴, traz o seguinte depoimento de Ijyru Karajá sobre os *ijasó*:

O Aruanã é como uma pessoa no fundo da água. Ele passa para a barriga do *hàri*²⁵. Quando ele entra no *hàri*, dá orientação sobre os enfeites, os desenhos, as máscaras e quais os saíotes que usarão para dançar. Cada Aruanã tem suas próprias músicas; ele mostra quais as brincadeiras que virão como as do jenipapo, da onça, do tamanduá-bandeira e do mel, além de outras. 'É como se *hàri* tirasse uma foto dos Aruanãs para mostrar aos homens' (Lima Filho, 1994: 40).

A fala de Ijyru sobre a fotografia remete às palavras de Davi Kopenawa, um xamã Yanomami, escritor e líder político. Davi Kopenawa e o antropólogo francês Bruce Albert são os autores do livro *A Queda do Céu* (2015), que foi inovador em diversos aspectos, inclusive quanto à linguagem, trazendo nas palavras uma estrutura que se aproxima do pensamento Yanomami. Kopenawa e Albert utilizam muito a palavra “imagem” ao longo de todo o livro, inclusive para se referir aos *xapiri*, que seriam como “espíritos”, ou ainda, “as imagens dos ancestrais animais” (Kopenawa; Albert, 2015: 124).

Guardadas todas as particularidades da cultura de cada povo, poderíamos considerar de forma generalizante que os *xapiri* estão para os Yanomamis assim como os

²⁴ Informações extraída de seu Currículo Lattes

²⁵ *Hàri* são os pajés Karajá.

ijasò estão para os *Inĩ*. Da mesma forma, os Wapichana e Macuxi de Pium se referem a determinados seres sobrenaturais por “bichos”. Embora generalizante, não é preciso muito esforço para fazer essa relação, já que os três são tidos como “bichos” e a eles está associada a ideia de espíritos. Outra semelhança é a ideia de “imagem”.

Giovana Acacia Tempesta é antropóloga e pesquisadora na área de antropologia do parto²⁶. Em sua pesquisa de Mestrado, Tempesta estudou a produção continuada dos corpos e as práticas de resguardo junto aos povos Wapichana e Macuxi, na Terra Indígena Pium, em Roraima. Nesse trabalho, Tempesta (2004: 81) apresenta um relato de Janaína²⁷ que traz também a “imagem de uma imagem”:

Se eu vou hoje [estando menstruada] lá no igarapé, eu estou toda suja, eu vou por aí, sem me benzer, sem passar nada para me defender dos bichos, eu vou e ele me pega, ele já pega a minha sombra, se eu estiver cheirando sangue por aí, ele já me cheira [...] Tem. Tem um cheiro. (silêncio) Porque os bichos sentem, de longe. Se eu estivesse [menstruada] hoje aqui, tem um bicho lá, me olhando já de longe. Eu estou parecendo um espelho para o bicho lá. É que nem espelho, gente doente, assim, se ela estiver com resguardo, o bicho já está vendo ela, porque ela está clara. Que nem espelho, ele está vendo tudo, ali.

A fala de Janaína explicita que os “bichos” enxergam a mulher menstruada como a si mesmos. Assim, eles tentam se relacionar com ela como se fosse um dos seus (: 81). Tempesta diz que “o cheiro podre do sangue nessas fases do ciclo vital atrai os 'bichos' que, 'ofendidos', enviam flechas invisíveis que atingem a 'sombra' ('alma') dos humanos e os fazem adoecer e mesmo morrer” (: 18). A reclusão durante a menstruação é, portanto, fundamental para se proteger dos “bichos”. É uma forma de manter sob controle a perda de sangue, “signo da deterioração”. A menstruação tem o potencial de despertar a agencialidade dos “bichos” anulando temporariamente a agencialidade dos homens. Retomaremos este assunto no próximo subtítulo, Hãlubu ou “R”.

Mas antes desta apresentação dos *ijasó*, eu dizia que *asijadòkòma* são as parceiras preferidas de dança dos *ijasò*. A literatura costuma associar a beleza das moças e seu preparo para este momento, que supostamente seria o auge do ritual. Whan (2012: 48) diz que “assim adornadas, lindas, as *ijadòma* seguem, gerações após gerações, cumprindo o desígnio que lhes cabe na ordem cósmica, de reverenciar e agradecer os *ijasò*, os aruanãs, com sua beleza”. No entanto, para as *ijadòkòma* que participaram deste

²⁶ Informações obtidas em seu currículo Lattes.

²⁷ Tempesta utilizou em seu trabalho nomes fictícios, mantendo a primeira letra do nome igual, para que as pessoas se reconhecessem.

trabalho, a dança não é o ponto mais importante. Na verdade elas sequer tocaram neste ponto, mas quando questionei, responderam que “dançar ou não dançar, depende de mãe e pai querer”.

Portanto, na saída da prisão elas podem ser convidadas a dançar com os Aruanã, geralmente em pares. O par de dançarinas, chamado *adusidu*, pode ser formado por uma ou duas *ijadòkòmas*, ou por *uma ou duas hirarihikỹ*, as meninas grandes (Schiel 2005: 114; Nunes, 2016: 380). Elas podem ser convidadas pelos donos do Aruanã, ou o *hàri* pode “dar um Aruanã só pra ela dançar”, como me disse uma moça. Daí ela dança durante alguns meses e depois a pessoa manda o Aruanã embora.

“Chorei pra não dançar. Eu já tinha dançado e odiei. Eu é que não vou dançar outra vez”, disse uma moça, que tinha dançado quando ainda era *hirarihikỹ*. A maioria das *ijadòkòma* gostam de dançar: “às vezes ficam com vergonha e dizem que não gostam, mas gostam sim”, me disse outra moça. Ao receber o convite, cabe à família da moça decidir se ela vai dançar ou não. Uma moça disse que gostaria de ter dançado, mas a sua avó não deixou porque ela não queria que o pessoal da aldeia visse seu corpo. Aliás, esse parece ser o maior constrangimento também para as moças. Já ouvi lideranças dizerem em eventos na aldeia que “a cultura está acabando”, que “as moças estão com vergonha de dançar para Aruanã”, e concluíam incentivando as moças a não terem vergonha.

Uma moça disse que “é mais fácil ser moça”. Ela comparou a festa das moças com o *Hetohokỹ*, a iniciação masculina. “Os meninos têm que ficar 14 horas lá, têm que sair pra caçar, enquanto as moças ficam em suas casas tranquilas”, dizia ela. Assim, elas acham que “dá mais trabalho ser menino”.

Talvez a principal diferença entre o ritual da moça e o ritual do rapaz seja o que Nunes (2016: 226) define como “rituais domésticos” e “rituais de praça”. Nunes chama de “rituais domésticos” todos aqueles que acontecem dentro das casas, como a pintura do recém-nascido, o encerramento do resguardo da mãe, a primeira alimentação da criança e a iniciação feminina.

Os rituais domésticos são festas femininas, não apenas por acontecerem dentro das casas, que já são consideradas espaços femininos (a casa Karajá é sempre da mulher), mas também porque são protagonizados por mulheres. Segundo Nunes, os rituais domésticos são rituais de humanização, enquanto os rituais de praça se

caracterizam por serem rituais de alteração, de um “devir-bicho”, onde “os homens têm sua humanidade eclipsada e devém ritualmente 'mortos', 'bichos' etc” (: 14; 226-228).

Outra diferença é que o *bròtyrè* da moça se restringe à esteira sobre a qual a moça se senta para “comer” peixe, alguns adornos e a comida. Já entre os rapazes, a cada *bròtyrè* os pais devem perguntar o que eles desejam em troca. A pergunta feita pela mãe de um rapaz seria aproximadamente *Anõmỹbokõ anõbo lyhy?*, o que Nunes (: 220) traduziu como: “O que você está precisando? Coitada de mim”. De fato, são recorrentes os relatos de que esse momento é muito pesado para a família, pois os *bròtyrè* podem pedir o que desejam e aos pais só resta satisfazer o desejo dos parentes.

É justamente por serem os responsáveis pelo pagamento dos *bròtyrè*, que os pais não podem fazer *bròtyrè*. Conforme Nunes (: 226) “O pagamento, neste sentido, é o que define o *bròtyrè*” (: 222). Os objetos dados aos *bròtyrè* guardam a memória dessas ocasiões. A cada vez que o objeto dado é usado, lembra-se com carinho do parente, da mesma forma que as moças se lembram com carinho de seus familiares que foram seus *bròtyrè* (: 226).

A esteira geralmente é tida como o item mais valioso. Quando a menina menstrua pela primeira vez, sua mãe vai à casa de seus parentes anunciando o ocorrido. Uma das avós da moça pode chorar o *ibruhukỹ*, uma lamentação, e pedir a esteira. Depois da cerimônia e da distribuição de comida, a esteira é entregue a ela (: 222). As moças disseram que a mãe não tem que dar todos os enfeites da moça: “ela pode arranjar outro pra dar pra pessoa, ou então ela pode dar depois que a moça usar nos eventos”. Por exemplo, se a moça está dançando para os aruanãs, a mãe pode entregar os enfeites somente ao terminar o período de dança, após a despedida do Aruanã.

O *ibruhukỹ* pode ser traduzido por “choro grande” (: 224) e é próprio da ocasião. Embora seja muito prestigioso que alguém chore por você, é também uma exposição pública que é motivo de vergonha. Conforme Nunes (: 225), é por isso que só as pessoas velhas entoam o *ibruhukỹ*, pois a vergonha (*ixỹru*), característica que permeia significativamente as relações entre os Karajá, diminui com o avançar da idade.

Ser exposto publicamente é por si só motivo de vergonha, então presume-se que as moças e os rapazes se sintam envergonhados na ocasião de sua iniciação. Ao chamarem atenção para si, os *bròtyrè* desviam o foco da pessoa que está sendo iniciada, compartilhando assim daquele momento de exposição, tornando-se cúmplices, aliados e

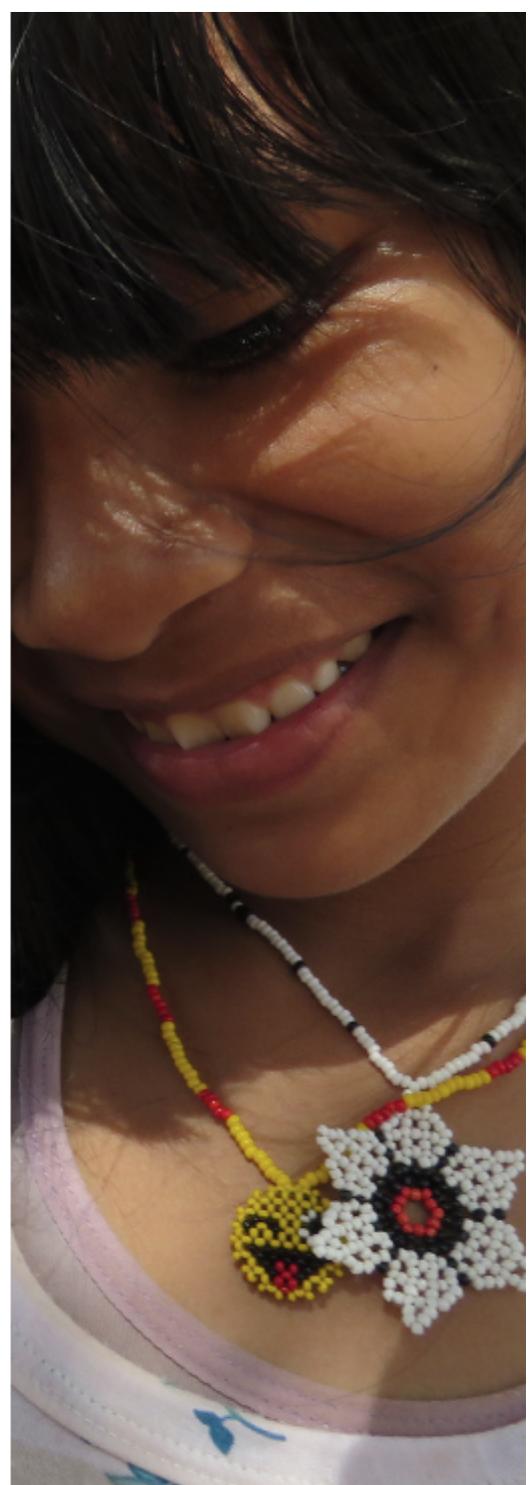
defensores das crianças (: 224-225).

Nunes (:221) relata a história de um homem que estava triste porque recebeu muitos *bròtyrè* para a iniciação de seus filhos, então teria que entregar muitos objetos. Em diferentes momentos, indígenas me disseram que por causa da quantidade de pedidos de objetos de valor, muitas famílias estavam fazendo rituais cada vez menores (mais no âmbito doméstico) e algumas até optavam por não realizar mais o *Hetohokỹ*, pois além de todos os gastos com a festa, ainda tinham que dar os objetos. Certa vez uma mulher fez essas queixas para mim e disse que gostaria que fosse criada uma regra em que os *bròtyrè* só pudessem pedir “o que era da cultura”, como antigamente. Assim, estariam passíveis de serem dados a esteira, os adornos e outros artefatos manufaturados, como cestarias. Mas a família não seria obrigada a dar as redes, a televisão e as cadeiras de fios trançados (“cadeiras de macarrão”), itens que muitos *bròtyrè* vem solicitando atualmente.

Tô de férias.
A gente fala assim,
porque é feio falar *hãlubu*,
não se fala isso.
Aí a gente fala que tá de
férias e ninguém entende.
Ou então a gente fala
que tá de "R".

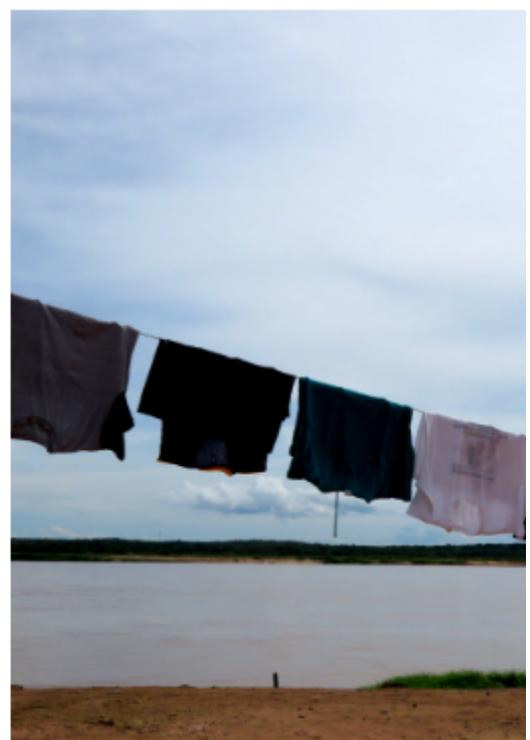
"R"???

É, "R" de *hãlubu*,
mas a gente fala "R"
que nem tori, pra
disfarçar.



2.3

Hãlubu
ou "R"



“Tô de férias’ - a gente fala assim, porque é feio falar ‘hãlubu’, não se fala isso. Aí a gente fala que tá de férias e ninguém entende. Ou então a gente fala que tá de ‘R’”. “R’?” - perguntei. “É, ‘R’ de ‘hãlubu’, mas a gente fala ‘R’ que nem *tori*, pra disfarçar”.

Logo após essa conversa, motivada porque uma das meninas estava, de fato, de “R”, fomos assistir algumas imagens gravadas anteriormente por elas durante este trabalho. Em determinado momento, no vídeo, essa mesma moça respondeu uma pergunta feita por outra *ijadòkòma* e usou a palavra *hãlubu*:

– Aí, aí, que vergonha, não gostei de falar isso. Apaga, apaga!

As falas acima evidenciam o desconforto em falar sobre a menstruação. A palavra *hãlubu* significa sangue e se refere a vários tipos de sangue, inclusive a menstruação. Embora as moças não gostem do termo e fiquem envergonhadas ao dizê-lo, este é o termo que se usa entre os Karajá. Conforme Nunes (2016: 228), da segunda menstruação em diante, diz-se *hãlubu rèakarèri*, que o autor traduziu por “o sangue lhe acomete”, “mexe com ela”, “chega para ela”.

Tempesta (2004: 83) observa que entre os Wapichana e Macuxi no Pium, o termo “menstruação” é um tabu. Mesmo dispondo de muita informação sobre o assunto, a palavra é evitada no discurso, sendo substituída por termos como “bode”, “tempo”, “doença”, “estar com o compadre”, ou simplesmente o silêncio, quando se diz que a mulher está “assim mesmo”. A autora afirma que mesmo as mulheres mais desinibidas diminuem o volume da voz para falar sobre isso.

O sangue possui um sentido negativo. Os *Iny* chamam de *kyty* o cheiro forte, cheiro de sangue. Segundo Nunes (2016: 196), esse cheiro caracteriza estados liminares, como a menstruação e o resguardo após o parto. Nunes traz exemplos de histórias em que pessoas atraíram coisas estranhas ou perigosas para si por estar com *kyty*. Um homem com *kyty* teve uma gaivota defecando sobre ele e outro, pai de um bebê pequeno, desrespeitou o resguardo e dançou aruanã, e, como consequência, se transformou em *ijasò* e foi para o *bèrahatxi*, o fundo do rio. Durante os dias com *kyty*, as pessoas são submetidas a uma série de prescrições e para retomar a vida comum é preciso acabar com o *kyty*. No caso da *ijadòkòma*, o *kyty* da menarca é eliminado no momento tido com o mais importante do ritual, já mencionando, quando se passa um pedaço de peixe nos lábios da moça (: 216).

As observações que Tempesta faz a respeito do cheiro do sangue para os povos

Wapichana e Macuxi se relacionam com o observado entre os Karajá. O cheiro forte também caracteriza bebês, a mulher após o parto e a mulher menstruada. Segundo Tempesta (2004: 18), o cheiro atribuído ao sangue menstrual é percebido como podre, forte, ruim, desagradável, assim como a disenteria. O corpo da mulher encontra-se temporariamente podre: “seu sangue, que não foi empregado na produção de um bebê nem na produção de leite, é concebido como altamente perigoso para os seres vivos em geral” (:126). A reclusão evita prejudicar não apenas a mulher, mas também a terceiros, pois o odor forte de seu sangue atrai os “bichos”, que podem lhe enviar doenças. Conforme Tempesta:

Tudo se passa como se qualquer substância vital, expelida aleatoriamente do corpo sem estar destinada à renovação da vida, fosse equacionada imediatamente à morte, e como ela combatida. Afinal, a impossibilidade de conter a perda de sangue lembra aos homens o inevitável de sua condição: a mortalidade (: 19).

A moça quando está de “R” “tem que comer pouco, não pode beber muita água e nem tomar 'refri' (refrigerante)”, disse uma moça. Elas devem cuidar da alimentação, não podem comer muita carne e nem doce. Não devem também jogar bola e correr. As moças devem “ficar mais em casa, bem calmas e fazer coisas tranquilas. Não pode ficar por aí correndo doida, gritando, jogando bola”, como uma moça disse. Nesse período, é comum que a mãe incentive a produção de artesanatos, como pulseiras e colares de miçangas.

A menarca não apenas marca o início da fase em que se é *ijàdòkòma*, mas marca para sempre a pessoa. O que se faz no período da primeira menstruação é determinante para todos os dias da moça, para todos os outros períodos menstruais e até mesmo para a vida. “Se a gente fica nervosa, a menstruação se acostuma”, disse uma *ijàdòkòma*; “se a gente conversar muito com uma pessoa, a gente fica tagarela”, disse outra. Dizem que aonde a moça estava quando menstruou pela primeira vez passa a ser seu lugar preferido – “mas isso eu acho que é mentira, porque eu estava lá em casa, e eu não gosto tanto assim da minha casa”, ponderou uma *ijàdòkòma*.

Mas todas as interlocutoras concordaram que o corpo se acostuma com as atividades que faz enquanto elas estão menstruadas. Isso se refere a tudo: as pessoas com quem conversam, o que elas comem, os caminhos que fazem na aldeia, etc. Se uma moça fizer determinado caminho enquanto está menstruada, ela vai querer fazer aquele caminho sempre. E há alguns caminhos que não são recomendados, sobretudo para as moças. Uma moça disse:

Quando eu tô de 'R' minha vó me bota pra trabalhar, lavar a roupa, a louça, fazer pulseira, artesanato. Porque na primeira menstruação que a moça tem, a vó dá alguma coisa pra menina fazer. Para ela depois que sair da menstruação não ficar preguiçosa.

Para manter a moça em casa, muitas mães ou responsáveis são mais permissivas no período da menarca quanto ao uso da TV. No entanto, nem tudo pode ser assistido. Uma moça me disse que gosta de assistir desenhos, mas não assiste filmes, porque filmes dão “pensamentos ruins”. Segundo ela, a violência dos filmes dá “vontade de matar pessoas”. Por isso, ela disse que gosta de “se inspirar”, ver coisas bonitas. Desenhar também é um passatempo que geralmente elas gostam e algumas das *ijàdòkòma* de Santa Isabel gostam especialmente de assistir e desenhar animes, desenhos japoneses. Outro passatempo da moça quando está de “R” é ficar no Facebook e no Whatsapp.

Ficar recolhida em casa é tão importante que tem vezes que a mãe não deixa a moça nem ir pro “Social”, um encontro de jovens promovido pela Igreja Adventista do Sétimo Dia.

As *ijàdòkòma* devem ser belas, recatadas e do lar, obviamente, da maneira Karajá. Conforme Nunes (2016: 398), elas devem ter um “comportamento recatado e são alvo de um máximo de preocupação e aconselhamento por parte de suas mães e avós”. As *ijadòkòma* não devem andar muito pela aldeia, muito menos sozinhas, e nunca durante a noite. Antigamente, elas saíam raramente de casa e quando saíam, deveriam se cobrir com um manto feito de algodão (: 463).

As meninas também disseram que quando se é *ijàdòkòma*, “não pode ficar sorrindo”. Também não devem conversar muito e nem falar alto. O bom é ser uma pessoa discreta. Curiosamente, quando elas estavam sugerindo nomes para este trabalho, um dos nomes sugeridos foi “*ijàdòkòma* sorridente”. Acredito que exista, em alguma medida, uma rebeldia (uma rebeldia engraçadinha) em se dizer “sorridente”, “comédia”, “doida” e “maluca”, como elas disseram. As mesmas moças que se autodeclaravam doidas e sorridentes, apontaram para outro grupo de moças e disseram que elas não, que elas eram sérias. “As sérias” não davam continuidade na discussão, talvez por timidez, talvez por não dominarem bem o português. Mas a diferença já estava dada.

Elas têm que dormir com a barriga para cima e o corpo reto, “com a cabeça bem retinha e olhando pra cima”. Senão, elas ficam “toda torta”. Uma moça ponderou: “isso

minha mãe me disse que é mentira”. As outras ficaram em silêncio, talvez pensando que preferem não arriscar. Ainda sobre o sono, as *ijadòkòmas* não podem dormir até tarde porque dá espinha. Uma delas aproveitou essa conversa e me mostrou sua espinha: “criou aqui ontem, quando eu dormi até tarde... olha, nasceu”. Elas também disseram que a moça deve “sentar reta”, de perna fechada, e “se mostrar que tem respeito”.

Tempesta observa que em Pium o resguardo do período menstrual prevê que a pessoa não fique exposta ao sol e nem à chuva. Estas “são ações que trazem febre, dores de cabeça, dores pelo corpo e paralisia temporária das pernas às mulheres infratoras, sofrimentos que podem ser experimentados no presente ou no futuro” (2004: 79).

As *ijadòkòma* diziam sempre que elas não podem ficar muito tempo expostas ao sol, mas que ficavam mesmo assim, porque queriam jogar futebol. Todas as vezes que elas disseram isso, a justificativa era relacionada à coloração da pele. “Eu andei, por isso fiquei preta”. Em diversos momentos ouvi sobre esse ideal da pele mais clara, enquanto elas colocavam os braços ao lado um do outro para disputar qual era mais clara. Um dia, a moça que tinha a pele mais clara, “esclareceu” que ela “não era mais ou menos pura”, era mestiça, por isso era mais branca. E a conversa sempre terminava com um comentário sobre me colocarem à força no sol, para que eu ficasse preta, porque eu sou muito branca. Elas falavam isso como uma “brincadeira maldosa”, como se fosse uma “sacanagem” comigo me deixar menos branca.

E a pérola eu guardei para o final. Quando eu e as *ijadòkòma* estávamos conversando sobre as recomendações para as moças, alguém lembrou: “não pode deixar tocar no peito, senão o peito fica muito grande”. Todas concordaram: “é”, “é”, “é”. “Tocar no peito?”, perguntei, sem entender. “Sim, tia, os homens!”, responderam elas, entendendo tudo muito bem.



Amigas



Você, Juju Moção, Herenaki Renata e outras 72 pessoas 8 comentários

- Você, Juju Moção, Herenaki Renata e outras 72 pessoas
- Curtir** Comenta
- Iny lindas**
Curtir · Responder · 6 sem
- Karaja Karaja** ou migo como sou viciado né kkk 🤔😂
Curtir · Responder · 6 sem
- Aldeia Hawalo Santa Isabel Do Morro** Lindas gatinha da ald hawalo 🍷🍷🍷🍷
Curtir · Responder · 6 sem
- Vc são linda de mais gatinha**
Curtir · Responder · 6 sem
- Ta linda miga**
Curtir · Responder · 6 sem
- Lindas manas** 😍
Curtir · Responder · 6 sem
- Iny Lindas**
Curtir · Responder · 6 sem

2.4
Doidinhas
e viciadas

apaixonada
Araguaia
Ontem às
Sóu viciado ms

Quando comecei a trabalhar com os Karajá, em 2010, não havia energia elétrica em Santa Isabel, que chegou em 2012. Tampouco havia acesso à internet na aldeia. Algumas pessoas acessavam a Internet pelos dados móveis em seus celulares, o que tinha um custo alto, por isso o uso era restrito. Outras frequentavam as *lan houses* das cidades próximas às aldeias. Aliás, em São Félix do Araguaia as *lan houses* estavam constantemente cheias de indígenas, sobretudo de jovens “viciados” em jogos online, que realizavam verdadeiros campeonatos. Ainda hoje os indígenas são os maiores frequentadores desses estabelecimentos, mas a quantidade de pessoas foi bastante reduzida desde 2018. A rede de internet sem fio (Wi-Fi) chegou para todos da aldeia em novembro de 2018, sendo o pagamento feito pelo cacique.

O acesso liberado à internet modificou drasticamente a vida dos jovens. Salta aos olhos a diferença entre as moças de Santa Isabel e as da Aldeia Fontoura, por exemplo, pois em Fontoura é difícil até mesmo conseguir sinal de celular. Em Santa Isabel muitas possuem celular, geralmente algum aparelho que era de seus pais e foi substituído por um modelo mais novo. As moças que não possuem celular ficam agrupadas em torno daquelas que têm. Ali elas assistem a vídeos, usam o Facebook e o Whatsapp, e tiram muitas fotos, quase sempre com o aplicativo Sweet Selfie, um aplicativo que coloca carinha de cachorro no rosto da pessoa, coroa de flores na cabeça, coraçõezinhos por toda a imagem e outros efeitos.

Rapazes e adultos também usam sem moderação este aplicativo de efeitos nas fotos. Durante este trabalho algumas moças disseram que não gostavam de serem fotografadas, ou não gostavam de tirar *selfie*. “Diz que não gosta, mas no celular dela só tem *selfie*”, falou uma. “É porque o celular é meu”, respondeu a outra.

Nenhuma das moças tem Instagram, sequer sabem o que é, bem como outras redes sociais. É só Facebook e WhatsApp, e isso já toma muito o tempo delas. Ou quase. “Gosto de ficar no Facebook curtindo fotos dos amigos. Também gosto de ver o *status* no WhatsApp. Não gosto de conversar o tempo todo, que o povo veja que eu estou *online* o tempo todo”, disse uma moça.

Elas se chamam frequentemente de “viciadas”. Às vezes, o tom é de brincadeira, outras vezes o tom é crítico e elas falam bravas. A crítica disfarça, talvez, o desejo de ter também um aparelho. Quem tem celular fica, de fato, o tempo inteiro com os olhos na telinha. Mesmo em sala de aula, mesmo durante nossos encontros, mesmo conversando com as amigas, mesmo andando na aldeia, mesmo jogando bola.

Quando eu perguntava para as moças se os pais não se importavam que as moças ficassem tanto tempo no celular, a resposta variava muito. Elas diziam que alguns pais não gostam, mas também “tem pai que nem liga, que acha é bom. Porque pelo menos ela não tá na rua, tá em casa”.

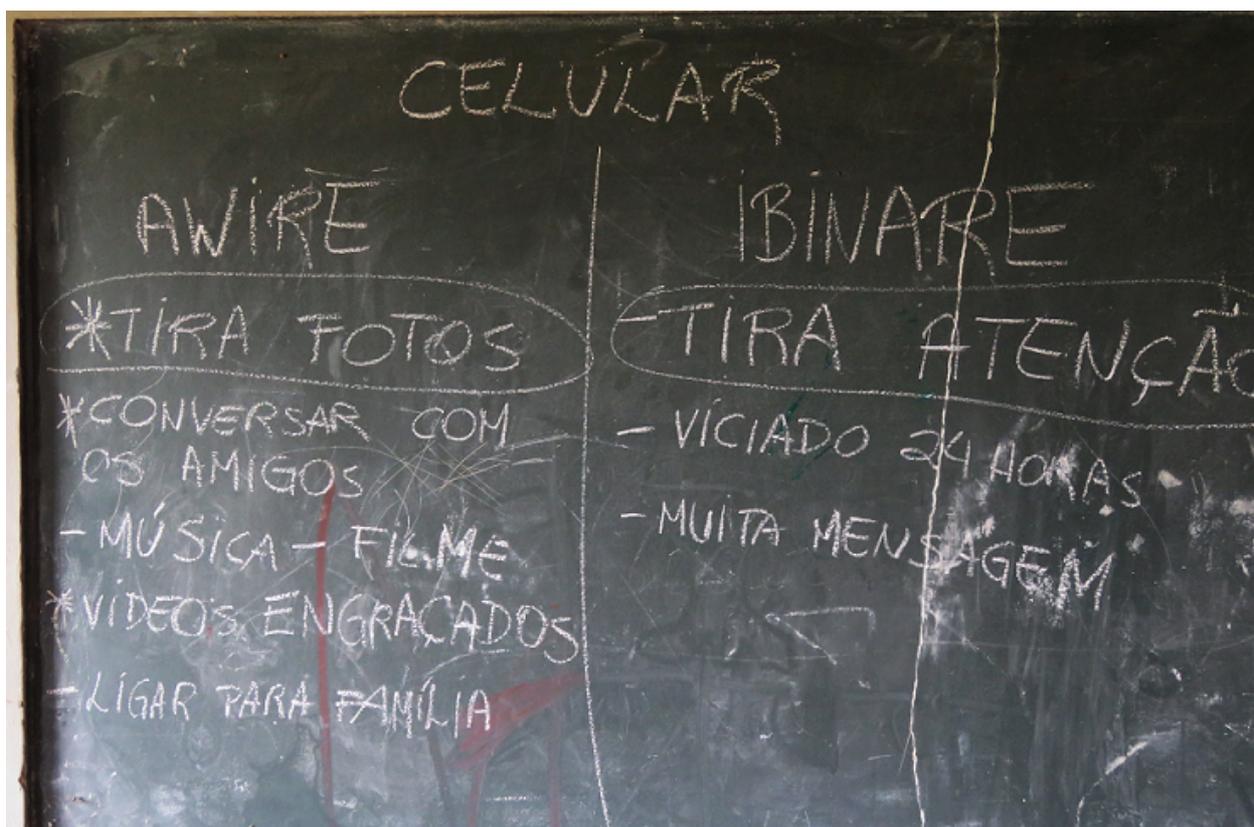
Uma vez uma moça pediu para ser a goleira, porque assim ela podia ficar no celular enquanto a bola não estava perto do gol. Eis o registro fotográfico deste belo momento:



Durante nossos encontros, mesmo filmando, era comum que algumas ficassem com o celular. Ao iniciar as gravações, eu dizia a importância de todo mundo ficar em silêncio e desligar os celulares, mas não insistia. No vídeo *A história do jacaré que namorava as mulheres*, uma das *ijadòkòma* ficou com o celular tocando músicas durante as gravações. Na hora, ninguém comentou, mas depois que assistimos ao filme, elas reclamaram com a amiga, mas também acharam engraçado. Durante a entrevista sobre o

casamento de antigamente com a anciã Koaxiru Karajá, também houve um toque de celular.

O “vício” no celular de algumas meninas incomodou outras ao ponto que me pediram (em segredo) que eu proibisse o uso de celular durante nossos encontros. Então, coloquei a questão para o grupo, separando o uso dos celulares em vantagens e desvantagens, ou coisas boas e ruins – *awire eibinare*.



Como aspectos positivos do celular, elas disseram: tirar fotos, conversar com os amigos, ouvir música e ver filmes engraçados. Depois lembraram que o celular também é usado para falar com a família, por exemplo, quando moram em outras aldeias. Como aspectos negativos, elas disseram que o celular tira a atenção, que a pessoa fica “viciado 24 horas” e que é muita mensagem para ler, que não acaba nunca. Por se tratar de um trabalho com o uso de fotografia, a conclusão a que elas chegaram era que poderiam continuar levando o celular sim, mas que deveriam se esforçar para prestar atenção na atividade.

A “juventude indígena conectada” tem sido um tema de pesquisa cada vez mais recorrente. Letícia Leite é jornalista e tem trabalhado na área de comunicação junto a

povos indígenas no Xingu²⁸. Ela concluiu seu mestrado no MESPT, com uma “etnografia virtual”, tendo escolhido o Facebook como ferramenta para sua pesquisa de campo acerca das narrativas da juventude no Xingu. A autora afirma que seus colegas que atuam há mais de duas décadas no Território Indígena do Xingu²⁹ diziam que as redes sociais como ferramenta de comunicação são mais eficientes que os radioamadores. Eles observavam ainda que a internet mantém viva uma rede social que alcança até as áreas isoladas (2017: 14).

Até 2016, o Facebook tinha como única opção de reação às publicações o “curtir”. Percebendo que “indivíduos com maior número de inserções usam mais recursos de interações, geram mais inserções e se conectam a mais indivíduos”, o Facebook acrescentou novas possibilidades de reação (“amei”, “haha”, “wow”, “triste” e “grr”) (Leite, 2017: 16). As *ijàdòkòma* também gostam de publicar “enquetes” em que as respostas sejam em emojis, números ou comentários. Outras postagens feitas pelas moças são frases curtas, postagens bíblicas e muitas frases de amor.

De acordo com Leite (: 85), a dinâmica de cutucar, curtir, compartilhar, postar, demonstrar raiva, amor, carinho, criou uma nova dinâmica de comunicação. Assim como a “dinâmica do conversar, do falar na língua – ou não – postar na língua ou em português” e também a dinâmica de conversar no privado, no público e em ambos. Todas essas dinâmicas, afirma Leite, incluem um “novo espaço tempo” nas relações sociais.

Os Karajá, de maneira geral, costumam publicar nas redes sociais em português, pois eles têm sempre muitos amigos *tori*. Conforme Leite (: 86), as sociedades de tradição oral estão escrevendo muito mais em português, mas fazem uso da língua materna para desequilibrar o público da web quando entenderem ser necessário. Nos casos que observei, as publicações na língua Karajá eram questões íntimas de relacionamento, por exemplo, um texto grande da mulher após a separação em decorrência de uma traição do ex-marido.

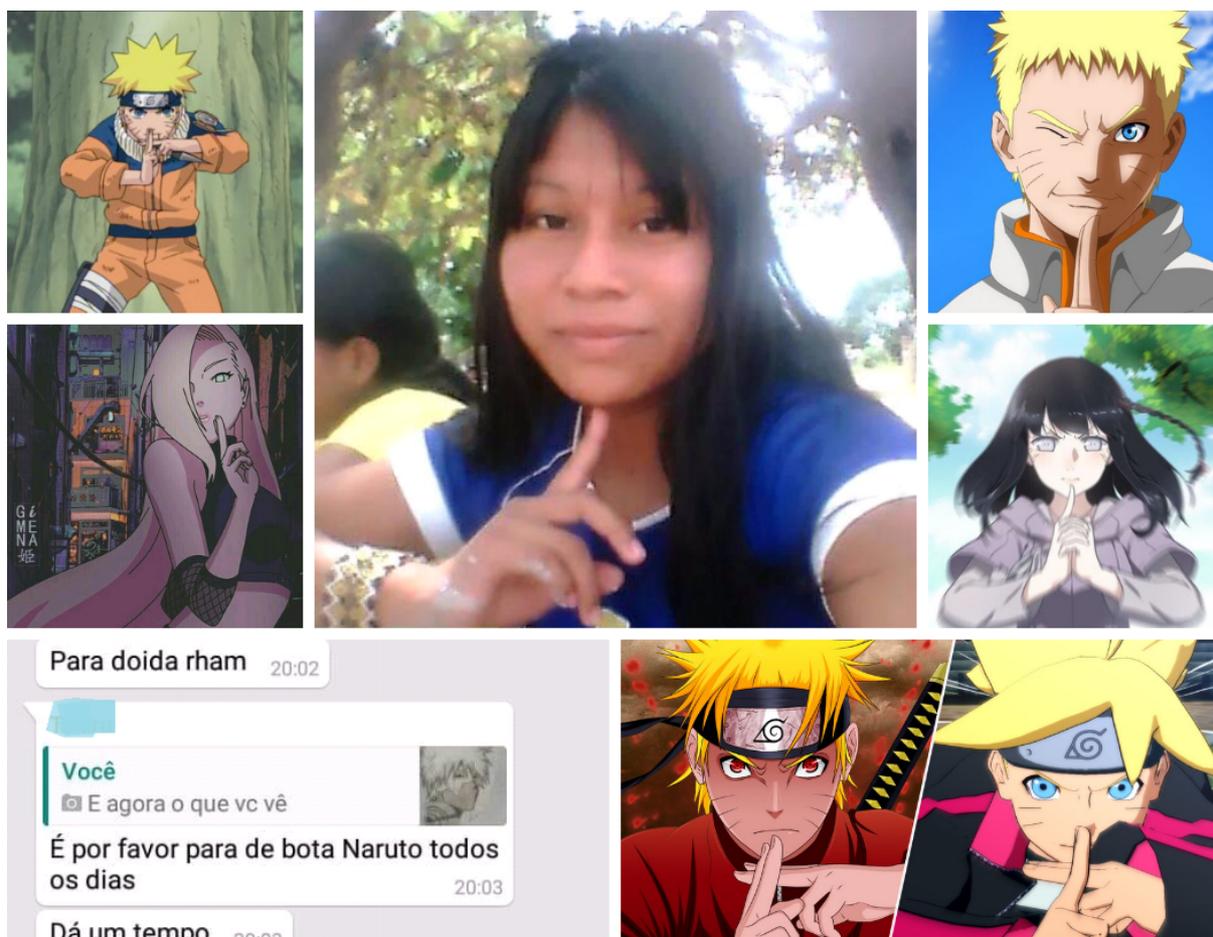
Já os jovens geralmente não desenvolvem grandes textos: são frases curtas que “legendam” *selfies*. Não encontrei nenhuma postagem das *ijàdòkòma* em Karajá, mas dos *wèkyrybò* sim. Ambos usam, ainda, algumas palavras em inglês. Independente da língua

²⁸ Informações obtidas em seu Currículo Lattes.

²⁹ De acordo com Leite (2017: 15; 66), a denominação do Parque Indígena do Xingu (PIX) foi alterada quando cerca de 200 índios com representações das 16 etnias aprovaram em assembleia em março de 2017 a substituição da denominação para Território Indígena do Xingu (TIX). O TIX é formado por quatro Terras Indígenas contíguas, demarcadas e homologadas pelo Governo Federal: a TI Wawi, TI Batovi, a TI Parque Indígena do Xingu e a TI Pequizal do Naruvôtu.

utilizada, eles costumam adotar variações na grafia típicas de internet, como o acréscimo do “h” nas palavras (“amigah”, “lindah”) e a omissão de vogais (“Krij” para Karajá, “amg” para amiga). As palavras em inglês são usadas em frases em português, como “só my atualizando”, ou “eu te amo my love”. Embora a maior parte das publicações sejam em português, é comum que os jovens comentem nas fotos de seus amigos ou amigas na língua Karajá.

Durante alguns meses, observei que muitos jovens postavam fotografias com a mesma pose, encostando o dedo indicador no queixo. Depois descobri que a pose é uma referência à série Naruto, que conta a história de um jovem ninja, e é a preferida entre as *ijàdòkòma*. Havia outras poses semelhantes, cerca de três tipos, cada uma fazendo referência a um personagem da série. Até onde pude descobrir, essa foi uma invenção dos jovens *Inỹ* e “viralizou” entre eles.



Entre as moças que participaram do grupo *ijàdòkòma itxýtè*, praticamente todas

tinham perfis no Facebook. “Perfis” - no plural mesmo, porque quase todas também possuem mais de um perfil. Uma delas tem cinco perfis com variações de seu nome, mas pode ter ainda outros perfis “falsos”. Os motivos para terem tantos perfis variam. Inicialmente elas disseram: “esquece a senha de um, abre outro”. Aos poucos foram aparecendo outros motivos.

Há alguns pais que proíbem o uso do Facebook e outros que autorizam sob sua vigilância. As moças me contaram que algumas *ijàdòkòma* criam diferentes perfis na rede social. “Para a família não saber, abre outra conta com outro nome. Se eles pedem a senha, não tem jeito, a gente tem que dar”, disse uma *ijàdòkòma*. Por isso, ter uma outra conta é uma maneira de burlar o monitoramento. A moça pode ficar no celular durante horas e quando os responsáveis quiserem ver, ela passa a senha de uma conta específica. No outro perfil (ou nos outros), ela pode conversar com pessoas que seus pais não deixariam se soubessem, como rapazes.

A maioria dos perfis das *ijàdòkòma* no Facebook usam apelidos que são variações de seus próprios nomes, mas há também aquelas que acrescentam um nome de *tori*. No século passado, quase todos Karajá eram registrados com um ou dois nomes indígenas e um nome de *tori*. Hoje em dia e já na época em que as *ijàdòkòma* nasceram, o mais comum é que as pessoas tenham apenas os nomes indígenas. Então, às vezes elas inventam um nome para ficar mais fácil para as amigas *tori* se lembrarem, pronunciarem e encontrarem no Facebook. Essas amigas *tori*, devo destacar, geralmente são as missionárias da Igreja Adventista, que passam um período na aldeia e as *ijàdòkòma* costumam gostar delas e sentir saudades.

Uma das moças tem um perfil com um nome de *tori*, que foneticamente se aproxima do seu nome Karajá, e como sobrenome ela colocou um lugar que ela gostaria de conhecer, como “Patrícia Egito” (exemplo fictício). Nesse sentido, cabe a observação de Leite (2017: 39) de que “o mundo virtual oferece uma oportunidade para os indígenas – assim como para qualquer internauta – serem outras pessoas”. Sobre os xinguanos, Leite afirma que a apresentação pode não corresponder à autoidentificação, porém mostra como eles querem se apresentar no ambiente virtual.

O ciberespaço é um lugar novo e diferente, um lugar outro, para além da aldeia e da cidade. O virtual é um espaço novo e, assim como a cidade, merece tratamento semelhante, com as mesmas ressalvas. [...] Um novo espaço, uma nova interação, requer uma nova postura, e pode comportar portanto uma nova

identidade. (: 40)

Ao que parece, as *ijàdòkòma* aceitam todas as solicitações de amizades. Conhecendo os fetiches da nossa sociedade, não é uma surpresa constatar que há muitos homens *tori*, dos mais diversos lugares do Brasil, sempre comentando “linda” nas fotos delas. Mas fui surpreendida pela quantidade de homens do Oriente Médio e da Índia entre os amigos delas. Perguntei se eles entravam em contato e todas disseram que não. Apenas uma *ijàdòkòma* contou que “um homem índio, mas índio daquele país bem longe, ficou conversando na língua de índio dele”. Ela disse que ficou com preguiça de conversar com ele e passou o celular para o primo dela, que respondeu o homem em Karajá. “Não sei se ele entendeu”, acrescentou ela.



3. JUVENTUDES INDÍGENAS



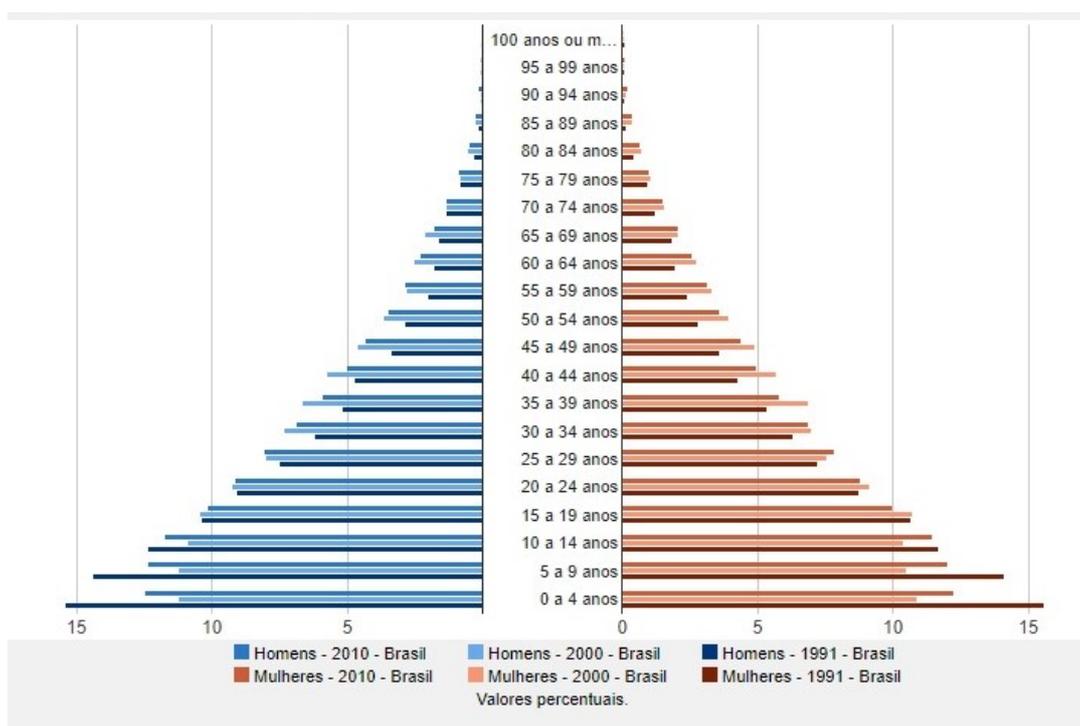
3.1
Dados gerais



No Brasil, a Lei nº 12.852, de agosto de 2013, que sanciona o Estatuto da Juventude, considera jovens as pessoas com idade entre 15 e 29 anos. Já o IBGE define como jovens a faixa etária que vai dos 15 aos 24, mesma faixa adotada pela Organização das Nações Unidas (ONU). Estas definições não coincidem com as classificações feitas pelos Karajá, bem como outros povos indígenas. Essa questão será abordada em “Entre duas aspas e dois mundos” Por ora, assumiremos o entendimento tori, ou seja, a classificação não indígena

Conforme o último Censo (IBGE, 2010), no Brasil, 817,9 mil pessoas se declararam indígenas, representando 0,4% da população brasileira. As crianças e adolescentes indígenas (0 a 15 anos) somavam 266,6 mil, equivalendo a 36,2% da população indígena. Em 2000, a mesma faixa etária era 32,6% da população indígena brasileira.

A pirâmide etária abaixo (IBGE, 2010) compara os dados dos Censos IBGE de 1991, 2000 e 2010, separados por gênero:



Pirâmide etária da população indígena no Brasil, com dados do censo IBGE de 1991, 2000 e 2010. Extraída de IBGE Indígenas.

Em 1991, os meninos e rapazes de 10 a 14 anos representavam 12,4% do total da população indígena masculina. Em 2000 houve uma redução de 1,5%, chegando a

10,9%. Em 2010 houve um aumento, meninos e rapazes eram 11,7% da população indígena masculina.

Entre as meninas e moças na mesma categoria, de 10 a 14 anos, houve uma redução semelhante à que ocorreu com os meninos e rapazes em 2000. Elas eram 11,7% da população indígena feminina em 1991. Em 2000 houve uma redução de 1,3%, chegando a 10,4%. Em 2010 ela aumentou 1,1% e foi para 11,5%.

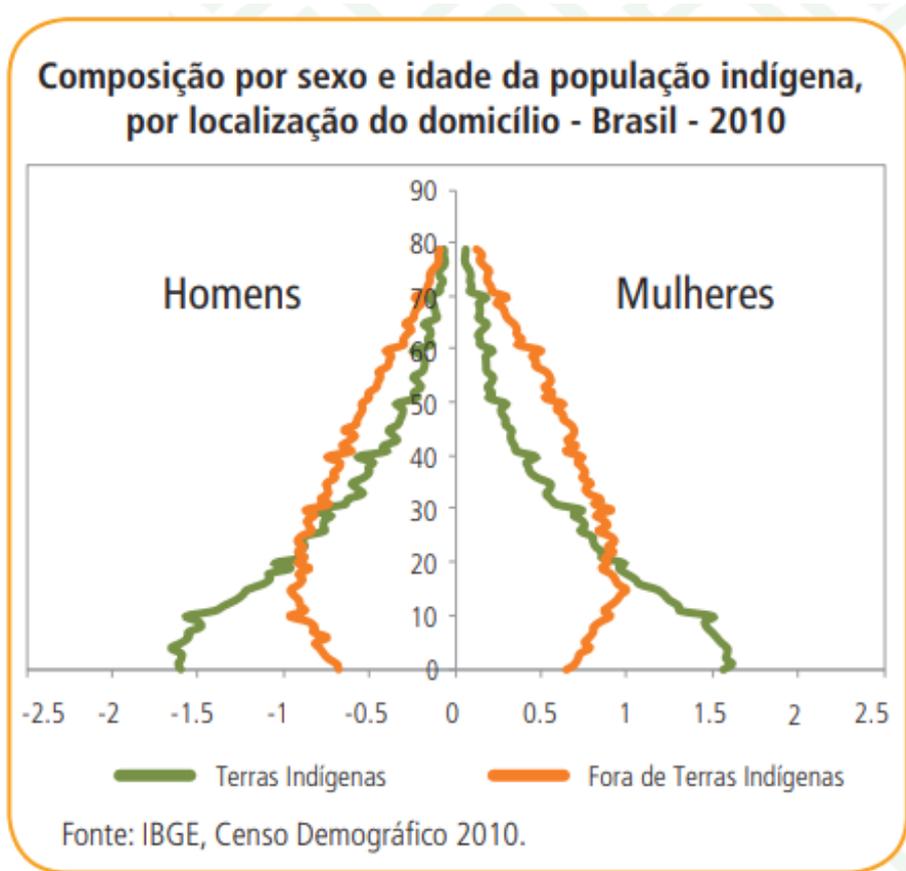
Os rapazes da categoria de 15 a 19 anos tiveram uma diferença menor entre as décadas do que a faixa etária de 10 a 14 anos, variando apenas 0,2% entre os anos de 1991 e 2000 e 0,1% em 2010. Em 1991 eles eram 9,1% da população indígena masculina, em 2000 eram 9,3% e em 2010 eram 9,2%.

Entre as moças da mesma faixa etária, 15 a 19 anos, também houve pouca variação. Em 1991 elas eram 10,7%, mantendo o mesmo percentual em 2000. Em 2010, houve uma diminuição em 0,7%, chegando a 10% da população indígena feminina.

Nota-se que a maior variação de um decênio para o outro chegou a 1,5%. Avalio, portanto, que não houve variação significativa ao longo das últimas três décadas na porcentagem do que podemos em nossa sociedade classificar como jovens (de 10 a 19 anos) dentro do total da população indígena.

O Censo Demográfico de 2010 acrescentou informações sobre a localização do domicílio, sendo possível distinguir entre aqueles que estavam dentro das Terras Indígenas e os que estavam fora, geralmente vivendo em centros urbanos.

Veja o gráfico abaixo com dados do IBGE (2010), extraído de uma publicação do IBGE e Funai (2010):



É facilmente observado que a distribuição da população indígena por grupos de idade, a partir do entendimento *tori* (não indígena), apresenta estrutura diferenciada conforme sua localização. A pirâmide dos que vivem fora das Terras Indígenas mostra um número significativamente menor de crianças e jovens do que entre aqueles que vivem dentro das Terras Indígenas. A taxa de natalidade era muito mais alta dentro das Terras Indígenas, o que possibilita aferir, desconsiderando outros fatores, que nas próximas décadas teremos mais jovens indígenas dentro das Terras Indígenas do que fora.

Os dados do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (Siasi) apresentam como recorte mais aproximado do que seriam “jovens”, ou melhor, do que seria *ijadòkòma* e *wèkyrybò*, a faixa etária de 12 a 18 anos. A soma dessa faixa etária residente em todas as aldeias Karajá resulta em 284 rapazes e 269 moças, totalizando 553 jovens. Considerando que a soma da população das aldeias Karajá de todos os estados é 3883 (Siasi, 2019), temos que os jovens representam 14% do total de karajás.

Em Santa Isabel do Morro são 56 rapazes e 72 moças (Siasi, 2019), totalizando 128 “jovens”. Considerando que a população total de Santa Isabel é de 846 moradores, concluímos que os jovens representam 15% dos moradores desta aldeia.



3.2
Entre duas
aspas e dois
mundos



“A 'juventude' é apenas uma palavra”, afirmou Pierre Bourdieu, citado por Leite. A autora diz que ideia de juventude parte sempre da comparação: “o jovem é jovem para alguém, assim como o velho é o velho para alguém. (...) O contraste, sempre manipulável, é essencial para a estabilização contextual deste conceito ao longo da história” (2017: 40).

Afinal, o que determinaria a juventude? Alcançar uma determinada idade, tornar-se maduro, ou ainda, manter-se com um “espírito” jovem? Seria a juventude uma faixa etária, uma ideologia, um estilo de vida? O termo possui diversos sentidos e, geralmente, o contexto nos revela quais parâmetros estão sendo considerados em cada caso, se é a idade, ou um sentido que extrapola (e até contradiz) essa noção. De toda forma, a ideia de juventude é intrínseca à nossa cultura, mas não necessariamente à cultura de qualquer outro povo.

Assis da Costa Oliveira é professor de Direitos Humanos na Universidade Federal do Pará (UFPA) e tem se dedicado às questões relacionadas aos direitos, infâncias e juventudes de povos e comunidades tradicionais³⁰. Ele afirma que a categoria “juventude” foi introduzida para as populações indígenas pelo Estado.

Especificamente, Oliveira aponta que a Guarda Rural Indígena (GRIN³¹) e o sistema de educação escolar indígena possivelmente seriam os responsáveis pelo uso deste termo para os indígenas. A GRIN, entre as décadas de 1960 e 1970, tinha o interesse “na delimitação do 'perfil militar' do indígena que estaria apto a ingressar no serviço e como grupo etário preferencial de negociação para o alistamento” (Sant’anna, 2015 *apud* Oliveira, 2017: 54). A partir da década de 1970, essa categoria ganhou força junto aos povos indígenas em mobilizações por uma educação diferenciada, tendo como protagonistas professores indígenas (: 53).

Oliveira (: 57) sugere que a categoria “juventude” ganhou maior inserção entre os povos indígenas devido a três questões. A primeira foi o acesso às escolas e, mais recentemente, às universidades. Além de delimitar uma definição etária para o ciclo formativo, criou-se uma nova identidade: a de estudantes. Ao acessarem as universidades, estes jovens ampliaram também o contato com a sociedade não indígena.

O segundo ponto que contribuiu para a inserção da categoria “juventude” entre os povos indígenas foi a migração, que também se relaciona ao acesso aos estudos, mas

³⁰ Informações obtidas a partir de seu Currículo Lattes.

³¹ A GRIN esteve presente entre os Karajá. O tema será abordado em “Pesquisa”.

não se restringe a este, tratando também de acesso à saúde, trabalho e outros fatores. Oliveira (: 57) afirma que devido ao avanço da urbanização e à invasão de terras indígenas houve grande aumento na migração de indígenas para as cidades, aumentando o contato entre as sociedades indígenas e a não indígena. Esse contato resulta na incorporação de hábitos de consumo e de convivência social, que têm como referência a sociedade nacional, inclusive quanto à categorização do ciclo de vida.

Por fim, a terceira questão são as influências socioculturais advindas da disseminação dos meios de comunicação e, particularmente, da televisão, da informática e da internet, incorporadas como tecnologias de uso cotidiano, principalmente pelos jovens indígenas (: 58). Todos esses fatores são facilmente observáveis entre os Karajá e retomaremos isso adiante.

Assis Oliveira (: 72) diz que a categoria juventude tem sido utilizada pelos indígenas com um viés político e jurídico. “É pela linguagem dos direitos que a juventude indígena foi ambientada em seus espaços de convivência, aprendendo a interpretar a realidade com tais dispositivos e a utilizar os instrumentais jurídicos para direcionamento de reivindicações a determinados agentes políticos”.

Para o autor, os discursos da juventude indígena buscam superar a invisibilidade. Essa invisibilidade acontece tanto em seus ambientes familiares, na sua aldeia e entre os povos indígenas, como em espaços não indígenas, especialmente estatais. Assim, a primeira reivindicação estrutural da juventude seria pelo “reconhecimento” ou “direito ao reconhecimento” (: 70).

Enfim, a gente pode reconhecer que a sociedade *tori* – a nossa – forjou a ideia de juventude entre os indígenas. Mas é certo também que eles se apropriaram do conceito e muitos hoje reivindicam seus direitos a partir desse lugar de fala. Um dos exemplos é a Rede de Juventude Indígena (Rejuind). Criada em 2009, durante o I Seminário Nacional de Juventude, a Rejuind tem objetivo de dialogar e trocar experiências entre os povos indígenas utilizando novas tecnologias de informação e comunicação em defesa dos Direitos dos Povos Indígenas³². Além da Rejuind, grupos de indígenas estão se organizando em outros espaços, especialmente nas Universidades, como o Movimento Levante Indígena da USP, que foi criado em 2019 por estudantes e não estudantes indígenas³³. Também vem aumentando a visibilidade de jovens indígenas que se

³² Informação obtida na página do Facebook da Rejuind.

³³ Informação obtida na página do Facebook do Movimento Levante Indígena da USP.

destacam em diversas áreas, como arte e educação, vivendo nas aldeias ou nas cidades. Emily Dulce (2019) escreveu para o jornal Brasil de Fato a reportagem “Artistas, educadores, youtubers: a luta da juventude indígena em múltiplas expressões”, onde entrevistou alguns destes jovens indígenas.

Kênide de Souza Moraes, graduado em Assistência Social e mestre pelo MESPT³⁴ fala em sua dissertação sobre jovens dos povos Guarani Kaiowá e Nhandeva que vivem na Reserva Indígena de Dourados (MS). Ele apresenta o depoimento de Chacule, índia Guarani, que na época de sua pesquisa, em 2013, tinha 87 anos de idade. Chacule disse: “Jovem não tinha, por isso que era pouca violência, a gente não ficava por aí na estrada e nem na casa de outros ouvindo tuque tuque³⁵ igual hoje” (Souza, 2013: 24).

Souza afirma que as questões apontadas por Chacule refletem um conflito geracional comum a tantas outras situações que ocorrem nas mais diversas sociedades. Entretanto, o autor ressalta que “ao tratar do Povo Guarani, deve-se evidenciar a inexistência de um lugar tradicional para os jovens, conforme hoje eles se apresentam” (: 25). A pesquisa de Souza destaca que as categorias tradicionais não se aplicam aos “jovens indígenas Guarani na contemporaneidade”. Ele menciona uma nova categoria: a de *jovens solteiros* – uma vez que os jovens antigamente se casavam por volta dos treze anos e agora se casam bem mais tarde. Segundo o autor, tais jovens carregam um histórico de conflito, pois passam a questionar a ordem estabelecida em uma estrutura social onde somente os mais velhos têm espaço e voz. “Como resultado desses conflitos, esses jovens acabam sendo culpabilizados por parte da comunidade”, tornando-se assim “bodes expiatórios” de todos os problemas comunitários (: 25).

Quando Chacule diz que “jovem não tinha”, ela nos revela como a categoria de “jovem” é externa e recente. Oliveira (2017) mostra como a ideia de “juventude indígena” teve inicialmente influência do Estado e como os povos indígenas, sobretudo aqueles que estão em centros urbanos, se apropriaram desse conceito para fazerem reivindicações a partir desse lugar. Sabemos, contudo, que toda articulação política que parte dos centros urbanos leva algum tempo até chegar de fato nas aldeias. Da mesma forma, ocorre um movimento inverso, das aldeias para as cidades, que transforma continuamente o entendimento da “juventude indígena” e suas reivindicações.

Por isso é importante ter consciência que existem muitas juventudes indígenas. De

³⁴ Informações obtidas em seu Currículo Lattes e em sua dissertação.

³⁵ O “tuque tuque” é uma referência às músicas eletrônicas (Souza, 2013: 25).

acordo com a Funai, existem pelo menos 305 povos indígenas no Brasil e entre cada povo há incontáveis maneiras de “ser jovem” – inclusive aquelas maneiras em que não faz sentido usar a ideia de juventude. Ainda que a “juventude indígena” esteja cada vez mais organizada nacionalmente, sabe-se que é impossível trazer um conceito de juventude indígena que seja definitivo, pois isso homogeneizaria diversos povos.

É recorrente em diversas culturas indígenas a realização de ritos de passagem ou iniciações, por meio das quais a pessoa passa a assumir algumas responsabilidades na vida coletiva (Oliveira, 2017: 58). Já vimos no capítulo anterior (*Ijadòkòma*) o ritual de passagem da menina-moça, de *hirarihakỹ* (menina grande) a *ijadòkòma* (moça). Vimos também um pouco sobre o ritual do *Hetohokỹ*, em que os *weryryhykỹ* (meninos grandes) passam a ser *wèkyrybò* (rapazes). Contudo, as ideias de *ijadòkòma* e *wèkyrybò* diferem da ideia que a palavra “jovem” nos traz.

A próxima etapa da vida de moças e rapazes é determinada pelo casamento. Ao se casarem, a mulher deixa de ser *ijadòkòma* e o homem deixa de ser *wèkyrybò*. No entanto, entre os Karajá, é comum que pessoas casadas se considerem jovens, enquanto os *wèkyrybò* e *ijadòkòma*, também jovens, são necessariamente solteiros.

Além de Souza, outros pesquisadores têm se dedicado a pensar sobre a juventude indígena. Gersem José dos Santos Luciano é um desses pesquisadores. Gersem é do povo Baniwa; é filósofo, antropólogo e professor universitário. Ele tem se dedicado sobretudo à educação escolar indígena e à educação indígena, tendo algumas publicações sobre juventude indígena³⁶.

Baniwa³⁷ contrapõe dois aspectos da juventude indígena. Segundo ele, por um lado, a juventude é o segmento que apresenta maior potencial de aprendizagem e de construção de estratégias de resistência e de projetos de futuro. Por outro lado, os jovens são também “o segmento mais vulnerável aos bombardeios e impactos diários da mídia capitalista e da política neoliberal, ambos ilusórios e perversos”. Ele pondera essas transformações culturais:

Não é nada fácil para os jovens resistirem às sedutoras tentações das facilidades apresentadas pela modernidade globalizante por meio do acesso às tecnologias, redes sociais virtuais, pesada carga de propagandas econômicas, religiosas,

³⁶ Informações extraídas do Currículo Lattes do pesquisador.

³⁷ Embora o autor seja referenciado na academia pelo seu último sobrenome (Luciano), o texto a que faço menção neste trabalho (Baniwa, 2017) foi assinado como “Gersem Baniwa”. Sendo assim, neste trabalho farei referência ao autor como Baniwa.

ideológicas e promessas existenciais de bem-estar, riqueza, sucesso profissional e pessoal, e tantas outras promessas e sonhos irrealizáveis e inalcançáveis pela maioria esmagadora dos jovens indígenas, não por sua incapacidade cognitiva ou cultural, mas pelas regras excludentes e injustas do jogo do capitalismo, baseado fundamentalmente na profunda exploração, desigualdade e em processos de concorrência e seleção desleal e injusta do mercado (Baniwa, 2017: 6).

Divididos entre mundos completamente distintos, um da tradição e outro da modernidade, cabe aos jovens indígenas sobreviverem às mudanças e atualizar as tradições. E eles fazem isso sob a pressão dos mais velhos, dos não indígenas e de si mesmos.

Souza também fala em dois mundos que os jovens consideram igualmente seus: o universo tradicional da aldeia e o universo não tradicional da cidade. O autor diz ainda (2013: 31):

ao contrário do que anunciam os mais velhos, há uma busca por parte dos jovens de se expressar de maneira que busquem constantemente ressignificar o pertencimento étnico, mesmo que utilizando estratégias identitárias que se diferenciam daquelas referenciadas ritualmente na cultura tradicional.

Portela, que pesquisou junto ao povo Karajá em Aruanã, traz uma situação em que um líder tradicional “acusou” os jovens de não atualizarem a língua Karajá. Um jovem professor respondeu: “os mais velhos tinham um mundo só, nós temos muitos, por isso a dificuldade em denominar novos objetos”. Em complemento a essa ideia, Portela (2006: 191) afirma que houve um “alargamento” do mundo indígena, que limitou o poder que se atribuía tradicionalmente aos mais velhos. Paralelamente, o mundo externo impõe a revalorização do tradicional.

Para Baniwa, os jovens indígenas de hoje precisam ser ainda mais resistentes do que as gerações anteriores para enfrentarem e sobreviverem às tentativas de negação e destruição culturais em nome de uma modernidade monocultural e universal. Otimista, ele aposta no potencial e na capacidade de criação dos jovens, que, revolucionários, “buscam (re)encontrar e nos (re)colocar nos caminhos da vida, dos valores, dos direitos humanos e da mãe natureza” (2017: 8).



3.3
Jovens
Karajá



A antropologia costuma ter os anciãos como principais informantes. Baniwa (2017) nos lembra que a ideia dos anciãos serem “sábios”, detentores privilegiados de conhecimentos, coloca todos os outros indígenas (adultos, mulheres, jovens e crianças) como se não fossem também sábios. Para Baniwa (: 8), “em nenhuma cultura do mundo ser velho significa garantia exclusiva de sabedoria ou ser jovem significa ausência ou menos sabedoria”. Essa abordagem coloca os jovens em um lugar de invisibilidade e praticamente sem voz.

Talvez por isso, porque estão em maior contato com pessoas mais velhas, pesquisadores tendem a reproduzir uma visão negativa sobre os jovens. As pesquisas realizadas junto aos Karajá que abordam o tema da juventude tendem a tratar mais de seus problemas do que de outros assuntos, e o fazem, quase sempre, a partir do entendimento de adultos e não em um diálogo direto com os próprios jovens. É o caso de Torres (2010), Soares (2015) e Santos (2015).

Em sua tese sobre as *Transformações Karajá*, Nunes trouxe em diferentes momentos as visões de adultos e anciãos sobre os jovens. Todas estas visões vão de encontro à ideia de que os jovens “não estão respeitando seus pais e avós”, “não querem saber de cultura”, “não escutam”, “não pensam”, “não estão preparados” e “estão perdidos” (2016: 9; 206; 475).

Segundo o autor, os adultos aconselham os jovens sobre como eles devem se portar no pátio ritual, na cidade e com seus parentes. No entanto, muitas vezes os jovens não “escutam” porque eles têm o “ouvido tampado”. As pessoas chegam a esse mundo com o “ouvido tampado” e ele vai se abrindo conforme o amadurecimento. A palavra *tõhõtikõ*³⁸ significa literalmente “sem ouvido” e é usada em referência às crianças, com a ideia de teimosia (: 118). Adultos também são chamados de *tõhõtikõ* (ou seu sinônimo *tõhõtixi*) quando demonstram que não estão escutando e agindo de acordo com o que os seus parentes dizem (: 198).

Nunes nota ainda que “ouvido” também compõe a raiz do verbo lembrar/pensar. Entre os Karajá, a memória é crucial para o processo de parentamento. As pessoas agem sempre lembrando ou pensando em seus parentes. “É a memória que produz o fluxo de cuidados, palavras, comida, bens cerimoniais e uma série de outras substâncias que produzem as pessoas como semelhantes umas em relação às outras” (: 199).

³⁸ Os homens dizem *tõhõtĩõ*.

É função dos mais velhos aconselhar os mais jovens e muitos fazem isso de fato. Mas se a pessoa tiver os ouvidos tampados, não se pode fazer nada. Afinal, entre os Karajá não se obriga nunca ninguém a fazer nada. Mas é desejável ter um bom ouvido. É uma característica de *ityhy*, pessoas verdadeiras, legítimas. Conforme as palavras de Nunes (: 198):

Pode-se falar, deve-se falar, como dizia, mas cabe à pessoa ouvir e agir de acordo. A atitude moral apropriada é aquela das pessoas que ouvem as palavras dos seus e, assim, agem motivados por elas. Por um lado, somos remetidos a uma ideia de liberdade ou a um princípio de autonomia individual: um mundo em que não se pode obrigar ninguém a fazer nada, um mundo onde nem mesmo os chefes têm poder de coação. Por outro, entretanto, a moralidade partilhada, a dimensão convencional da vida compele ou induz, sobretudo por meio da vergonha (*ix̄ru*), as pessoas a escutar o que os parentes falam.

Não escutar o que os parentes dizem, ou seja, não agir de acordo com o que os parentes esperam, é uma negação de sua relação de parentesco. “Pois parentes são aqueles que falam para os seus sobre a maneira correta de se agir; e aqueles que agem com as palavras dos seus em mente” (: 198).

O autor também faz a leitura de que o problema é de mão dupla, pois muitos pais e mães não têm agido da maneira tida como ideal para os Karajá, não conversam muito com seus filhos e, se consideram algum comportamento inadequado, lhes dirigem a palavra com agressividade (: 118). De forma semelhante, Souza (2013: 29) observa isso entre os Guarani:

Aos olhos dos mais velhos, os filhos abandonaram a tradição. Esse conflito de geração acaba por desencadear problemas de várias ordens. Por parte dos jovens, a alegação é de que as famílias em sua maioria não os acolhem e nem os escutam, pois os têm como rebeldes e como aqueles que não querem nada da vida. Nos relatos, temos que o fato de não se considerarem compreendidos por suas famílias, os levam à opção de ficar na rua junto com os amigos. Evidentemente, o conflito geracional não se restringe ao gênero masculino, sendo comum também às meninas da aldeia.

A pesquisa de Portela (2006), junto aos Karajá de Aruanã, traz relatos de indígenas que evidenciam esse conflito. A autora observa uma preocupação por parte dos mais velhos da aldeia quanto ao resguardo da cultura tradicional, pois eles acreditavam que os mais novos não se preocupavam em saber as “coisas do índio”. Para a autora (: 165), “é compreensível que os mais velhos considerem que assim seja, e quando o fazem

estão assumindo um papel que foi das antigas lideranças [...]: o papel de ‘guardiões da memória e da tradição’”.

Através de conversas com os mais jovens, Portela percebe como evidente um questionamento da tradição, “quando ela se impõe através de preceitos a serem cumpridos de forma mecânica, instaurando assim, um embate quanto ao caráter da tradição”. Em sua pesquisa, ela observou que os jovens questionavam a dependência dos mais velhos da aldeia em relação aos órgãos institucionais. Em entrevistas com jovens lideranças, a autora ouviu frases como “os velhos pensam muito diferente da gente, dos jovens”, ou “nada que a gente vai fazer os velhos apoiam, acham que sempre tá errado” (: 167).

Em diversas reuniões em que estive representando a Funai, realizadas tanto nas aldeias como em São Félix do Araguaia e Palmas (TO), as lideranças indígenas trazem em seus discursos que há graves problemas com a juventude Karajá e pedem apoio às instituições. Muitos Karajá de Santa Isabel reclamam que os jovens passam a madrugada acordados, bebendo e correndo de moto na aldeia. Eles se encontram no galpão e bebem, segundo as moças disseram, cerveja, “kristoff” (vodka), “corote” e “51” (cachaças). Outros pontos de encontro à noite e na madrugada são a escola e a pista de pouso que fica atrás da aldeia. As lideranças sempre dizem que está cada vez mais entrando outras drogas na aldeia e citam a maconha e o crack.

Os jovens Karajá, de ambos os sexos, estão sempre com seus amigos. Sobre os Guarani, Souza avalia que os jovens se dedicam às amizades porque o conflito intergeracional propicia a solidariedade entre a juventude. “Além disso, os conflitos indicam como desdobramento possível, a constituição de um novo status social em meio a uma resignificação do lugar concedido aos jovens na cultura tradicional” (2013: 34-35).

O conflito evidencia uma degradação das relações: o jovem que não respeita os mais velhos, que não escuta. Isso seria o que Souza chamou de “fraturas na coletividade por meio da predominância de interesses individuais”. Porém, o conflito também provoca “a necessidade de reformulações e alternativas, com vistas a superar determinadas situações” (: 33). Assim, o conflito serve como estímulo às reelaborações culturais. A imprensa nacional e sobretudo a imprensa regional também dão ênfase aos aspectos negativos relacionados à juventude indígena. Essa repercussão causa o efeito de generalização e estigmatização, não apontando caminhos, mas retroalimentando a ideia de que os jovens são problemáticos.

Suicídio de índios Carajás é resultado de álcool, droga e abandono, dizem lideranças

Iara Guimarães Altamir | 12/03/2012, 14h10



Página inicial > 07/01/2012 - Garoto de 17 anos comete suicídio dentro da aldeia Hawaló no TO

07/01/2012 - Garoto de 17 anos comete suicídio dentro da aldeia Hawaló no TO

A primeira causa apontada para a comunidade Karajá Hawaló (também conhecida como Santa Isabel), se suicidou nesta sexta-feira. Segundo os pais, o garoto foi encontrado pelos pais na sua própria casa, após um longo período de ausência. Apesar de não saber por todos da aldeia, "Eu acho que ele não estava pensando em morrer", disse um dos pais.

Causas de suicídios de índios Karajá são investigadas pelo MPF em MT

De acordo com o Dsei Araguaia, 49 índios tiraram a própria vida entre 2002 e 2017. Pedido do MPF em MT, tem objetivo de investigar possível aumento nos casos.



12/05/2015 - Índio de 16 anos morre enforcado na Santa Isabel - (Veja o vídeo e o desespero de uma avó)



21/10/2014 - Enquanto os Tapirapé realizam evento em comemorações, os Karajá estão encurralados pela pobreza e preconceito

No último sábado (18/10) os indígenas da etnia Karajá que pertencem ao Distrito Sanitário Especial Indígena (Dsei/Araguaia), com sede em São Félix do Araguaia, MT, vinculado à Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) do Ministério da Saúde, há 1200 km de Cuiabá, formado por lideranças

Cresce suicídio entre índios carajás em MT

De 2012 a 2016, segundo Ministério da Saúde, foram 35 casos, além de dezenas de tentativas



Página inicial > 16/01/2017 - "Alcool e drogas estão destruindo nossa etnia, esse ano foram 33 suicídios em nossa aldeia", denuncia Iwrraru Karajá

16/01/2017 - "Alcool e drogas estão destruindo nossa etnia, esse ano foram 33 suicídios em nossa aldeia", denuncia Iwrraru Karajá

Iwrraru Karajá é uma das aldeias indígenas mais pobres dos estados de Mato Grosso e Tocantins, localizada no município de São Félix do Araguaia. A comunidade teve uma denúncia neste último final de semana quando um jovem morreu no encontro regional de saúde indígena.

De acordo com Iwrraru é preciso uma medida emergencial para combater a entrada de drogas e do álcool

15/07/2011 20h:06 Alcoolismo continua matando Karajás apesar de normas

Normas para coibir o consumo de álcool e drogas nas aldeias da nação Karajá de Mato Grosso e Tocantins, apesar de serem conhecidas há anos, não impediram o aumento da dependência química. Durante um seminário promovido em outubro de 2010 pelo Ministério Público do Tocantins, em Brasília, lideranças indígenas e autoridades locais discutiram o problema. O alto índice de suicídios registrado entre os índios da etnia Karajás, na região de São Félix do Araguaia, no nordeste de Cuiabá, levou muitos indígenas ao suicídio, tanto homens quanto mulheres. A comunidade das Mulheres Karajá da Ilha do Bananal (TO), Deborah Karajá, também participou do encontro.

os jovens não se interessam pela cultura

Cidades Quarta, 07 de Junho de 2017, 09:33 | Atualizado: 07/06/2017, 19:28 A | A

Em 15 anos, 49 índios tiraram a vida e procurador manda apurar casos

Francis Amorim De Barra do Garças

O procurador-geral de Justiça do Tocantins, Raphael Guimarães Nogueira, determinou a instauração de uma investigação para apurar o alto índice de suicídios registrado entre os índios da etnia Karajás, na região de São Félix do Araguaia, no nordeste de Cuiabá. De 2002 a 2017, 49 indígenas já tiraram a própria vida, segundo o Ministério Público do Tocantins.

os jovens não pensam

Índio morre enforcado na aldeia Macaúba

Segundo informações um índio tentou o suicídio, mas foi salvo minutos antes de acontecer, na aldeia Isabel do (Hawaló), uma aldeia de índios Iwrraru Karajá, encontra-se a 4 km de São Félix do Araguaia e conta com uma população de cerca de 700 indígenas sendo uma das maiores aldeias Karajá na Ilha do Bananal (A maior ilha fluvial do Brasil). A vítima utilizou um pedaço de corda para cometer o ato.

Já na aldeia Macaúba não foi possível identificar o nome do índio que tirou a própria vida por enforcamento no dia (26/01), o indígena era filho de uma família de Tocantins. O corpo foi encontrado por moradores da reserva indígena. O caso não foi registrado e os responsáveis são desconhecidos. Esse é pelo menos o quarto caso registrado em São Félix do Araguaia. O número de mortes por suicídios é considerado alto.

os jovens não estão respeitando seus pais e avós

CIDADANIA



Alcool, drogas e falta de perspectivas motivam suicídios de índios Carajás

Audiência pública realizada hoje (12) no Senado cobrou maior presença da FUNASA em aldeias indígenas.

14/02/2012 Depois de mais um suicídio, comunidade Karajá se mobiliza e denuncia omissão da FUNASA e FUNAI

os jovens não estão preparados

O suicídio de um jovem indígena gerou forte repercussão motivando a organização de uma audiência pública. O deputado estadual Alan Barbiero (PSB), Secretário de Educação do Estado do Tocantins, Secretário de Juventude e Direitos Humanos e União dos Estudantes Indígenas do Tocantins (UNEIT) e outros, estão organizando a Caravana da Solidariedade, chegaram a São Félix do Araguaia.

A Aldeia da etnia Karajás de Santa Isabel do Morro, na Ilha do Bananal (TO) está enfrentando dias difíceis. Na última semana, um jovem indígena morreu por suicídio.

20/05/2017 10h00 - Atualizado em 28/05/2018 23h05 Publicado em Tocantins na Edição Nº 15889

Alto índice de suicídios massacra etnia Karajá

Deputado Barbiero cobra medidas de assistência social e de saúde para povos indígenas

Twitter



O deputado estadual Alan Barbiero (PSB) usou a Tribuna da Assembleia Legislativa para cobrar medidas de assistência social e de saúde para os povos indígenas. Somente na etnia Karajá, na Ilha do Bananal, 53 jovens cometeram suicídio nos últimos anos. "Ontem mais um jovem tirou a própria vida, indígenas que estão morrendo por falta de perspectiva".

os jovens não escutam

As reportagens da página anterior mostram o entendimento mais recorrente sobre os jovens Karajá, a partir de seus problemas, sendo o suicídio o maior deles. Inúmeras vezes estive em reuniões junto a órgãos que não atuam diretamente com o povo Karajá, ou que possuem ações pontuais. Quando o assunto surgia, as pessoas já “sabiam” o motivo das mortes: “choque cultural”, “álcool”, “drogas”. “Sabendo” o motivo, fica mais fácil encontrar a solução, ou, pelo menos, tirar um peso: o peso de não saber.

O ponto de vista dos “outros”, sejam esses outros seus familiares mais velhos, ou não indígenas, é a associação do jovem ao problema. Lamentavelmente, poucas vezes é averiguado quais os problemas do jovem a partir de seu ponto de vista. Tornando o jovem um problema em si, criando um jovem-problema, deixamos de reconhecê-lo como um sujeito que ocupa um espaço privilegiado para falar dos jovens, sendo ele mesmo um. Tira-se do jovem a legitimidade de falar por si, de externalizar o que entende como seus problemas e de traçar possíveis caminhos.

É quase irresistível não acatar o discurso negativo sobre os jovens, ainda que este discurso não contemple a totalidade dos jovens, mas apenas um grupo. Não são todos os que bebem, que passam a madrugada correndo de moto e o dia todo dormindo, mas praticamente só se fala desses. Não se ouve sobre jovens “exemplares”, ainda que certamente eles e elas existam. Talvez estejam na *lan house* entretidos em jogos *online* ou postando fotos no Facebook. Talvez sejam as *ijadòkòmase* arrumando para tirar *selfie* na beira do rio Araguaia.

É comum em festas na cidade de São Félix do Araguaia se deparar com grupos de jovens *Inỹ*, especialmente no mês de julho, quando ocorre a Temporada de Praia, um evento com diversas atrações culturais e campeonatos esportivos. Os jovens estão geralmente com um visual muito produzido: as moças usam maquiagem, o *rasi* arrumadinho pra cima e alguns rapazes têm os cabelos coloridos, gel espetando os fios para cima e muitos acessórios. Eles e elas sentam nas lanchonetes, bebem refrigerante, dão muitas risadas e tiram muitas fotos. Há também jovens casais olhando seus filhos pequenos brincando no parquinho; há jovens acompanhados de seus pais e avós. São dezenas de jovens karajás perfumados, felizes e apenas uns poucos embriagados ou sob o efeito de outras drogas. Vivendo em São Félix há quase uma década, posso afirmar que nenhum *tori* vai comentar sobre os jovens que estavam felizes e curtindo o show sóbrios, mas todos comentarão sobre aquele que estava usando drogas.

De fato, é muito triste e chocante ver um jovem indígena usando drogas. É

esperado também que esse “choque” repercuta em uma maior visibilidade destes casos, seja na opinião dos regionais, seja em reportagens. O que essas pessoas buscam fazer é denunciar, como um pedido de socorro. No entanto, acredito que para ir além do grito de socorro e encontrar soluções é preciso dar visibilidade à diversidade de jovens.

A maioria da juventude Karajá gosta muito de futebol, mas muito mesmo. Também jogam vôlei, mas menos. É raro encontrar algum rapaz ou alguma moça que não faça parte de algum time de futebol – eu mesma nunca vi. Há vários times, a maior parte com jogadores ou jogadoras de idades bastante diferentes. A premiação dos campeonatos nas aldeias é o dinheiro arrecadado pela inscrição dos times. Uma curiosidade é que em alguns campeonatos é possível que um time que tenha sido desclassificado por perder um jogo, retorne ao campeonato pagando novamente o valor da inscrição. Os times possuem uniformes, dos quais os indígenas muito se orgulham. A cada vez que um uniforme novo é desenhado, as redes sociais (Facebook e WhatsApp) ficam repletos de imagens, havendo até quem use o desenho do uniforme como foto de perfil.

Nas cidades da região sabe-se o quanto os jovens Karajá – os rapazes e as moças – são bons jogadores. Há também times que participam de torneios entre as aldeias e nas cidades da região, que são muito frequentes, e até mesmo em capitais, como Palmas. Quando há jogo nas cidades da região, sempre há também uma grande torcida de indígenas.

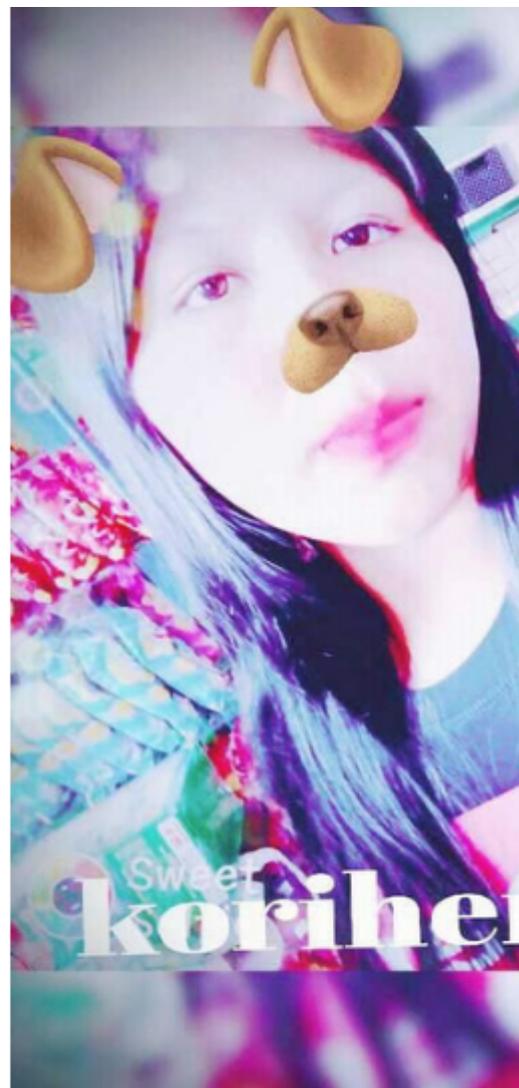
Há muitos jovens que são adventistas e frequentam a Igreja da aldeia. A Igreja Adventista do Sétimo Dia promove atividades para os jovens na aldeia todos os sábados à noite, das 19h30 às 21h. Eles alternam entre passar filmes religiosos e eventos chamados de Social. O Social é como uma festa. Os jovens esperam por esse momento e se arrumam para ir. Há lanche, música, dança, moças e rapazes. Segundo as moças relataram, eles colocam um som com músicas que são coreografadas e os jovens ficam em roda dançando. O objetivo, segundo elas falaram, “é cansar, para todo mundo querer ir pra casa e dormir, e não ficar por aí na rua”.

A Igreja Adventista do Sétimo Dia tem um departamento conhecido como Clube de Desbravadores, que faz parte do programa oficial da Igreja desde 1950³⁹. Na aldeia, segundo as moças me contaram, os Desbravadores devem ter de 12 a 17 anos e devem ser solteiros. Os casados e mais velhos que fazem parte dos Desbravadores são os Conselheiros ou o Capitão. Alguns jovens adventistas participam do Campori, que são

³⁹ Informação extraída da Wikipédia.

grandes acampamentos onde acontecem diversas atividades de cunho socioambiental e religioso.

Os jovens “de boa” são maioria, mas as reportagens não são sobre eles, as reuniões não são sobre eles. Ainda assim, falam em nome deles, pois tratam a juventude Karajá como homogênea e repercutem apenas seus aspectos negativos. Sem dúvida, as transformações culturais pelas quais os Karajá vêm passando afetam suas individualidades, suas relações interpessoais e seus entendimentos enquanto povo. Mas por que, ao abordar a juventude Karajá, não a tratamos para além de seus problemas? Poderíamos tratar dos problemas como apenas um dos muitos aspectos da juventude, salientando que os jovens são muito mais do que seus problemas.



4. CÂMERA, PESQUISA
E AÇÃO!



4.1
Ação



Como já dito, utilizei como metodologia a pesquisa-ação, tendo como ferramentas o diário de campo, a fotografia e o audiovisual, resultando, ao final, nesta etnografia e em vídeos e fotografias produzidos pelas *ijadòkòma* e por mim.

O maior entusiasta da pesquisa-ação foi René Barbier, que nasceu na França em 1949 e faleceu em 2017. Ele foi um pesquisador universitário, pedagogo e poeta junguiano⁴⁰. Segundo Barbier, a pesquisa-ação supõe uma conversão epistemológica, isto é, uma mudança de atitude da postura acadêmica de quem pesquisa. O interesse se volta mais ao conhecimento prático do que ao conhecimento teórico. Além do mais, parte-se do princípio de que “os membros de um grupo estão em melhores condições de conhecer a sua realidade do que as pessoas que não pertencem ao grupo” (2007: 32).

Norman K. Denzin e Yvonna Lincoln, pesquisadores e professores norte-americanos de Ciências Sociais⁴¹, endossam a visão de Barbier. Segundo eles, as pesquisas qualitativas sobre indígenas são sempre políticas e devem partir das preocupações dos indígenas (2008: 2). Desde 2010 venho acolhendo as demandas do povo Karajá e da Aldeia Santa Isabel. As principais demandas são projetos de geração de renda, e por meio da Funai estamos executando um projeto de etnoturismo e um de manejo de pirarucu. Mas além do etnodesenvolvimento, a comunidade demonstrou ao longo destes anos preocupação com os jovens e solicitou diversas vezes apoio institucional para “os problemas da juventude”. O ócio é frequentemente apontado como um dos maiores problemas, assim, busquei com este trabalho caminhar no sentido de aprofundar o tema, ao mesmo tempo em que promovia uma “ocupação”.

Antes mesmo de definir o tema de pesquisa, eu já sabia que queria fazer um trabalho que atendesse a uma demanda dos indígenas e deixasse algo para a comunidade. Em que medida, por exemplo, uma etnografia é útil à comunidade? Ela pode ser interessante para que os indígenas compreendam como os pesquisadores entendem sua cultura, mas existe uma limitação em relação ao domínio do idioma e à densidade de textos etnográficos, que usam termos muito específicos, geralmente compreensíveis apenas para especialistas da área. Indiretamente, uma etnografia pode ser importante para que outros pesquisadores se aproximem da comunidade de uma maneira mais qualificada. Foi o que aconteceu comigo, inclusive, que mesmo trabalhando com os Karajá há 9 anos, aprendi muito ao me debruçar sobre as etnografias deste povo,

⁴⁰ Informações obtidas na Wikipédia.

⁴¹ Informações obtidas na Wikipédia.

sobretudo com o trabalho de Nunes (2016). Mas, de toda forma, uma etnografia não costuma ser demandada por indígenas, afinal, eles conhecem sua própria cultura – e classificações antropológicas não os interessam *a priori*, até porque existem sempre muitas outras questões urgentes.

Certa vez uma *ijadòkòma* me perguntou, olhando alguns livros sobre a mesa dos professores na escola da aldeia: “por que os livros são tão grandes, têm tantas palavras? Fica difícil de ler assim”. Em seguida, ela me perguntou sobre os temas que os livros traziam na capa: racismo e história do Brasil. Ela demonstrou interesse pelos temas, mas não estava disposta a ler tanto para compreendê-los. Assim, decidi que queria deixar algo tangível para a comunidade além do trabalho escrito. Que a pesquisa não fosse útil apenas a mim e a outros pesquisadores, mas que despertasse motivação, até mesmo para incentivar a participação delas durante o trabalho. Desejei fazer parte de uma obra coletiva, em que cada *ijadòkòma* era livre para explorar suas habilidades e interesses, produzir algo do qual elas tivessem orgulho de fazer parte.

Minha proposta era criar um espaço de produção, escuta e de interlocução, partindo do desejo de compreender o mundo das *ijadòkòma*, como elas são e como se percebem. Do meu ponto de vista, o mais importante do trabalho estava na qualidade do tempo em que ficássemos juntas e na possibilidade de construirmos uma relação de confiança. O desejo de aproximação não era por mera curiosidade, mas por acreditar que quanto mais os *tori*, sobretudo nós, profissionais que atuam com os *Iny*, conhecerem a realidade da juventude a partir dos seus próprios pontos de vista, mais poderemos qualificar nossos esforços pela qualidade de vida dos *Iny*. Para as moças, o mais interessante do trabalho foi fazer os filmes.

Tenho observado o interesse dos jovens Karajá pelas imagens no uso que fazem de seus celulares em diversos eventos, tanto na aldeia, para registrar rituais e apresentações, quanto na cidade, para registrar momentos de diversão entre os amigos. Também tenho acompanhado muitos jovens Karajá nas redes sociais, nas quais a fotografia ocupa um lugar de destaque. Como eu compartilho desse interesse pelas imagens, este me pareceu um bom caminho para me aproximar das moças. Assim, o audiovisual foi a ferramenta utilizada para criar um espaço de troca, como um mediador entre as *ijadòkòma* e eu, e também entre o *inyrybè*, a língua karajá, e o *torirybè*, a língua portuguesa.

Spivak diz que a tarefa do intelectual pós-colonial deve ser o de criar espaços por

meio dos quais o sujeito subalterno possa falar e possa ser ouvido. Gayatri Chakravorty Spivak é uma mulher indiana, crítica e teórica reconhecida por sua obra sobre o pós-colonialismo⁴². Sua obra mais conhecida questiona logo em seu título: “Pode o subalterno falar?”(2010). Para a autora, quando o intelectual fala pelo outro, ainda que construindo um discurso contra-hegemônico, ele reproduz as estruturas de poder e de opressão, mantendo o subalterno silenciado.

A partir do contexto das mulheres indianas, Spivak afirma que o sujeito subalterno feminino está em uma posição periférica. Ela diz que as mulheres indianas recorrem às mulheres intelectuais para que suas vozes sejam ouvidas. Cabe à mulher intelectual “criar espaços e condições de autorrepresentação e de questionar os limites representacionais, bem como seu próprio lugar de enunciação e sua cumplicidade no trabalho intelectual” (: 13). Simbolicamente, este trabalho busca seguir o caminho que a autora sugere, ciente de que esta é uma busca eterna e minhas limitações infinitas. Ainda assim, os filmes são uma possibilidade de acessar elementos e dimensões da autorrepresentação e do ponto de vista das *ijadòkòma*. Spivak cita uma frase de Foucault que traduz muito bem a importância de falar: “São mudos aqueles que agem e lutam, em oposição àqueles que agem e falam?” (: 32).

Denzil e Lincoln (2008: 2) dizem que o pesquisador precisa considerar como sua pesquisa beneficiará e promoverá a autodeterminação dos participantes da pesquisa. Os autores afirmam que o trabalho deve representá-los honestamente, sem distorção e estereótipos. O uso da linguagem audiovisual caminha também para atender a esses objetivos. Além de dialogar com o interesse das *ijadòkòma*, favorece uma representação mais próxima da experiência delas.

Conversar, fotografar, filmar, brincar, assistir a filmes, tomar banho de rio – muitas atividades que fizemos durante o trabalho foram sugeridas por elas. Elas se divertiam bastante durante as atividades e todas nós aprendemos algo e fomos transformadas. O pesquisador que se propõe a trabalhar com uma pesquisa-ação deve servir de instrumento de mudança social. Mudança exige envolvimento, envolvimento pressupõe participação (Barbier, 2007).

É recorrente na Antropologia a utilização da “observação participante” como metodologia de pesquisas. A etnóloga francesa Jeanne Favret-Saada diz que os antropólogos anglo-saxões pretendiam pôr em prática esta metodologia, que a autora

⁴² Informações obtidas na Wikipédia

compara com “tomar um sorvete fervente”. Em busca da observação participante, os pesquisadores “pareciam combinar dois tipos de comportamento: um, ativo, de trabalho regular com informantes pagos, os quais eles interrogavam e observavam; o outro, passivo, de observação de eventos ligados à feitiçaria”. Para a autora, o primeiro comportamento não pode ser considerado “participação”, pois “o informante, ao contrário, é quem parece participar do trabalho do antropólogo”. E quanto ao segundo comportamento, Favret-Saada diz que “participar’ equivale à tentativa de estar lá, sendo essa participação o mínimo necessário para que uma observação seja possível” (2005: 156). Ela conclui que estes antropólogos não buscavam a participação, mas a observação.

Em novembro de 2018 convidei a comunidade de Santa Isabel para uma reunião sobre os projetos da Funai e para submeter à avaliação deles duas propostas de pesquisa. Os processos de autorização de pesquisa passam pela CTL da Funai e desde 2010 sou a responsável por encaminhá-los às lideranças indígenas. Uma das propostas era a minha e a outra era de uma pesquisadora que não mora na região e não conhece os Karajá. A reunião foi na escola e a maior parte dos participantes eram professores e lideranças. Tratamos primeiro dos projetos e depois apresentei a proposta da outra pesquisadora, que era sobre a história de ocupação da Ilha do Bananal. Geralmente nas reuniões em que sou a única *tori*, os Karajá conversam na língua deles e depois me informam a decisão. Após conversarem por um tempo, eles me disseram que não tinham interesse no tema de pesquisa dela, que eles também eram pesquisadores, e que era o momento de incentivarem pesquisas feitas por eles ou sobre o que os interessava. Eles não autorizaram a ida da pesquisadora para a aldeia e desde que os conheço, foi a primeira vez que fizeram isso, aliás, a única.

Foi no clima de fim de reunião, hora do almoço, após negar uma autorização de pesquisa que apresentei minha proposta. Ao final, para minha alegria, todos os professores concordaram e disseram que o assunto era importante. “Pra mim, você é indigenista, você está sempre aqui com a gente, é diferente”, disse um professor.

Antes de ir a campo defini previamente temas norteadores para refletirmos sobre a coletividade, a individualidade e a alteridade (nós, eu e eles). Elenquei temas transversais, como discussões sobre gênero e uma contínua reflexão sobre como era antigamente, como é atualmente e como elas visualizam o futuro.

Algumas moças participaram com bastante frequência, outras participaram às

vezes e outras foram apenas uma vez. Ao todo, passaram pelo grupo mais de 30 moças diferentes. Alguns encontros chegaram a reunir cerca de 20 *ljadòkòma*, mas a maioria tinha cerca de 10. Conversei também com as moças em outros momentos, inclusive com algumas que não participaram do grupo e também com moças de outras aldeias.

O grupo das “*ljadòkòma itxýtè*” (literalmente “moça doida” ou “moças doidas”) era formado em sua maioria por filhas de lideranças, professoras e professores, pessoas que eu conheço desde 2010. Conheço algumas das moças desde que elas eram crianças, assim como muitas delas me conhecem há anos. Mas também participaram moças que eu conheci durante o trabalho, inclusive algumas de outras aldeias que estavam apenas passando o dia em Santa Isabel.

Tinha previsto que a metade dos temas conversados nos encontros seriam propostos pelas moças. A cada encontro seria dedicado um tempo para produzirmos fotografias e/ou vídeos. Também haveria em cada encontro um tempo para assistirmos e editarmos as imagens produzidas por elas e/ou assistirmos a filmes relacionados com os temas dos encontros, sobretudo produções de indígenas. Além disso, a proposta inicial previa que todos os dias assistiríamos e faríamos juntas a edição das imagens produzidas. A metodologia conforme apresentada na qualificação deste projeto, antes de iniciar o trabalho de campo, está no Apêndice B.

Mas as coisas foram acontecendo no processo, e ao final, elas propuseram não apenas a metade dos temas, mas sim todos. Tivemos as seguintes atividades por encontro, que estão detalhadas no Apêndice A.

Encontros com as <i>ljadòkòma</i>			
Nº	Data	Local	Atividade
0	12/11/2018	escola	Apresentação para a comunidade. Reunião com lideranças para apresentação da proposta.
1	19/11/2018	árvore perto da escola	Apresentação para as moças. Dinâmicas, algumas com uso de fotografia.
2	20/11/2018	escola	Sessão de filmes.
3	16/01/2018	escola	Sessão de filmes.
4	21/01/2018	casas e escola	Convite e apresentação. Andamos por toda a aldeia convidando as moças para o trabalho. As moças iam somando ao grupo e, ao chegar na escola, apresentei para elas a proposta do trabalho, alguns vídeos e uma seleção de retratos.

Encontros com as <i>Ijadòkòma</i>			
5	22/01/2019	escola	Fizemos dinâmicas; conversamos sobre os temas: lugar, <i>ijadòkòma</i> , meninos, casamento, crianças e <i>tori</i> . Elas gravaram vídeos.
6	23/01/2019	escola	Fizemos dinâmicas, conversamos e elas gravaram vídeos com encenações. Tema: <i>tori</i>
7	24/01/2019	escola e campo	Assistimos filmes, debatemos e elas gravaram vídeos com entrevistas delas mesmas. Tema: casamento
8	25/01/2019	campo e rio	Conversamos e elas gravaram vídeos. Tema: Kuladu (criança)
9	28/01/2019	escola e rio	Assistimos os vídeos que elas gravaram até o momento. Fomos para o rio e elas gravaram o filme <i>A história do jacaré que namorava as mulheres</i> .
10	30/01/2019	casas	Gravamos o filme <i>Casamento de Antigamente</i> .
11	31/01/2019	escola	Vimos as fotografias e assistimos os vídeos produzidos por elas.
12	19/02/2019	escola e árvore perto da escola	Enquanto ela desenhavam, conversamos sobre as <i>ijadòkòma</i> e os cuidados com o corpo.
13	21/02/2019	campo do Ijahina e rio	Futebol e rio
14	26/02/2019	campo	Futebol
15	25/06/2019	escola	Apresentação do trabalho

Por se tratar de uma pesquisa-ação, desde o início eu considerava que aquela era apenas uma proposta inicial e estava consciente de que ela deveria ser transformada com a participação das *ijadòkòma*. Por isso, procurei criar maneiras de elas participarem ao máximo. Sempre dizia para elas sobre os temas que eu estava escrevendo e como escreveria. Por exemplo, cheguei a cogitar citar alguns nomes das moças em depoimentos que não fossem constrangedores, com a devida autorização delas e de seus responsáveis, ou ainda, propor que elas criassem apelidos para si mesmas. Mas quando conversei com as *ijadòkòma* sobre isso, elas acharam melhor não citar nomes e nem apelidos. Também combinamos de não colocar autoria nominal nas imagens produzidas, até porque as câmeras eram operadas por muitas moças e mudavam de mãos constantemente.

Ao promover a autodeterminação dos povos pesquisados, cria-se uma configuração que reinventa a posição do pesquisador e questiona o seu lugar de poder. O

medo de “perder o poder” é apontado por bell hooks (2013) como um dos principais impeditivos dos professores a fugir do padrão convencional de ensino. Minha tarefa ali não era de professora e meu medo era que elas perdessem o interesse, pois estavam ali voluntariamente. Por isso, dei a elas liberdade nas escolhas das atividades. Quanto mais poder elas tivessem, mais interessante seria para elas.

Assim, iniciei as atividades seguindo o meu roteiro elaborado previamente, que consta no Apêndice B. Mas mesmo no meu roteiro havia espaços vazios, que seriam preenchidos pelas narrativas que as *ijadòkòma* trouxessem. Era meu interesse que o trabalho tratasse do que elas considerassem mais interessante. E devo dizer que eu não me apressava em iniciar as atividades, pois aquele momento informal, em que elas estavam interagindo entre si, agradava tanto a mim quanto a elas. Em todos os encontros eu levava para a aldeia o projetor, o computador, caixas de som, três máquinas fotográficas, vários tipos de papéis e canetas e muitos cabos para conseguir ligar todas as coisas. Este trabalho não contou com recursos externos, então todos os equipamentos são de uso pessoal, com exceção do projetor, cedido pela Funai.

Em diferentes momentos ao longo do processo pedi que elas sugerissem temas para gente trabalhar. Para garantir que todas se sentissem confortáveis em opinar, pedia que cada uma propusesse um tema, escrevendo em um papel. Eu sempre ressaltava que poderia ser qualquer tema e ainda dizia “de *Inỹ* ou de *tori*”. Admito que eu tinha uma expectativa de que elas poderiam se interessar por temas ligados ao mundo dos *tori* e poderiam se sentir relativamente confortáveis em dizer pra mim, já que eu sou *tori*. Para minha surpresa, e contrariando o suposto desinteresse pela cultura do qual os mais velhos acusam os jovens, todos os temas foram sempre relacionados à cultura *Inỹ*. Foram os seguintes: cultural, *ijadòkòma*, *raheto* (um tipo de cocar usado por rapazes), *ijasó*, *Woku*⁴³(essa palavra se refere aos Tapirapé, mas há também um tipo de *ijasó* com esse nome), *Wehõ* (outro tipo de *ijasó*), *Hetohokỹ* (2 vezes), *Inỹ heri* (casamento de antigamente), *kuladu bdito* (ritual da primeira alimentação da criança). Todos os temas eram discutidos brevemente, para posteriormente elas escolherem os temas dos filmes.

A maior parte dos encontros aconteceu no período de férias escolares, mas houve também alguns encontros durante o período escolar, em horário diferente das aulas. Como a ideia era que elas conduzissem comigo o processo, a cada encontro eu levava algumas atividades possíveis dentro da temática que elas haviam escolhido

⁴³ Os homens dizem Wou.

anteriormente. Assim que nos encontrávamos, eu apresentava as ideias que eu tinha e perguntava o que elas queriam fazer, se alguma dessas ideias ou outras.

No início, elas concordavam sempre com o roteiro que eu tinha levado. Assim, geralmente eu iniciava o encontro com uma dinâmica para descontrair o grupo, se possível, já relacionada ao tema que elas tinham escolhido em um encontro anterior. Depois, conversávamos sobre o tema, eu as questionava e escrevia para todas lerem os principais pontos que elas haviam destacado. Vimos retratos de diversos povos pelo mundo e conversamos sobre técnicas de fotografia, como enquadramento, luz e sombra. Também assistimos alguns filmes, sobretudo produções indígenas. Elas gostavam, riam, conversavam entre si sobre o filme e isso rendia algumas conversas no grupo. Mas elas gostavam mesmo era do momento em que íamos fotografar e filmar. Após alguns encontros, já com maior intimidade, quando eu apresentava a proposta de atividades, elas davam as sugestões delas: filmar, fotografar, tomar banho de rio e jogar futebol. As *ijadòkòma* não estavam dispostas a ficar tanto tempo na sala de aula.

Algumas atividades propostas aconteceram ao ar livre. Mas para assistir os filmes e ver as fotografias e os filmes produzidos por elas, era preciso energia elétrica e uma sala escura. Fazer ao ar livre à noite não era uma opção, pois, como já dito, as *ijadòkòma* não devem sair de casa à noite.

Assim, gradualmente e conforme o desejo das moças, fomos assistindo menos filmes e filmando mais. Passados uns dias, assim que elas me viam, já vinham correndo pedindo a máquina. Logo estabelecemos uma dinâmica do sorteio das funções que cada uma assumiria. A ideia do sorteio partiu delas em uma atividade de grupo e foi adotada para todas as atividades depois de constatarmos que quase todas queriam ficar com as câmeras, o que causava brigas entre elas. Devo ressaltar, contudo, que após o sorteio, elas se reorganizavam e trocavam funções entre si.

Algumas vezes eu propunha uns exercícios para elas fazerem filmando. Por exemplo, uma atividade que fizemos algumas vezes foi de algumas *ijadòkòma* entrevistarem outras. As entrevistas foram interessantes porque assim tínhamos não só respostas, mas também perguntas. Considerei que poderia usar essas imagens em algum vídeo, então era uma forma de tirar das gravações a minha voz – que eu não suporto ouvir. Além do mais, era uma forma delas criarem mais intimidade com a câmera, tanto para filmar como para serem filmadas. Por fim, os depoimentos gravados possibilitavam uma tradução posterior, feita com mais cuidado em outro momento. Ao assistir as

imagens produzidas nesse exercício e em outros que propus, percebi que esta não era uma boa estratégia. Quando elas se auto-organizavam, as atividades eram mais alegres e as imagens ficavam mais interessantes. Assim, decidi dar-lhes toda a liberdade que eu poderia. As frases que eu mais dizia eram: “você que sabe”, “você decide”, “como você quiser”.

Denzil e Lincoln (2008: 2) dizem que pesquisadores devem ser responsáveis com os indígenas. São os indígenas – e não os estudiosos ocidentais – que devem ter o primeiro acesso à pesquisa e às descobertas da pesquisa, bem como o controle sobre a distribuição do conhecimento.

Sabemos o quanto é raro que um pesquisador não indígena apresente seu trabalho para a comunidade pesquisada. Primeiro, porque apresentar um trabalho é submeter-se às críticas. Segundo, porque é recorrente que os pesquisadores não possuam um vínculo com a comunidade, geralmente residindo longe. Muitas vezes, tira-se um tempo para a pesquisa de campo, mas não para um retorno após a escrita, nem mesmo para um retorno enquanto se pesquisa. Tendo em vista estas preocupações, assim que finalizei o trabalho, marquei com as moças um encontro para apresentar esta dissertação. Infelizmente, apenas duas compareceram, e apenas duas professoras puderam ver o trabalho, pois os outros estavam em reunião. Assim, me comprometi a apresentar o trabalho após a defesa. Além disso, as moças receberão algumas fotografias impressas e os vídeos.

Como já vimos, não há pesquisa-ação sem participação coletiva. É preciso entender aqui o termo “participação” em um sentido amplo: nada se pode conhecer do que nos interessa sem que sejamos parte integrante, “actantes” na pesquisa, sem que estejamos verdadeiramente envolvidos pessoalmente pela experiência, na integralidade de nossa vida emocional, sensorial, imaginativa, racional. Devemos partir do reconhecimento de outrem como sujeito de desejo, de estratégia, de intencionalidade, de possibilidade solidária (Barbier, 2007: 70-71).

Em outras palavras, o que interessa ao pesquisador é o que toca em seus sentimentos. Para uma pesquisa-ação é preciso encontrar esses afetos em comum – tanto o pesquisador quanto o grupo pesquisado devem ter seus sentimentos ligados à pesquisa.

Favret-Saada diz que a comunicação etnográfica é imprópria para fornecer

informações sobre os aspectos não verbais. Ela critica o fato de que ao colocar no texto situações únicas, os etnógrafos não explicitam as intensidades afetivas que vivenciaram na realidade (2005: 160). Ao final da pesquisa, percebi que adotei uma metodologia semelhante à que a etnóloga Jeanne Favret-Saada adotou ao pesquisar a feitiçaria em uma região francesa, o Bocage. Ela disse: “não pude fazer outra coisa a não ser aceitar deixar-me afetar pela feitiçaria” (: 155). O que me afetou não tem nada a ver com feitiçaria, até mesmo porque entre os Karajá, o feitiço é associado a uma coisa ruim – o pajé que faz feitiços é o pajé do mal, enquanto o pajé do bem é o que cura, tira os feitiços. Ainda assim, não posso negar que a experiência me afetou – mexeu com meus afetos. Na seção “Uma péssima ideia” falarei sobre isso.

Favret-Saada afirma:

quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível (2005: 160).

Nós devemos reconhecer o amor como um ingrediente essencial para uma sociedade justa. Favret-Saada diz que o amor “é um princípio político através do qual nós lutamos para criar mutuamente vida – aprimorando oportunidades para todas as pessoas” (: 150). A autora afirma que devemos cultivar amores emancipatórios, relacionamentos com a liberdade de cada um ser melhor sem o medo indevido.



4.2
Pesquisa



Antropologia e comunicação estão entrelaçadas neste trabalho. Ironicamente, a comunicação foi um dos grandes entraves ao processo de pesquisa. Eu não falo e nem entendo *inĩrybè*, compreendo apenas algumas palavras e expressões. São poucas as *ijadòkòma* que falam *torirybè*, a língua dos *tori*, mas todas possuem algum conhecimento. Há diferentes graus de compreensão do português entre as *ijadòkòma*, há aquelas que são fluentes e aquelas que não compreendiam praticamente nada do que eu dizia.

Cerca de sete *ijadòkòma* falavam bem o português e contribuíram muito para mediar a relação com as outras. As traduções deste trabalho foram feitas por elas, mas cabe observar que nem sempre que eu pedia, elas traduziam. Elas alegavam que não falavam bem português, ficavam com “preguiça” ou vergonha de traduzir, e quase sempre resumiam as falas. Além de nos comunicarmos de modo fluído, as *ijadòkòma* que falam português eram muito participativas e dominavam as discussões. Mas fiquei sem entender muitas conversas entre elas e perdi incontáveis piadas engraçadíssimas. Compreendo que nem tudo me diz respeito, captei o que elas queriam que eu capturasse.

Rever com elas as imagens que elas gravaram também auxiliou no processo de comunicação, pois era a oportunidade de retomar alguns dos temas e aprofundar a discussão. Também acompanhei as *ijadòkòma* que possuem perfil no Facebook, e me comunicava com elas pelo Messenger.

Gellner (*apud* Asad, 2016: 213) afirma que o antropólogo, diante de uma afirmativa do grupo que está pesquisando, dispõe de um grande conjunto (ou infinito) de frases possíveis em sua própria língua. Após encontrar uma frase em seu idioma que poderia traduzir aquela, o antropólogo percebe que inevitavelmente existe ali uma conotação valorativa – “boa”, “ruim”, ou ainda “absurda”, “sensata”, “boba”, etc. Uma tradução que cause uma impressão depreciativa geralmente é caracterizada como etnocêntrica. O antropólogo deve, portanto, reinterpretar a frase “com um uso mais flexível e cuidadoso do método contextual, de forma a produzir uma 'Boa' tradução” (: 215).

O título desta dissertação, “*ijadòkòma itxĩtè*” provocou o meu questionamento acerca da conotação valorativa. Pedi que as moças sugerissem nomes e uma das primeiras propostas foi *ijadòkòma itxĩtè*, ao que todas riram e uma traduziu entre gargalhadas: “moça doida”. Eu hesitei em aceitar esse nome, porque a palavra *itxĩtè* tem uma conotação negativa, assim como o “doida” na nossa sociedade. Ficava pensando que eu poderia ser criticada por estigmatizar as moças como “doidas”. Mas elas se chamam assim, “doidas”, “doidinhas”, “malucas” e “maluquinhas”. Há até alguns perfis de

Facebook de rapazes e moças que usam alguma dessas palavras. Conforme elas, essas palavras possuem o sentido de “brincalhonas”, “divertidas”, “não terem vergonha”, “fazerem sem pensar” (agirem sem pensar) e “conversar palhaçada”. A tradução que fiz para que os *tori* entendessem a conotação de brincadeira foi colocar “doidinhas” no diminutivo, para ficar mais delicado, e acrescentei, também por minha conta, o “lindas como sempre”, expressão que elas usam muito nas redes sociais.

Propus para as moças algumas dinâmicas em que todas falavam, mesmo que fosse uma palavra apenas. A inspiração veio de bell hooks. O pseudônimo bell hooks⁴⁴ foi criado por Gloria Jean Watkins, uma intelectual negra estadunidense teórica feminista, artista e ativista social⁴⁵. Ela diz que “a mera experiência física de ouvir, de escutar com atenção cada voz em particular, fortalece nossa capacidade de aprender juntos. Embora um determinado aluno talvez não fale de novo depois desse momento, sua presença foi reconhecida” (2013: 247).

Um trecho de uma poesia mexeu profundamente com bell hooks. A poesia é *The Burning of Paper Instead of Children* de Adrienne Rich, de 1968. O poema completo, traduzido para o português pode ser encontrado em Amaral (2006: 49-51). O trecho que bell hooks cita é: “Esta é a língua do opressor, mas preciso dela para falar com você” (2013: 223). O incômodo causado em hooks é que estas palavras despertam a consciência de um vínculo entre as palavras e a opressão. A autora afirma ainda que não é a língua (inglesa, no caso) que a machuca, mas o que os opressores fazem com ela: “como eles a moldam para transformá-la num território que limita e define, como a tornam uma arma capaz de envergonhar, humilhar, colonizar” (: 224).

Isso me lembrou de um encontro que tive certa vez, já há alguns anos, com um grupo de missionários da Igreja adventista que estava morando temporariamente na aldeia JK, uma pequena aldeia vizinha à Aldeia Santa Isabel. Uma das missionárias quis me mostrar como ela “incentivava” os jovens a falarem português. Toda vez que os meninos e as meninas falavam na língua Karajá, ela os reprimia: “não pode falar Karajá! Só português”. Ela dizia que eles tinham que aprender bem o português para poder sair da aldeia, como se este fosse um desejo unânime entre os jovens – mas não é.

Em outra ocasião, durante um evento em 2017, um grupo de jovens da Igreja fazia uma apresentação na escola da aldeia. Estavam presentes autoridades políticas e uma

⁴⁴ O nome bell hooks é “a voz de escritora” de Gloria Watkins (hooks, 2013: 65) e se escreve com iniciais minúsculas.

⁴⁵ Informação obtida na Wikipédia.

porção de profissionais que trabalham com os Karajá. Um missionário e uma missionária tinham a liderança de uma “tropa”, todos uniformizados, com roupas ao estilo militar. Tirei a fotografia abaixo neste dia, um pouco antes de iniciarem as ordens para que os jovens marchassem à “direita”, à “esquerda”, etc. A tropa estava bem ensaiadinha, mas muitas moças e alguns rapazes estavam visivelmente constrangidos, olhando para baixo envergonhados. Uma moça “errou” muitas vezes e todos riam muito. Durante a apresentação, as ordens iam ficando mais difíceis, a moça se retraía mais e todos riam mais ainda dela. E ela apenas não conhecia aquelas palavras.



A semelhança da atuação da Igreja Adventista com o militarismo foi observada por Nunes (2016: 475), que relacionou isso ao “desejo pela ‘nova GRIN’”. De fato, há um saudosismo dos Karajá em relação à Guarda Rural Indígena. Enquanto a GRIN é comumente tratada por historiadores, indigenistas e indígenas de outros povos como uma política desastrosa e violenta, nunca ouvi um Karajá dizer algo desabonador sobre sua atuação na Ilha do Bananal. Pelo contrário, para os Karajá, a GRIN promovia a “ordem”, evitando que os *tori* entrassem no território para extrair recursos naturais, como madeira e peixe. Mas o desejo pelo “nova GRIN” está mais associado ao controle do consumo de álcool, pois, segundo eles, os indígenas que eram flagrados consumindo bebidas alcoólicas eram punidos pelos guardas – entre os quais alguns também eram indígenas.

O jornalista Rubens Valente Soares escreveu o livro *Os Fuzis e as Flechas: Histórias de Sangue e resistência Indígena na Ditadura* (2017). Soares diz que em janeiro

de 1970 um grupo de quatro indígenas da GRIN já atuava em uma aldeia Karajá. No primeiro trimestre daquele ano, se instalaram todas as outras GRINs que existiram: Xerente e Krahô no Tocantins, e Maxakali em Minas Gerais. O autor menciona duas histórias sobre a GRIN nos Karajá. O primeiro caso foi o de um vaqueiro não indígena que foi espancado pela GRIN porque fez uma festa na qual um convidado Karajá se embriagou. O segundo caso foi o de um “velho pescador” que foi obrigado a andar cinco quilômetros até uma cadeia porque os guardas indígenas encontraram em sua canoa uma garrafa de aguardente para consumo próprio (Soares, 2017: 8).

Nos últimos 10 anos, algumas lideranças Karajá encaminharam para a Funai documentos solicitando a volta da GRIN, acreditando que isso poderia reduzir os casos de suicídio. Os pedidos motivaram uma reunião com a participação da Coordenação-Geral de Monitoramento Territorial da Funai, para apresentarmos aos indígenas alternativas que dialogassem com este desejo pela “nova GRIN”. Na ocasião, os indígenas estavam irredutíveis e não aceitaram nenhuma proposta. Queriam que a Funai promovesse o treinamento de indígenas e os pagasse mensalmente para atuarem como guardas, proibindo o consumo de álcool na aldeia, o que não está ao alcance da Funai.

O desejo de controle sobre o que outras pessoas fazem (beber cachaça, por exemplo) parece associado à ideia da disciplina. Por exemplo, após a apresentação da “tropa” de jovens adventistas, os missionários disseram que por meio destes treinos eles estavam ensinando os jovens a ter disciplina. Ora, os Karajá costumam dizer que o jovem solteiro é livre para fazer o que quiser, pois suas obrigações se iniciam apenas após o casamento. Como já mencionando anteriormente, Nunes (2016: 198) também afirma que aos familiares cabe o aconselhamento, mas não se obriga ninguém a fazer nada.

Embora se possa questionar o método proibicionista e o objetivo de incentivar que os jovens saiam da aldeia, é compreensível o desejo da missionária de que os jovens aprendam português e tenham disciplina. Dominando o português, novas portas se abrem, principalmente profissionalmente. No entanto, a expressão “língua do opressor”, usada por Adriene Rich e bell hooks, se encaixa especialmente bem quando se tem as formas de ensino acima descritas.

Refletindo sobre os africanos e africanas escravizados ou livres que foram para os Estados Unidos, bell hooks pensa no trauma que eles viveram “quando foram obrigados a assistir à perda de sentido de sua língua por força de uma cultura europeia colonizadora,

onde vozes consideradas estrangeiras não podiam se levantar” (: 225). O que bell hooks imaginava eram os africanos percebendo que a língua inglesa “teria de ser adquirida, tomada, reclamada como espaço de resistência” (: 226). Ela diz que aprender a falar a língua estrangeira foi um modo pelo qual os africanos começaram a recuperar seu poder pessoal dentro de um contexto de dominação. Glória Anzaldúa (em *Borderlands/La Frontera*), também citada por bell hooks, diz (: 224): “Então, se você realmente quiser me machucar, fale mal da minha língua”.

Quase sempre as *ijadòkòma* falavam em Karajá, ou seja, falavam umas para as outras e não para mim. Com exceção das meninas que faziam a tradução, às quais eu pedia ajuda, eu nunca pedi que as moças falassem em português. Ao contrário, sempre dizia que elas poderiam falar em Karajá, especialmente as mais tímidas. Ali elas falavam umas para as outras. “A partilha de experiências e narrativas confessionais em sala de aula ajuda a estabelecer o compromisso comunitário”, disse hooks (: 247). Mesmo que eu não estivesse entendendo o que elas diziam, eu participava do compromisso.

Boaventura de Sousa Santos é um poeta e intelectual português que tem trabalhos publicados sobre globalização, sociologia do direito, epistemologia, democracia e direitos humanos⁴⁶. Santos (2006: 103) diz que uma das dificuldades da tradução é a língua em que a argumentação é feita. No caso dos Karajá, assim como de todos os grupos indígenas que possuem seu próprio idioma, a zona de contato intercultural tende a ser dominada pela língua colonial, uma vez que é mais comum que os indígenas dominem o português do que os “tradutores” dominarem o idioma indígena.

Nesta “tradução” muito se perde, pois questões centrais dos saberes e práticas que foram oprimidos são, de fato, impronunciáveis na língua colonizadora. O antropólogo Talal Asad (1932), que possui trabalhos sobre o pós-colonialismo⁴⁷, diz que a “tradução cultural” é uma prática institucionalizada em que se relacionam sociedades desiguais (Asad, 2016: 216).

Buscando construir uma relação mais justa, Santos propõe que a tradução seja “um processo pelo qual vamos criando e dando sentido a um mundo que não tem realmente um sentido único, porque é um sentido de todos” (2007: 41). A língua, a linguagem, a fala, o significado, a tradução e a cultura estão imbricados. Agora, o termo “tradução” se refere não apenas aos assuntos linguísticos, mas a “modos de pensamento”

⁴⁶ Informações obtidas na Wikipédia.

⁴⁷ Informações obtidas na Wikipédia.

(Asad, 2016: 208).

Eduardo Viveiros de Castro é um etnólogo americanista, docente e conhecido por desenvolver conceitos importantes para a Antropologia, como o perspectivismo. Viveiros de Castro escreveu sobre a “equivocação controlada”, que diz respeito à teoria da tradução: “de como o antropólogo dá sentido ao material que ele está descrevendo nos termos de seu próprio aparelho conceitual, o qual deve ser afetado, deslocado e contaminado pelo aparelho conceitual alheio” (2014: 158). Viveiros de Castro (2004: 10) diz que traduzir é enfatizar ou potencializar o equívoco, é presumir que o equívoco sempre existe, é comunicar através das diferenças, em vez de silenciar o Outro presumindo um sentido único, a semelhança essencial entre o que o Outro e Nós estamos dizendo.

O antropólogo e o grupo pesquisado estão engajados em uma operação intelectual diretamente comparável. Viveiros de Castro diz que para a Antropologia, a comparação é a primeira ferramenta analítica, o “material cru”. Ele diz ainda que o que se compara são comparações (: 4). Viveiros de Castro diz que a “Antropologia compara para traduzir, e não para explicar, justificar, generalizar, interpretar, contextualizar, revelar as inconsciências e assim por diante” (2004: 5; tradução minha).

A equivocação seria para Viveiros de Castro o que o filósofo Gilbert Simondon chamou de “transdução”. Essa palavra é usada pela Física e pela Biologia e faz referência a um processo pelo qual uma energia se transforma em outra de natureza diferente. Para Simondon, as funções da transdução são proporcionar inversões do que é negativo para o que é positivo: “é precisamente o que determina a não-identidade entre os termos, o que faz eles desiguais” (*apud* 2004, 20; tradução minha).

Não se busca com a tradução cultural encontrar os pontos comuns em detrimento das diferenças, nem aplicar um princípio universal que decreta significados à diversidade cultural. A tradução torna-se uma operação de diferenciação, conectando “os dois discursos na medida exata em que eles não estão dizendo a mesma coisa, na medida em que eles apontam para exterioridades discordantes além dos homônimos equívocos entre eles” (2004: 20; tradução minha). Portanto, enquanto Asad (2016: 216) sugere que a tradução do antropólogo seria “aprender a viver uma outra forma de vida”, Viveiros de Castro sugere que a tradução do antropólogo seria presumir a diferença.

O exercício de buscar uma boa tradução cultural permeou este trabalho. Neste sentido, priorizei as traduções feitas pelos Karajá, ou ainda, pelas moças, como o uso do termo “prisão”, e não “reclusão”. Outra situação que diz respeito à tradução cultural foi quando percebi que o termo “*ijadòkòma*” é muitas vezes associado pelas moças ao período da “prisão” que viveram, antes de associar o termo a elas mesmas, no momento presente. Ainda sobre o termo “*ijadòkòma*”, bem como outras categorias de idade femininas e masculinas mencionadas neste trabalho, busco refletir sobre a diferença destas classificações em relação aos termos *tori*: adolescentes, jovens, moças, rapazes etc. Embora alguns termos possam se equivaler, a diferença entre eles deve ser presumida: eles *não* significam a mesma coisa.



4.3
Câmera



Neste trabalho busquei conduzir um processo, ou, nos termos de Flusser, um “jogo”, “uma atividade que tem fim em si mesma”. Vilém Flusser foi um filósofo checo que chegou ao Brasil fugindo do nazismo durante a Segunda Guerra. Era professor de filosofia, jornalista, conferencista e escritor. Um dos temas que ele estudou foi a fotografia, entendendo-a não meramente como uma tecnologia de reprodução da imagem, mas como uma técnica cultural em que a realidade é constituída e compreendida⁴⁸. Para Flusser (1983: 5; 17), a imagem é uma “superfície significativa na qual as ideias se inter-relacionam magicamente” e as câmeras são “caixas pretas que brincam de pensar”, ou ainda, “brinquedos complexos”.

Hoje, as “caixas pretas” são muito mais acessíveis e compactas. A câmera fotográfica é só mais uma função no celular. Com a mudança do objeto técnico, a técnica também é modificada, mas permanece o princípio: fotografar. A popularização da fotografia aliada ao acesso à internet colocou no jogo sujeitos marginalizados e de grupos minoritários. E quando um novo sujeito se apropria dessa brincadeira, algo inédito se cria.

Segundo o antropólogo e fotógrafo Milton Guran (2002: 104), “fotografar é antes de tudo atribuir (ou reconhecer) valor a um aspecto determinado de uma cena”. Quando a fotografia é produzida por indígenas, esta encontra-se “forçosamente impregnada da representação que a comunidade ou seus membros fazem de si próprios e, por consequência, expressa de alguma maneira a identidade social do grupo em questão” (: 96).

Os antropólogos Dominique Tilken Gallois e Vincent Carelli sugerem que se trabalhe a demanda de interação que os povos indígenas e tradicionais colocam para nossa sociedade, ultrapassando a clássica “observação” por si só. Eles dizem que “é preciso abandonar a perspectiva da distância para privilegiar a da aproximação” (1995: 72). Assim, a linguagem audiovisual rompe com paradigmas estruturantes como o do observador que não intervém, ideia que nos faz retomar a crítica de Favret-Saada (2005: 156) aos seus colegas etnógrafos, mencionada na seção anterior.

Vincent Carelli também é documentarista e criador do projeto Vídeo nas Aldeias (VNA), que existe desde 1986⁴⁹. O VNA dedica-se à formação de cineastas indígenas, tendo trabalhado junto a mais de quarenta povos no Brasil. O acervo do projeto reúne cerca de oito mil horas de imagens e uma coleção de mais de setenta filmes, muitos deles

⁴⁸ Informação extraída da Wikipédia.

⁴⁹ Informações obtidas na Wikipédia.

premiados nacional e internacionalmente⁵⁰.

A produção de vídeos por indígenas traz outras vozes, “versões do grupo sobre sua história, suas opções para o futuro e não as interpretações que o antropólogo faz dessa história, ou desse futuro” (Gallois e Carelli, 1995: 3). A apropriação da tecnologia, quando garante comunicação entre culturas, fortalece a persistência das diferenças culturais.

Como disseram Gallois e Carelli, a cultura só existe como movimento. Ela não é feita apenas de tradições e se alimenta pelo contato com a alteridade. Assim, “a forma mais eficiente de fortalecer a autonomia de um grupo é permitir que se reconheça, demarcando-se dos outros, numa identidade coletiva” (: 62).

Jean Rouch, cineasta e etnólogo francês, é uma das grandes referências mundiais em antropologia visual. Ele é também um dos criadores da “antropologia compartilhada”, que passa por técnicas específicas de realização, como o *feedback*, por meio de projeções de trechos do filme em realização, discussão a partir destes e debate sobre o roteiro do filme com os seus participantes (Boudreault-Fournier, Hikiji; Novaes, 2016: 39).

Podemos aqui retomar as ideias de Barbier (2007: 55) sobre a pesquisa-ação. Ele diz que o *feedback* é o traço principal da pesquisa-ação e as suas reações também devem ser analisadas. Adotei esta metodologia e todas as imagens que elas produziram, foram assistidas, algumas mais de uma vez. Enquanto as imagens eram projetadas, propus uma classificação em *awire sohe*, imagens muito boas que poderiam ir para um filme; *awire*, imagens que estão boas e poderiam ser reavaliadas posteriormente; *ibinare*, imagens que poderiam ser descartadas. Enquanto víamos, eu mostrava alguns exemplos de enquadramento, luz, cores, sujeiras na lente, ruídos no som etc.

Rouch não via uma nítida distinção entre filmes documentários e filmes de ficção, e acreditava que esta distinção é uma invenção típica das sociedades ocidentais (Boudreault-Fournier, Hikiji; Novaes, 2016: 44). Jean Rouch é também tido como o criador de um subgênero dos documentários, a etnoficção⁵¹.

Alexandrine Boudreault-Fournier, Rose Hijiki e Sylvia Novaes desenvolveram uma pesquisa sobre a experiência do filme na Antropologia, no âmbito do Grupo de Antropologia Visual – GRAVI da USP. Segundo elas, na etnoficção são criados personagens fictícios inspirados na própria realidade. É uma possibilidade de falar de si a partir do outro, que poderia também ser ele, ou que ele conhece bem. “A possibilidade de

⁵⁰ Informações obtidas no site do Vídeo nas Aldeias.

⁵¹ Informações obtidas na Wikipédia.

agir *como se fosse* um outro permite que questões delicadas sejam tratadas de forma mais livre, talvez *mais perto da realidade*” (: 43; grifos das autoras). As autoras afirmam que, de certo modo, na etnoficção “estamos mais próximos da realidade do que se estivéssemos entrevistando essas mesmas pessoas sobre sua vida”. Para elas, a etnoficção é estratégica para antropólogos que vão lidar com assuntos considerados tabus, nos quais não convém envolver diretamente as pessoas. “A alteridade se transforma quando o próprio eu se transforma em outro”, afirmam (: 52).

Assim como o VNA e tantos outros projetos e pesquisas que seguiram esta linha, propus um trabalho com intervenção direta e apropriação de tecnologia audiovisual. Durante este trabalho, fizemos alguns exercícios nesse sentido, em que as *ijadòkòma* atuaram como Karajá, sendo que durante um encontro elas mesmas propuseram que atuassem como crianças Karajá. Também fizemos exercícios em que elas atuaram fazendo papel de *tori*.

Boudreault-Fournier, Hikiji e Novaes (2016: 38) dizem que a observação fílmica “possui a vantagem, em relação à observação direta, de conferir a seu resultado (...) um *status* de referência epistemológica mais legítimo (...) que aquele conferido à observação direta”. Ou seja, em uma experiência de observação direta, a antropóloga teria acesso a infinitas informações e, o que geralmente acontece, é que ela determina os temas que lhe interessam e faz o recorte a partir de seu olhar. No caso de um filme produzido pelos indígenas, foram eles que fizeram esse recorte. E as autoras complementam com outra vantagem: aliar a dimensão sensível (a arte) ao inteligível que a ciência domina.

O que chega para os jovens Karajá em termos de audiovisual é quase sempre restrito ao que é exibido pelos canais de TV aberta, que inclusive se popularizaram há pouco tempo, quando a energia elétrica foi instalada na aldeia Santa Isabel, apenas em 2012. Já a internet transmitida por Wi-Fi chegou no final de 2018. Antes, havia internet nos dados móveis dos celulares, mas eram poucos os indígenas que usavam e os jovens praticamente não tinham acesso à internet na aldeia. Atualmente, muitos jovens assistem vídeos pelo Facebook ou YouTube e recebem alguns também pelo WhatsApp.

Alguns filmes foram exibidos para moças, rapazes e crianças, no contexto de eventos que estavam acontecendo na aldeia. Outros foram exibidos só para as moças, durante nossos encontros. Alguns foram exibidos mais de uma vez, por se tratarem de diferentes grupos. Além de Santa Isabel, aconteceram mostras de filmes também na aldeia Fontoura.

Eu sempre perguntava aos jovens que tipo de filmes eles gostariam de assistir: “filmes de *tori*”, “desenho”, “música indígena”, “rap indígena” e filmes feitos por indígenas. Eles sempre queriam assistir filmes feitos por indígenas, pediram para assistir vários vídeos de rap e pediram também que eu exibisse comédias. Após todos os vídeos que assistimos (e às vezes também durante), eu explicava as falas em “português de índio”, como já ouvi dizer, ou seja, usando palavras mais conhecidas por eles.

Um dos filmes assistidos foi uma produção do projeto Vídeo nas Aldeias, o documentário *Das Crianças Ikpeng Para o Mundo/ Marangmotxíngmo Mírang*. O filme é sobre quatro crianças Ikpeng que apresentam sua aldeia, suas famílias, suas brincadeiras, suas festas e seu modo de vida. Elas demonstram curiosidade em conhecer crianças de outras culturas e pedem que respondam à sua vídeo-carta. Uma das meninas é uma menina-moça, com a qual imaginei que as *ijadòkòma* se identificariam.

As *ijadòkòma* gostaram muito desse filme, assistiram atentamente e riram muito. Ao final, perguntei a elas como elas achavam que a vida das crianças Ikpeng se relacionava com as vidas delas. Elas foram unânimes em dizer que era muito diferente, mas não souberam explicar porque. Afinal, as *ijadòkòma* também brincam, comem frutas, cuidam das galinhas e se divertem no rio. Mas a língua, a casa e outras coisas eram bem diferentes e a principal diferença, e que arrancou gargalhadas das moças, era que – para elas – as crianças estavam nuas. Na conversa que tivemos depois de assistir ao filme, as *ijadòkòma* disseram que eram mais parecidas com os *tori* do que com as crianças Ikpeng.

Há um constrangimento evidente com imagens de nudez, que percebo há alguns anos, até mesmo entre adultos. Já presenciei uma situação em que a equipe do DSEI teve que interromper uma atividade sobre doenças sexualmente transmitidas por apresentar imagens de órgãos genitais. Ainda que fossem imagens de doenças, o público (adulto) se alternava entre risadinhas e constrangimento, ao ponto em que as lideranças pediram para não mostrarem mais nenhuma imagem.

Junto às moças também assistimos à animação Pajerama, em que um indígena é “pego numa torrente de experiências estranhas, revelando mistérios de tempo e espaço”⁵², que trata da invasão da floresta pela cidade. O filme não tem falas, sendo ótimo para trabalhar com grupos que não compreendem bem o português.

Também assistimos a alguns vídeos do Cristian Wariu Tseremey'wa. Desde sua

⁵² Conforme sinopse do filme.

infância, Cristian, que é um jovem Xavante com ascendência Guarani, ouve comentários preconceituosos sobre a sua origem. Para desmistificar o assunto, ele criou no YouTube o canal "Wariu", onde trata sobre temas relacionados à cultura indígena⁵³. As moças ficaram interessadas em aspectos da cultura Xavante, como o ritual de furação de orelha. E se identificaram muito com os vídeos em que ele desfaz os preconceitos que os *tori* têm sobre os indígenas, os quais elas relatam também perceber entre os *tori* de São Félix do Araguaia, como a ideia de que todos os indígenas recebem um pagamento do governo.

Outra *youtuber* indígena que apresentei foi a Ysani Kalapalo. Achei importante ter uma referência indígena feminina e os vídeos de Ysani possuíam uma linguagem compreensível para as moças. Assistimos a um vídeo em que ela mostra como se faz o beijo na sua aldeia, com sua mãe, e outro em que ela diz que: “o que você mentaliza, você atrai” – uma mensagem sobre a importância de ter sempre bons pensamentos. Esses vídeos foram inspiradores para produzirmos vídeos simples e curtos. Cada *ijadòkòma* fez uma gravação neste estilo, com uma mensagem objetiva.

Os rapazes e as moças gostaram muito dos clipes dos Brô MC's, um grupo de rap formado por quatro indígenas Guarani Kaiowá. Eles vivem nas aldeias Jaguapirú e Bororó, que ficam na cidade de Dourados, e misturam português e guarani para falar de seu cotidiano⁵⁴. Também assistimos a um clipe de rap formado por jovens da Terra Indígena Tenondé Porã, em Parelheiros, extremo sul de São Paulo. Todos os vídeos assistidos estão registrados na filmografia, ao final deste trabalho.

Há alguns anos, os jovens Karajá, sobretudo os rapazes, gostavam muito do movimento hip-hop. Era comum que dançassem o *break* em eventos na aldeia e em São Félix do Araguaia. Alguns jovens eram muito bons e sempre eram aplaudidos de modo entusiasmado quando dançavam em “batalhas” com os *tori* na cidade. As crianças admiravam aqueles jovens e treinavam os passos. A imagem a seguir foi um registro que fiz de um momento destes em 2012, em que os meninos dançavam em Santa Isabel.

⁵³ Informações obtidas em reportagem da BBC News, escrita por Vinicius Lemos, de 03 de dezembro de 2018.

⁵⁴ Informações obtidas em reportagem do Nexo Jornal, escrita por Beatriz Montesanti, de 16 de fevereiro de 2017.



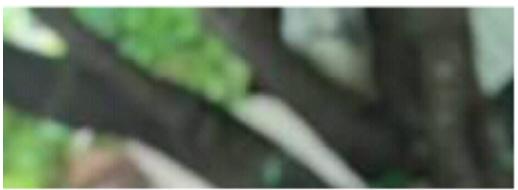
Nos últimos cinco anos, esse movimento foi bastante reduzido. Questionei os pais de um dos rapazes que era o melhor dançarino e eles disseram que estavam “lutando” para seu filho parar de dançar, “porque aquilo não era de Deus”, e os jovens, segundo disseram, deveriam se envolver com coisas ligadas à Igreja. Assim, devo observar que embora os jovens tenham gostado muito dos vídeos de rap, havia também um certo receio, um sentido pejorativo, como se os jovens guarani fossem “bandidos”. Mas percebi também muita solidariedade quando explicava a letra da música e como ela se relacionava com a luta pelo território.

A exibição de vídeos se mostrou, de fato, ser uma excelente forma de reunir os jovens. No entanto, esta atividade passou a ser preterida pelas *ijadòkòma*, que preferiam sempre fazer seus próprios filmes a assistir outros. Os filmes feitos até o momento são dois: *A história do jacaré que namorava as mulheres* e *Casamento de antigamente*, os quais serão detalhados no próximo capítulo.

Enquanto o mundo for mundo, enq
terra girar, enquanto houver um seg
deixarei de te amar 😍❤️😍



sentindo apaixonado
1 h • 👤
Penso em vc todo dia



5. NAMORO E CASAMENTO



5.1
A história do
jacaré que
namorava as
mulheres



A história do jacaré que namorava as mulheres – *Kabròrò-my ijyky* – é muito conhecida entre os Karajá. A ideia de encenar essa história foi sugerida por uma das *ijadòkòma* quando elas estavam brincando em um braço do rio Araguaia, ao que todas se animaram. A história pode ser lida com mais detalhes em Whan (2012: 77-81), mas, como toda história, ela tem diferentes versões. Apresento a versão de Whan, com adaptações baseadas na versão que as *ijadòkòma* encenaram.

As mulheres foram para dentro da mata e lá encontraram o jacaré, que estava na forma humana. As mulheres gostaram dele e eles namoraram. Depois, as mulheres passaram a ir sempre no mesmo local e chamavam:

– Jacaré, jacaré wõõõõõ.

E o jacaré vinha trazendo uma porção de peixes. Quando ele chegava, as mulheres se dividiam, enquanto uma o penteava, outra o colocava no colo, outra catava seus piolhos e outra assava peixe.

Com o tempo os maridos começaram a desconfiar e pediram para um menino acompanhar as mulheres para descobrir o que estava acontecendo. O menino pediu para sua mãe levá-lo junto, mas ela não queria. Mas como ele insistiu muito, a mãe concordou. Ela pediu que ele não contasse o que visse e disse que se ele mantivesse segredo, teria sempre comida boa.

Chegando lá, novamente as mulheres chamaram o Jacaré:

– Jacaré, jacaré, wõõõõ! Traga seus peixes preferidos, traga bastante piabanha!

– Bó bó bó bó bó – vinha o jacaré com muito peixes para as mulheres.

O menino assistiu tudo escondido e, ao voltar, correu para a casa de aruanã e contou para seus pais. Então, os homens se arrumaram como se fossem sair para pescar, avisaram suas esposas e levaram junto o menino que sabia o caminho para encontrar o jacaré.

Chegando lá, eles se arrumaram como as mulheres e chamaram o jacaré:

– Jacaré, jacaré, wõõõõ!

E o jacaré veio. Os homens fizeram tudo igual às mulheres, um catou piolho no jacaré, outro o colocou no colo. Então, enquanto um homem retirava cuidadosamente o jacaré do colo, outro o golpeou com força na cabeça. Assim, os maridos mataram o

namorado das mulheres.

Quando as mulheres descobriram que seus maridos mataram o jacaré, elas mataram todos os homens. Fim.

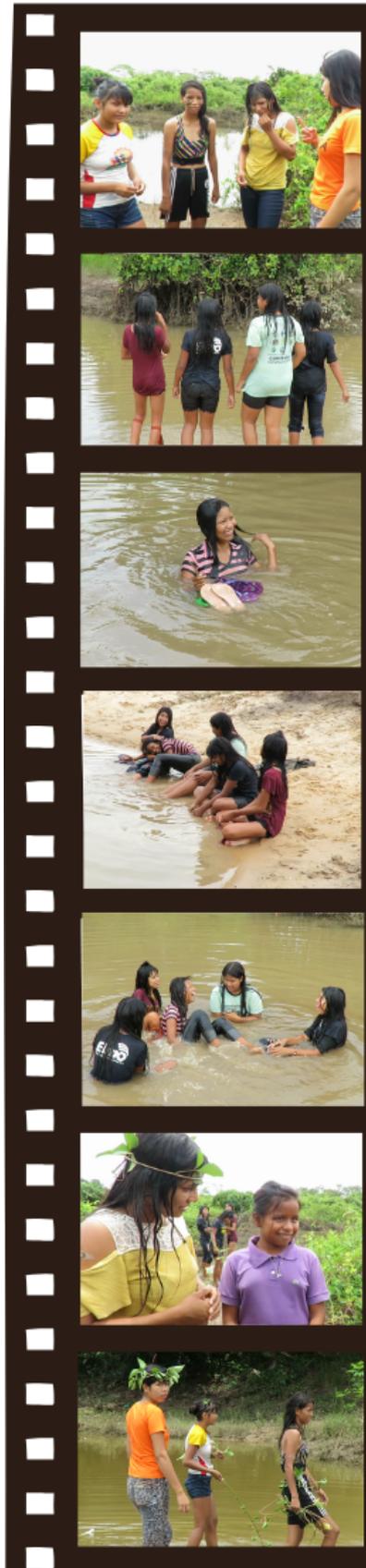
Algumas *ijadòkòma* disseram que o vídeo ficou errado, porque o jacaré só sobe paras as mulheres. Os homens teriam que encontrá-lo e o arrastavam para longe à força. No entanto, a versão encenada é a mesma encontrada em Whan, onde os homens fingem que são mulheres e chamam o jacaré.

A história relatada em Whan (2012) finaliza com a morte do jacaré. Mas é recorrente que os karajás contem sobre a guerra que se segue, onde as mulheres matam os homens, conforme a versão encenada pelas moças. Há ainda uma versão que diz que após as mulheres matarem os homens, elas cortaram seus seios e entraram no rio, transformando-se em botos. Mas as *ijadòkòma* não mencionaram esta parte.

Embora a história tenha várias versões, todas as vezes que ouvi algum Karajá contando, mesmo que na língua Karajá, as mulheres chamam “- Jacaré, jacaré, wõõõõ!” – em português. O livro de Whan (2012) possui textos em português, inglês e Karajá. No texto na língua Karajá, ela usa a palavra “kabrórò”. Nunes (2016:137) também apresenta essa história e neste trecho usa a palavra “jakarè”. Uma vez perguntei a uma senhora Karajá porque as mulheres chamavam por “jacadé” e não “kabrórò”, já que a história aconteceu antes do contato com os *tori*. Ela me respondeu que “Jacadé” era o nome dele.

O que mais chamou a minha atenção nesse filme que as *ijadòkòma* fizeram foi o fato de terem feito tudo no improviso, sem nenhum ensaio, e terem gravado todas as cenas na sequência

, sem refazer nenhuma. Achei incrível a capacidade delas de improvisarem. Muito rapidamente, as moças que representaram os homens colocaram cipós na cabeça (antigamente os homens usavam uma espécie de tiara de palha, alguns idosos ainda a usam) e improvisaram pinturas com terra. As “mulheres”, por sua vez, colheram flores e enfeitaram seus cabelos. Os peixes que o jacaré trazia foram improvisados com chinelos. Na edição do vídeo sugeri acrescentar umas imagens que eu tinha de um jacaré e o som “bó bó bó bó bó” que os jacarés fazem – e que após a gravação, as meninas ficavam repetindo de brincadeira. Elas concordaram em acrescentar as imagens e o som. Todas as vezes que o filme foi exibido elas gargalhavam muito. Sem dúvidas, este é o filme preferido delas, um “filme de comédia”, como disseram.





5.2
Casamento
de
antigamente



As moças falaram que queriam falar sobre “casamento”. Pensei que era sobre o futuro casamento delas e iniciei a conversa a partir daí. Só depois entendi que elas queriam falar sobre o “casamento de antigamente” – e estavam muito empolgadas com esse tema.

A ideia inicial do vídeo *Casamento de antigamente* era juntar os depoimentos de mulheres mais velhas com uma encenação de como era a celebração do casamento. No entanto, um impasse impediu a encenação: nenhuma *ijadòkòma* poderia fazer o papel do rapaz ou homem que estaria se casando, porque, segundo elas, ia parecer que duas mulheres estavam se casando – “sapatão”, disseram. A alternativa que elas propuseram seria encontrar algum *wèkyrybò* que estivesse disposto a encenar. Mas não podia ser qualquer rapaz, pois as meninas disseram que suas mães não concordariam em ter suas filhas “casando” com um rapaz, ainda que em uma encenação ou brincadeira, pois isso sugeriria que existe um “clima” entre eles. A única possibilidade, disseram elas, seria se a *ijadòkòma* e o *wèkyrybò* fossem irmãos. Assim, as moças que têm irmãos conversaram com eles, mas nenhum quis participar e a encenação não aconteceu.

Para as entrevistas, elas escolheram duas senhoras, a Mahuederu e a Koaxiru. As *ijadòkòma* posicionaram as câmeras e pediram – em *inỹrybè* – para que elas contassem como era o casamento antigamente. Quem fez a tradução destes vídeos foi a *ijadòkòma* Mydiwaru Karajá, a quem sou muito grata. Para este texto que segue abaixo, reorganizei as falas das duas senhoras, mas a tradução feita pela Mydiwaru Karajá está na íntegra no Apêndice C.

Koaxiru iniciou sua fala dizendo que ela não sabia como era o casamento de antigamente, que ela “só ouviu a história, e como ela ouviu, ela conta”. Ela disse que o casamento de antigamente, quando a *ijadòkòma* e o *wèkyrybò* não se conheciam e não namoravam, era chamado de *hãrabiè*. A mãe, o pai, as tias e os avôs organizavam o casamento.

Mahuederu disse que eram as pessoas mais respeitadas que preparavam o *wèkyrybò*. Quando eles são preparados desde o nascimento, a família leva as coisas do *wèkyrybò* pra perto da moça e a moça não pode falar nada. Ela fica deitada sem falar nada até o *wèkyrybò* chegar. Depois, a família do rapaz busca as coisas da *ijadòkòma*. Alguns rapazes acompanham a família, outros não.

Podia acontecer de o *wèkyrybò* se prender em casa por não querer casar sem

conhecer a esposa. Então, a avó pedia para que as pessoas mais respeitadas da aldeia aconselhassem seu neto. Cada conselheiro ia por dois dias na casa para convencer o rapaz a aceitar o casamento. Os conselheiros falavam que era bom casar, porque ele daria um neto aos seus avós, e diziam que quando essa criança crescesse, ela também deveria ser aconselhada.

Quando o *wèkyrybò* aceitava, os tios e a família ficavam muito felizes e iam até a casa da moça com ele nas costas, comemorando e gritando. A família da *ijadòkòma* percebia que eles estavam vindo e a tia ou a mãe da moça estendia a esteira para eladeitar. O *wèkyrybò* vinha acompanhado de seus *bròtyrè*, que pegavam coisas dentro da casa e faziam brincadeira de *bròtyrè*, como imitar a pessoa.

Colocavam então o *wèkyrybò* perto da *ijadòkòma*. A família aconselhava a *ijadòkòma* para que de manhã, quando amanhecesse, ela falasse com ele com respeito e tomasse banho com ele. Mas Mahuederu disse que quando amanhecia, eles não conversavam muito. Eles demoravam pra se falar com intimidade.

Após dois dias, a família preparava a moça, pintando ela e o marido. Mahuederu disse que, em seguida, a família o levava para pescar para que ele tivesse sorte nas pescarias quando ele se casasse “totalmente”.

Enquanto isso, o pessoal ficava esperando ele na aldeia, os *bròtyrè* ficavam se pintando muito felizes e brincando com as outras pessoas. A família armava uma esteira na vertical e fazia uma “casinha” que se chama *wèlò*. Aí colocavam um banco chamado *kowoku*, onde o *wèkyrybò* se sentava. Em cima do banco colocavam algodão e ao lado uma vasilha com água.

Quando eles retornavam da pescaria, a *ijadòkòma* tinha que estar “pelada, só com o *tuu*”, “usando só coisas da aldeia, *m̃yrani*, *dekobuté...*” - como disse Mydiwaru, a tradutora, se referindo à tanga e aos adornos. A moça era levada nas costas para a beira do rio para assistir à chegada do marido e depois carregavam ela de volta para o *wèlò*. E os homens levavam o *wèkyrybò* até o *wèlò*, e o rapaz vinha com a cabeça abaixada e com um tecido cobrindo o rosto.

O *wèkyrybò* chegava da pescaria com os homens trazendo muito peixe pra dar pra nova esposa. Os *bròtyrè* mais próximos comiam o peixe com a família lá mesmo, assado e cozido. Para outros *bròtyrè* que não são tão próximos, ele dava o peixe cru. Como disse

a Mydiwaru, traduzindo a Mahuederu: “o pessoal do *bròtyrè* chega na casa deles tudo *sem* mão beijada, mas com os peixes na mão, todo mundo”.

Colocavam ambos, o rapaz e a moça, lado a lado dentro do *wèlò*. A moça sentava na esteira e o rapaz no *kowoku*. Então, a mãe da menina pegava o algodão, passava na água e limpava o rosto do rapaz. A mãe da *ijadòkòma* penteava o *wèkyrybò*, enquanto a mãe dele ficava perto.

Mahuederu disse que “agora o pessoal casa sem ser assim”, mas mesmo que não se casem como antes, a família pode fazer a festa como o “casamento de antigamente”. Para explicar, Mahuederu contou sua própria história. Ela e seu marido casaram porque estavam namorando, o que se chama hoje de “fugir”. E mesmo assim, a mãe dela organizou a festa do “casamento de antigamente”. “Isso pode acontecer, é permitido fazer casamento de antigamente mesmo que ela fuja com o homem” - disse Mahuederu. Ela mesma foi usando só o *tuu* no “caminho do marido pra pegar as coisas, as flechas e os peixes”. E mesmo ela não sendo mais moça, tinha *bròtyrè* junto com ela. Mahuederu também disse que um homem mais velho que se casa com a *ijadòkòma* também pode fazer essa festa.

“Agora nesse tempo pra cá ninguém casa tipo o casamento de antigamente. Mesmo que fuja com outra pessoa e organize o casamento... não. A moça foge com a pessoa e casa. Só isso, não organiza a festa de antigamente” – disse Mahuederu. Ela disse também que o casamento de antigamente traz alegria para a família e para as outras famílias da aldeia, e que ele “era organizado para que o bebê nascesse feliz dentro da família”. “Só que agora não acontece mais”, disse Mahuederu: “é só assim na história mesmo que tem o casamento de antigamente”. Koaxiru também disse que “é muito bom ter casamento de antigamente. Tem muita alegria, muitas felicidades. As tias e todos da família felicitam, ficam felizes quando o *wèkyrybò* e *ajadòkòmacasam*, mesmo que a moça e o rapaz tenham transado (*kòta kòta*)”.

Koaxiru disse que as moças de antigamente não eram iguais às de hoje. As meninas de hoje ficam menstruadas e seguem conversando com todas pessoas e com os amigos. Aí um dia a *ijadòkòma* foge e entra na aldeia com marido, já está casada. “Antigamente não era assim, o pessoal não ficava assim. A moça e o *wèkyrybò* ‘nunca nunca nunca’ mesmo que ficavam misturados como os de hoje”, disse Mydiwaru traduzindo Koaxiru.

Koaxiru também contou que antigamente os rapazes ficavam na casa de aruanã, que é a casa dos homens, e as moças ficavam dentro de casa com a mãe. Quando elas iam tomar banho, elas acordavam bem cedo, entre 5 e 6 horas da manhã, para tomar banho antes dos homens, e saíam de casa com uma toalha cobrindo o rosto.

“Os meninos falavam pra uma outra pessoa pra falar com elas, davam um anel de miçanga. E só por causa disso a moça tinha que casar com o *wèkyrybò*”, falou Koaxiru. Outras moças casavam porque chegavam perto dos homens, como foi o caso da própria Koaxiru. Sua irmã mais velha, seus irmãos e tios foram buscar o rapaz e levaram para casa da mãe dela para que eles se casassem.

Koaxiru, assim como Mahuederu, insistiu que mesmo aquelas mulheres que chegaram perto de um *wèkyrybò*, que conversaram, e até aquelas que não são mais moças e que já tiveram homens, podem casar com a festa de antigamente. “Do mesmo jeito que as meninas de hoje casam, era o casamento de antigamente. As meninas fugiam com outro, mas, mesmo assim, as mães organizavam a festa de antigamente. Mesmo depois de elas terem transado”, falou Koaxiru.

Ela disse que ouviu essa história desde nascer e que “se chama de *kòta*, depois de *kòta kòta*. (...) A pessoa casa mesmo depois de transar com outra pessoa, mesmo assim tem o casamento de antigamente”. Ao longo da tradução, Mydiwaru às vezes comentava “eu não sabia disso”, “isso eu estou sabendo agora”. E a maior surpresa foi um dos principais pontos ressaltados – coincidentemente (ou não) – tanto por Mahuederu quanto por Koaxiru, o fato de poder fazer a festa de casamento de antigamente mesmo não sendo *hãrabiè*, o casamento planejado pelos pais sem os jovens se conhecerem.

Pude observar que a expressão que as *ijadòkòma* traduzem como “casamento de antigamente” são faladas de diversas formas pelas senhoras Karajá, inclusive usando a palavra “casamento” em português. Em uma passagem da entrevista de Mahuederu, Mydiwaru traduziu como “casamento de antigamente mesmo” o que seria o casamento *hãrabiè*. Mahuederu também marcou a diferença do “casamento de antigamente” *hãrabiè* com o que Mydiwaru traduziu por “festa do casamento de antigamente”.

A diferença das falas de Mahuederu e Koaxiru é que Koaxiru usou o termo *kòta kòta*⁵⁵ diversas vezes e Mahuederu não. Devo observar o constrangimento da tradutora a cada vez que precisava traduzir a expressão *kòta kòta*. Nas primeiras traduções, Mydiwaru

⁵⁵ Na variação masculina, diz-se *òta òta*.

usou o termo “fazer amor”. Mas depois ela disse que “não seria bem 'fazer amor', mas tipo 'transar' mesmo”, e passou a usar (envergonhada) a palavra “transar”. Nunes (2016: 268) traduz o termo como “sacanagem', no sentido sexual”. Mas a expressão *kòta kòta* nomeia uma forma de união, que Nunes diz ser a predominante na atualidade. Ao traduzir para o português, os Karajá usam o termo “fugir” para se referir a esse tipo de casamento. Fénelon Costa (*apud* Nunes, 2016: 267) diz que essa forma de casamento pode também ser chamada de *birèna*, palavra geralmente traduzida pelos Karajá como “namorada(o)” e “namorar”, como sinônimo de “fazer sexo”.

Toral (1992) cita alguns exemplos de casamentos. Segundo ele, na época de sua pesquisa, eram muito pouco frequentes as exceções ao casamento uxorilocal, onde o marido passa a residir na casa dos pais da mulher e, posteriormente, nas proximidades. Essa observação também foi feita por Lima Filho (1994) e Nunes (2016).

Nunes (: 207-208) fala de dois tipos de casamento que aconteciam antigamente. Um é o *hãrabiè*, já citado, o “casamento tradicional arranjado”, uma união combinada entre as famílias anos antes de sua efetivação, onde buscava-se garantir o “melhor arranjo possível”. O outro tipo de casamento é chamado de *ixidiròtè*, “entrar (*ròtè*) sozinho (*ixi-di*)” (Fénelon Costa; Donahue *apud* Nunes). O *ixidiròtè* é quando um homem entra na casa de uma moça e declara a seus pais e avós sua intenção de desposá-la – e os pais da moça podem aceitar ou negar. Nunes afirma que “essa união é menos valorizada e limita o poder da família de garantir um bom arranjo para o casamento de sua filha”. Ele afirma ainda que essa era uma forma de casamento mais comum para pessoas viúvas, sobretudo para os homens (: 267).

Segundo Toral (1992: 43), os casamentos são feitos principalmente com membros do mesmo grupo local, depois com famílias vizinhas e, em último lugar, com karajás de outras aldeias. Nunes (2016) diz que os *Iny* não apontam nenhuma categoria de cônjuges preferenciais, mas, em geral, as pessoas deveriam se casar com “primos segundos”. Casar com os “primos primeiros” caracterizaria incesto, pois eles “são criados como irmãos”.

O ideal, portanto, é que os pais de ambos os cônjuges sejam “primos primeiros”, sejam primos paralelos ou cruzados, ou seja, filhos de pais de mesmo sexo ou diferente (Toral, 1992: 43). Assim, quando o casal se desentende, “as famílias de ambos se unem para apaziguá-los, dando conselhos para ambos, dizendo como um marido deve se portar

em relação à sua esposa e vice-versa”. Nunes conclui dizendo que “o bom casamento, portanto, é uma questão de distância apropriada” (2016: 266).

Os pais da mulher orientam o jovem casal sobre as atividades, sobre a relação de casados e auxiliam no sustento de ambos até que consigam a independência. Nunes explica um pouco desse processo, que, segundo ele, é gradual:

A dependência do novo casal em relação ao trabalho que o pai da mulher faz para a mãe dela tende a diminuir com o tempo, mas é quando o homem constrói uma casa para sua esposa que eles assumirão quase integralmente a responsabilidade do sustento de sua família nuclear, agora já com algumas crianças (: 202).

Cabe ressaltar que à medida que se torna independente dos pais da mulher, o jovem casal se envolve em uma rede de parentesco que passa a depender deles. Primeiro são os seus filhos, depois seus genros e noras e depois seus netos.

Toral afirma que o casamento desempenha papel fundamental na composição das famílias extensas e facções Karajá. “Através de uma série de arranjos os pais dos noivos tentam concretizar articulações com o objetivo de não dispensar os membros da família e estabelecer alianças proveitosas, preferencialmente no interior do mesmo grupo local” (1992: 47). O autor diz que “em todos os grupos locais a chefia está a cargo de um dos cabeças das famílias de mais antiga implantação no local” e é através do casamento uxorilocal que rapazes e homens de outros grupos são incorporados nos grupos locais (: 43).

Nunes observa que “ao contrário do *hãrabiè* e, em menor grau, do *ixidiròtè*, nos quais a família tem poder de decisão sobre o casamento dos filhos, permitindo traçar estratégias para obter bons arranjos matrimoniais, o *òta òtà* priva a família de qualquer influência” (: 268). Segundo ele, isso tem provocado uma grande quantidade de casamentos distantes, cujos cônjuges são de famílias diferentes e, não raro, possuem algum tipo de antipatia ou rivalidade. Assim, quando o casal se desentende, os pais podem assumir cada um o lado de seu filho e o conflito pode assumir grandes proporções. A família, que deveria aconselhar que seus filhos tratem seus cônjuges devidamente, pode, ao invés disso, sugerir a separação. Se a família criticar o genro ou a nora e estes estiverem “apaixonados”, é possível que haja um desentendimento com seus pais.

Nunes diz que estas situações têm provocado tensões entre famílias. Além disso, o

autor diz que hoje “se casa muito cedo, às vezes com 13 anos. O balanço geral, assim, são muitos casamentos de curta duração. Vários jovens de até 16 ou 17 anos já se casaram e separaram três, quatro, cinco vezes. Até que uma dessas uniões firma (: 268)”.

Mas mesmo os casamentos de pessoas mais velhas hoje estão mais instáveis e Nunes aponta algumas causas para isso: “mulheres que andam demais pela aldeia, deixando seus maridos sozinhos em casa; homens que ficam demais em casa (i.e, que trabalham pouco); mulheres que não querem cozinhar para seus maridos; homens que bebem demais” (: 269). Mas o autor destaca uma causa em especial: as traições, principalmente de homens, mas também de mulheres.

Nutrindo um ideal estritamente monogâmico e, ao mesmo tempo, respeitando-o pouco, o ciúme aparece como um fator de grande instabilidade entre os casais. Por vezes ele é justificado (baseado em acontecimentos prévios), por vezes não (fruto, muitas vezes, apenas de fofoca ou de desconfiança “gratuita”, ou melhor, de um estado de desconfiança generalizada). Tudo isso me parece relacionado, por um lado, ao enfraquecimento da relação de aconselhamento entre ascendentes e descendentes e, por outro, aos casamentos distantes (:269).

Amizades proibido,
eitah ate quando isso
vai parar. Tem uma
coisa de cultura iny q
eu nao gosto(...) affs



[Redacted]

Por que?



6 h

Curtir

Responder



[Redacted]

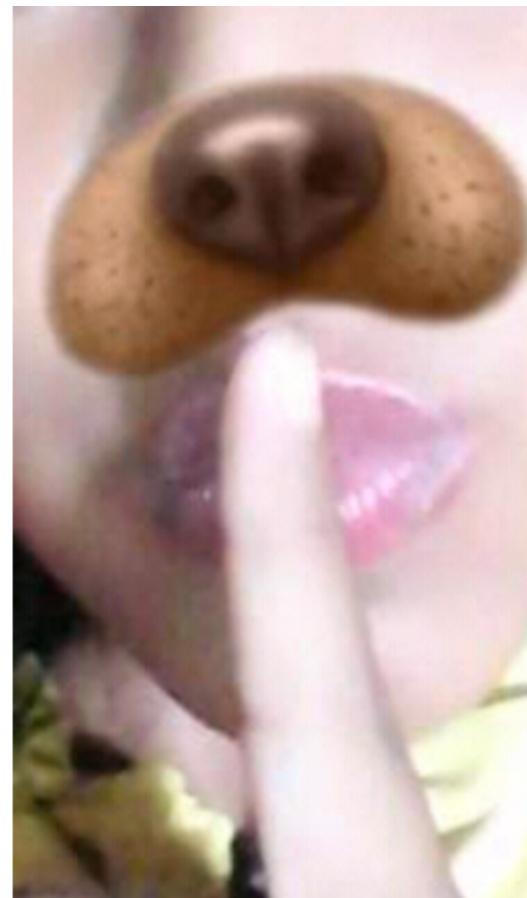
Entre homem e muié não
pode ter amizades, o mais
pior ainda q os primos tbm ã



14 min

Curtir

Responder



tir

[Redacted] ru Awa

ou fala nada linda

- 10- 🤔🤔 : Te quero ;
- 11- 🤔🤔 : Quer casar comigo !
- 12- 🤔🤔 : Deixa eu provar vc na cama ?
- 13- 🤔🤔 : Te odeio!!
- 14- 🤔🤔 : Vc me faz tao bem!!!
- 15- 🤔🤔 : Vc é um anjo
- 16- 🤔🤔 : Vc me exita
- 17- 🤔🤔 : Apaixonado
- 18- 🤔🤔 : Vem ser prá sempre meu
- 19- 🤔🤔 : Sinto saudades

👍👍 13

8 comentários



Curtir



Comentar



[Redacted] Karajá
quero sua boca colada na minha



[Redacted] Krj
Que isso amiga você não é
homem kkkkkkkk 🤔🤔🤔



5.3

Amizades proibidas

As redes sociais evidenciam as amizades entre as moças. A maioria das postagens feitas pelas *ijadòkòma* são *selfies* e fotos com as amigas; a maioria dos comentários são das amigas dizendo que ela está linda. Às vezes, brincando, elas postam: “minha prima chatinha”; “ah ela é chata mesmo”, comentam as amigas. Algumas mães incentivam determinadas amizades, por gostarem da pessoa e terem boas relações com seus responsáveis. Há famílias que confiam tanto nas amigas que só deixam a *ijadòkòma* sair de casa se a amiga buscá-la e levá-la de volta.

Antigamente, as *ijadòkòma* e os *wèkyrybò* sequer tinham contato um com o outro. Os depoimentos das duas senhoras Karajá gravados pelas *ijadòkòma* no filme *Casamento de antigamente* dão conta desses relatos. As mudanças culturais, sobretudo com a escola, aproximaram as moças e os rapazes como não acontecia antigamente. No entanto, a amizade entre rapazes e moças, embora existam, são de certa maneira “proibidas”.

Em uma das atividades que fizemos gravando, uma moça perguntou para a outra se ela tinha muitos amigos. Ela respondeu: “Claro que eu tenho muitas amigas” e citou o nome de quatro moças. Em seguida, ela disse: “e tenho uns amigos também, que eu não vou contar”. Há diferentes motivos para a família proibir algumas amizades. O primeiro é o gênero: se pela tradição, as *ijadòkòma* e os *wèkyrybò* não devem ter contato, como a fala de Mahuederu e Koaxiru, em *Casamento de antigamente* nos mostra, podemos concluir que muito menos podem ser amigos. Se a moça e o rapaz forem primos, a proximidade tende a ser mais permitida, pois eles provavelmente cresceram juntos, sendo comparados aos irmãos.

Muitas pessoas dizem que hoje em dia não existe mais essa regra, que “hoje é igual *tori*, tudo misturado”. Mas a publicação no Facebook que abre este capítulo nos mostra que ainda existem as amizades proibidas: “Amizades proibido, eitah ate quando isso vai parar. Tem uma coisa de cultura iny q eu não gosto(...) affs” (sic). Ao ser questionado do motivo, o indígena respondeu que “entre homem e muié não pode ter amizades, o mais pior ainda q os primos tbm ã” (sic).

O segundo motivo para a família proibir uma amizade são as brigas entre as famílias. É muito comum entre os Karajá as brigas entre as famílias. É o que Toral (1992: 75) chama de facções, que são “coligações de famílias extensas pertencentes a um ou mais grupos de descendência ou parentelas”. O autor chama de “grupos de

descendência” os grupos sociais reconhecidos por seus ascendentes masculinos comuns.

O descentimento se arrasta por gerações. Toral afirma que em geral esses grupos de descendência limitam-se a três ou quatro gerações. Nas gerações seguintes ocorrem segmentações formadas por essas famílias extensas que sozinhas, ou coligadas a outras, destacam-se do grupo local original, gerando novos grupos de descendência à medida que fundam novas aldeias. Os grupos de descendência, dessa maneira, estão ligados à ocupação do território.

Observei casos em que os Karajá se referem uns aos outros pelos seus antepassados que viveram, por exemplo, no início do século passado. Concordo com Toral quando ele diz que “todos os habitantes das pequenas aldeias têm bem vivos na memória os nomes dos antepassados fundadores dos grupos de descendência de que fazem parte e que lideraram a ocupação do local em que vivem ou de onde são originários” (: 75).

Assim, uma moça me disse: “eu sou proibida de falar com a família do [nome], minha avó me diz desde pequenininha que eu não posso falar com eles. Eu falo com a [*ijadòkòma* dessa família] na escola, mas não posso ser amiga”. O casamento entre pessoas destas famílias, evidentemente, é mais proibido ainda.

Um terceiro motivo para proibir as amizades são as más companhias. Algumas moças são consideradas más companhias por serem “namoradeiras”, briguentas, ou não cumprirem com o esperado de uma *ijadòkòma* de alguma outra forma. Ouvi uma história de uma amizade que tinha sido proibida porque uma *ijadòkòma* entregou uma carta do seu primo para a outra. A situação causou um constrangimento para ambas as famílias e as duas foram proibidas de se falarem. “Eu gosto dela. Agora eu só vejo ela na escola. Eu cumprimento, mas não posso conversar. Eu tenho saudades da amizade dela”, disse a *ijadòkòma*.

Outra vez, em São Félix do Araguaia, uma moça cumprimentou outra de longe e disse pra mim que gostava dela, mas que não podia falar com ela porque “todo mundo sabia que ela era má companhia” porque ela não era mais moça (virgem). Ela me disse que vários pais não deixam suas filhas falarem com ela.

Por fim, outro motivo para proibir amizades é relacionado à “proibição” da homossexualidade. No Facebook, há muitas fotos em que as *ijadòkòma* se abraçam e se beijam no rosto. Fui até surpreendida quando me disseram que há alguns pais que não

gostam que as meninas tenham essa intimidade. “No Facebook pode tudo, porque os pais não sabem. Mas se os irmãos verem, ficam bravos”, disse uma *ijadòkòma*. Uma moça contou que uma vez uma amiga dela deitou no peito dela e elas ficaram vendo as estrelas de noite. Alguém viu e disse para a família dela que elas estavam namorando. A família ficou muito brava e proibiu elas de se falarem.

A única vez que ouvi as *ijadòkòma* conversando sobre homossexualidade entre mulheres foi com repúdio, dizendo o nome de uma mulher Karajá que “gostava de mulher”. É bem mais comum que elas falem sobre os “viados” da aldeia. A palavra usada quando falam em Karajá é *budòè*, que é o nome do veado-galheiro, ou seja, os Karajá traduziram do português. Elas falavam dos homens homossexuais com carinho, diziam que eles eram legais e nomeavam “o viado mais bonito da aldeia”.



Krj Iny
Byktxy Ao Binahaky kk

9 h Curtir Responder



Krj Iny
Parabéns eu sei ela...ela m c
tudo ela my melhor prima eu
ela seu nmr doida 😂😂😂😂



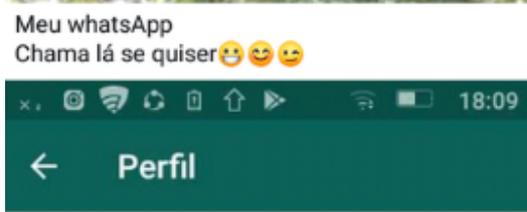
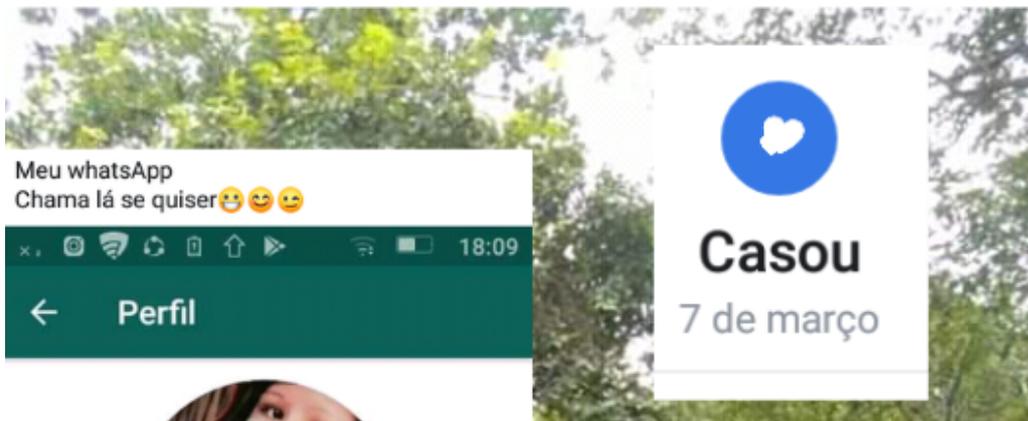
8 h Curtir Responder



está 😞 triste.

Ontem às 12:00 • 👥

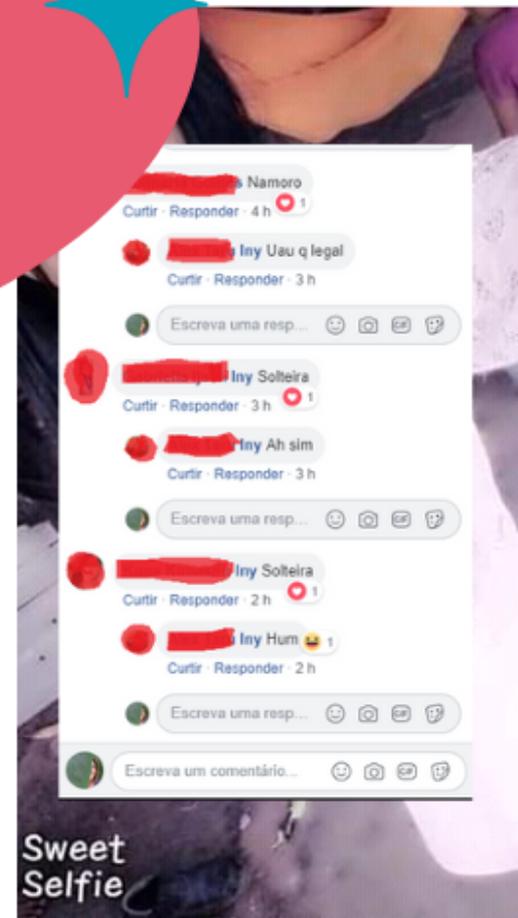
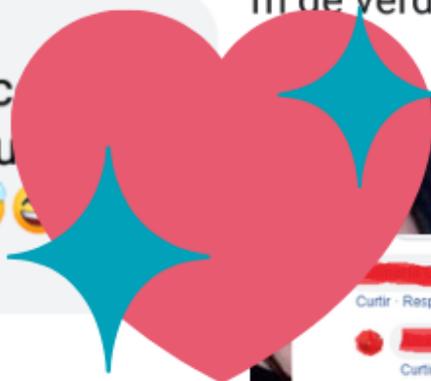
Minha lembrança?? Tô muito longe d VC
agora ??



va e outras o pessoas.

de fev às 19:23 • 👥

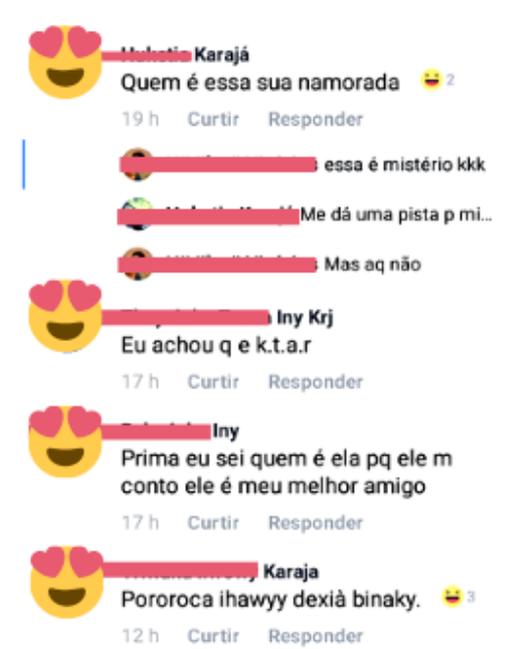
Quando vooc ama alguém
não interessa o que dizem e
o que interessa é o que vooc
m de verdade...[...] 🙌🏻👉🏻👊🏻



7 135



5.4
"Casou pelo
Facebook"



Ainda nos primeiros encontros, um dos temas propostos por elas para a gente conversar foi sobre os “meninos”, os “moços”, os *wèkyrybò*. Quando escolhemos depois entre os assuntos que elas fariam os filmes, esse tema não foi escolhido, talvez até mesmo pela impossibilidade de atuarem enquanto “moços” e pela dificuldade de falar deles sem representá-los. Mas o assunto foi constante.

“Como são os *wèkyrybò*?” – perguntei. “Eles gostam de correr, adoram mais jogar bola”. Eles adoram jogar bola mais do que as meninas gostam. Eles adoram mais jogar bola do que qualquer outra coisa, diziam as moças.

Em outra atividade, elas se entrevistaram na língua Karajá e, posteriormente, uma *ijadòkòma* traduziu para mim. Uma *ijadòkòma* perguntou para a outra “como os meninos hoje em dia eram”. A moça respondeu “são preguiçosos”. Todas as moças que estavam ao lado deram um grito concordando: “Não faz nada, não trabalha, não pesca, não se emprega para cuidar de mulher, caçar... Fica só jogando bola e esperando a mulher atravessar a vida dele”.

Eles são “bagunceiros”, não arrumam as coisas em casa, fazem bagunça na escola, atrapalham mais os professores que as meninas, eles gritam, falam alto. Eles “só escutam às vezes”, disseram. A ideia do “ouvido tampado” associado à juventude, é novamente marcada aqui como uma característica sobretudo dos rapazes. As moças revelam a importância dos ouvidos abertos, tema já tratado no segundo capítulo. Afirmando que essa característica é dos meninos, de certa forma dizem que não é (tanto) delas.

Nunes (2016: 200) diz que os *wèkyrybò* e as *ijadòkòma* não têm a obrigação de trabalhar: “o que eles fazem é motivado principalmente por seu próprio desejo”. O autor cita um trecho do trabalho de Luiz Palha, de 1942:

Só os chefes de família têm roças; só eles trabalham para o sustento da casa. Jovens, rapazes, não trabalham antes do casamento. O jovem é guerreiro aprendiz. Faz caçadas, por divertimento. Vai à pesca por passatempo e se exerce na vida de remeiro, como exercício de atleta em formação. Só depois do casamento começa vida laboriosa e trabalha deveras e fortemente (sic) (1942: 45).

Mas com as mulheres é diferente. Em uma nota de rodapé, Nunes (:200) diz que há uma “certa disparidade entre homens e mulheres, pois estas tendem a se engajar – sob demanda das mães – em pequenos trabalhos domésticos ainda solteiras”. Sim, as

moças lavam a louça, lavam a roupa, limpam a casa, fazem comida, cuidam das crianças da família e vão na casa de parentes buscar coisas a pedido de suas mães, tias e avós.

Ainda nesta nota, Nunes diz que “se em um determinado dia ela não quiser fazer, provavelmente não fará, e pronto”. Com os rapazes, isso é notável, mas não percebo tanta liberdade na relação do pai e da mãe com a moça. Durante o tempo em campo, houve situações que as moças não puderam participar dos nossos encontros porque o pai ou a mãe tinham mandado ela fazer alguma coisa, por exemplo, cuidar de uma prima bebê. Elas não estavam nada satisfeitas, mas não tinham escolha, tinham que obedecer.

Por fim, as moças disseram que algo importante a se dizer sobre os “moços”, é que eles são “muito bonitos”. “Alguns!”, disseram outras. “É, alguns”, disseram suspirando entre risinhos e olhares cúmplices. Assim como as *ijadòkòma* são, para os Karajá, o auge da beleza feminina, os *wèkyrybò* são o auge da beleza masculina (Nunes, 2016: 155). As *ijadòkòma* e os *wèkyrybò* estão em idade “casável”. Nunca conheci um Karajá (homem ou mulher) que não desejasse se casar. Alguns manifestam desejo de se casar “mais tarde”, mas nunca de não se casar. E sempre o motivo apontado para querer casar mais tarde é terminar os estudos.

Teve um dia que chegamos na escola para o encontro e tinha um jovem que estava dormindo na escola. Elas disseram que ele “era um bêbado”. Isso também motivou uma conversa sobre os meninos. Elas disseram que “dividem” os meninos entre “os que fumam e bebem ou não”. O menino que bebe, elas disseram, “vai ser um marido que vai brigar e vai bater”.

Em outro dia, falando sobre casamento, perguntei para elas o que era importante em um bom casamento. A primeira coisa que elas falaram foi sobre fidelidade: “ser sempre fiel”, “não trair o outro”. Em seguida, as moças falaram que era importante em um casamento, “perdoar o outro quando ele fizer bobagem”. Falaram ainda que era importante ter respeito e que o marido seja sempre carinhoso com os filhos. Por fim, elas falaram que era importante o marido cuidar da esposa, e que ele “trabalhasse para ela” e “ganhasse dinheiro para ela”.

A gente que é *tori* pensa que é de se esperar que pessoas “casáveis” estejam pensando mesmo em namoro. Mas vale lembrar que não existe tradicionalmente a ideia de “namoro” como nossa sociedade entende. Para algumas das moças o namoro consiste apenas em conversar pelo celular usando Facebook ou WhatsApp. Marcar um encontro já

significa casar, e sem a aprovação da família. Outras moças sugeriram que encontram seus namorados, conversam e se abraçam. Antigamente não tinha beijo. Hoje tem, mas a maioria diz que nunca beijou. Volta e meia tinha uma frase em português no meio de uma conversa em Karajá sobre beijo. “Quer aprender a beijar, é só chupar laranja.” Perguntavam pra mim como se beija e como foi minha primeira noite depois que eu casei. Certa vez, a sós, uma *ijadòkòma* me perguntou o que se fazia quando um menino gostava da gente. Ela disse que ficou sabendo que dois meninos gostavam dela e ela estava com muita vergonha e não sabia o que fazer. Em seguida, entraram na sala mais alguns jovens, uma amiga dela e dois rapazes, sendo um deles, um dos que gostava dela. A amiga dela iniciou uma brincadeira de empurrar os dois, provocando que eles se encostassem. Depois, o rapaz se sentou ao lado dela e ficaram conversando e rindo.

Embora saibamos o quanto essas informações são sigilosas e, portanto, difícil de as *ijadòkòma* admitirem, acredito que sejam poucas as que desenvolvem uma relação física, seja de beijo ou de sexo, e continuem apenas namorando. Pelo contrário, já ouvi inúmeros relatos recentes de jovens que foram “forçados” a se casar porque se encontraram, ou se encostaram, ou até mesmo porque estavam conversando a sós.

Como é estritamente proibido que uma moça fique a sós com um rapaz, é comum que os pais ou avós exijam que uma irmã fique sempre junta à outra, para vigiar. Mesmo nos casos em que as duas possuem uma relação de cumplicidade, é possível que em algum momento de raiva, uma denuncie a outra. Também os primos e as primas costumam contar para a família quando ficam sabendo que há alguma relação entre os rapazes e as moças.

As moças disseram também que há casais na aldeia que namoram conforme “as regras da Igreja, porque é importante conhecer antes de casar”. Mas eles não podem ficar a sós e nem se encostar. Elas contaram mais de um caso em que eles se encontraram no Social, o evento da Igreja Adventista, e na hora de ir embora, fugiram e casaram. Depois o pessoal da Igreja brigou, porque “não é pra acontecer isso, é muito errado, a Igreja não é lugar para namorar”.

Quase sempre os namoros são escondidos. O problema é se alguém ficar sabendo – e sempre alguém fica sabendo, porque também não tem graça fazer se não puder contar pra ninguém. Eles e elas contam para as melhores amigas, às vezes para as primas, às vezes para as irmãs. E, como é de se esperar, pode acontecer da aldeia inteira

vir a saber e a consequência disso é ter que casar.

Mas parece que eles gostam de correr o risco. Algumas publicações no Facebook insinuam e provocam. Por exemplo, um rapaz publicou uma foto abraçado à sua namorada secreta, ela estando de costas, mas aparecendo seus cabelos e suas mãos. Logo, vários jovens passaram a comentar quem eles achavam que era a moça, citando as iniciais e dando pistas que seriam muito fáceis de serem descobertas, como uma moça, que disse publicamente que sabia quem era, pois ela era a melhor amiga da namorada "secreta" do rapaz.

Recentemente, com o acesso à internet, criou-se uma nova categoria: o "namoro pelo celular", ou ainda, "namoro pelo Facebook". O namoro pelo Facebook permite que os jovens conversem entre si e se conheçam um pouco melhor antes de se encontrarem. "Namoro já coloca relacionamento sério, não fala nem com pai nem com mãe", disse uma *ijadòkòma* em tom de protesto. Geralmente, se a moça está muito viciada no celular, é um indício de que está namorado. "Essa menina é viciada, ela só vive no Facebook. Essa menina tá namorando" - as *ijadòkòma* diziam. O namoro pelo celular consiste em ficar conversando e depois marcar de se encontrar. Quando se encontram, dizem que "casou pelo Facebook".

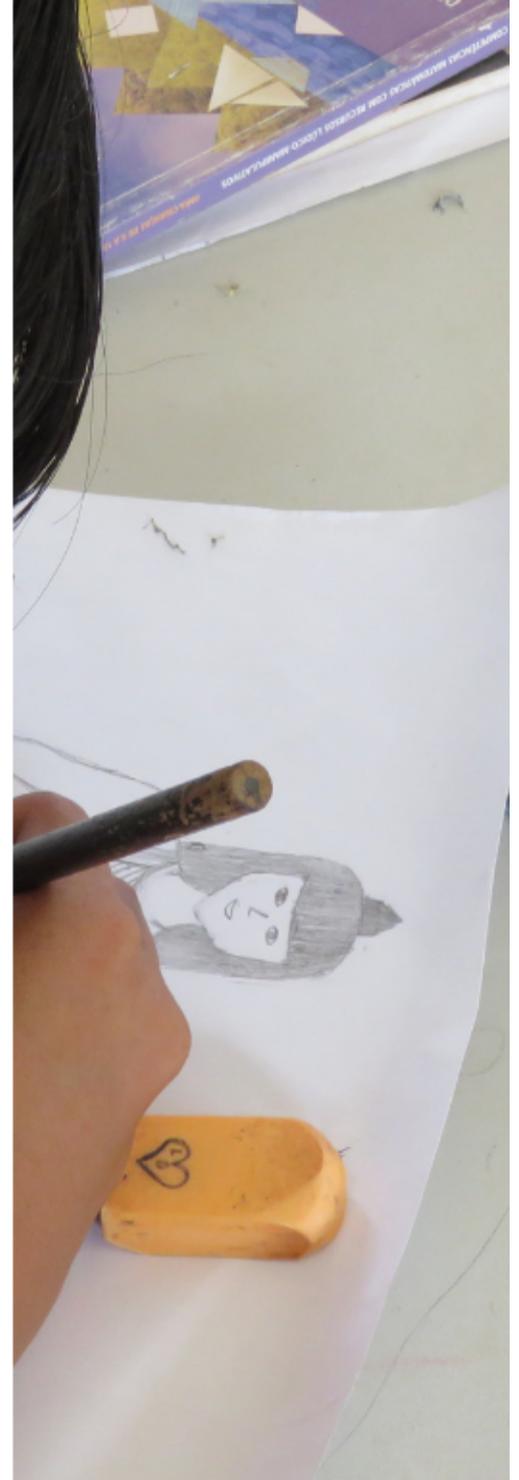
Durante este trabalho, teve uma das moças que participou alguns dias, e depois não foi mais. Fui na casa dela, conversamos e ela disse que iria no dia seguinte. Quando cheguei na aldeia no dia seguinte, só se falava dela: "casou pelo Facebook". Disseram que ela "pediu o rapaz pelo Facebook", eles se encontraram e casaram. Pela conversa das meninas, esse rapaz "namorava pelo celular" com outra moça também, que ficou bem chateada com a situação.

Pois bem, o "casamento pelo Facebook" é um tipo de "casamento fugido". Estes casamentos, em que a pessoa foge para casar, acontecem desde antigamente, como nos mostraram as falas de Mahuederu e Koaxiru em *Casamento de antigamente*. Consiste, portanto, em o casal marcar de se encontrar a sós. As *ijadòkòma* disseram que quando casa fugindo não é fácil, pois a família briga muito. Para os jovens fazerem isso, geralmente é por pressupor que as famílias não concordariam com a união.

A outra forma de casar é o "casamento de *Inỹ*". O casamento de *Inỹ*, ao contrário do que pode parecer, não é o "casamento de antigamente". O casamento de antigamente geralmente é entendido como o casamento em que os jovens não se conhecem

pessoalmente, o casamento arranjado pelas famílias, em que se realiza um ritual para celebrar a união – o *hãrabiè*. Esse ritual não tem ocorrido mais, apenas como encenação. No entanto, as falas de Mahuederu e Koaxiru mostram que há diferenças entre o casamento arranjado e o ritual (ou a festa) em si, pois elas narram casos em que fugiram para casar e ainda assim os pais realizaram a festa.

A festa, portanto, é tida como algo do passado e o casamento arranjado não é desejado por mais ninguém, nem mesmo as avós desejam isso para suas netas, segundo as *ijadòkòma*. O casamento ideal hoje em dia é o “casamento de *Iny*”, que consiste em uma união consensual entre os noivos e as famílias, mas sem haver relações sexuais antes.



5.5
Futuro



No nosso sétimo encontro propus uma brincadeira que fizemos algumas vezes em que umas entrevistavam as outras, enquanto outras filmavam. Eu não intervi em nada e toda a atividade foi feita na língua Karajá. Quando eu revi as imagens, percebi que as *ijadòkòma* estavam incomodadas e com vergonha. Depois de um mês, perguntei para duas delas o motivo. Uma delas disparou a falar, como um desabafo, que aquele dia tinha sido muito ruim e me pediu “por favor” para apagar as imagens. Ela explicou que aquele assunto não era apropriado para as moças, com essas palavras mesmo, “não é apropriado”.

Pedi que ela traduzisse o vídeo para que eu soubesse o que, afinal de contas, eu não deveria perguntar em outros momentos. Enquanto ela traduzia os sete minutos de conversa delas, nós íamos conversando, com a participação às vezes da amiga dela, também *ijadòkòma*. Ela disse que o assunto sobre “casar antes de terminar o estudo ou estudar e depois casar, é difícil de pensar e agir”. Que aquele dia despertou pensamentos ruins do futuro, que ela falou sem pensar: “eu falei de homem, mas não tem homem na minha vida”. Ao final da conversa, eu pedi desculpas por ter de alguma maneira causado constrangimento. Então ela me disse que seus pais também fazem essas perguntas. “Eu fico com vergonha, falo 'pára, mãe, eu ainda sou moça, sou nova pra esse pensamento”.

No vídeo, a *ijadòkòma* entrevistadora perguntava se as outras pensavam em casar antes de “terminar o estudo”, ou seja, fazer um curso superior. Uma moça disse: “Antes, eu imaginava como seria o marido, mas agora penso só no estudo e no futuro”. De dez moças, todas responderam que gostariam de “terminar os estudos” e apenas uma delas titubeou quando questionada sobre ter que morar em outra cidade para estudar. “Professora”, “enfermeira”, “professora de matemática”: as profissões refletem a realidade da aldeia. Todos os professores da Escola Estadual Indígena Maluá, a escola de Santa Isabel, são indígenas e possuem curso superior. Na aldeia, os trabalhos remunerados são na área de educação e saúde. Em São Félix, há indígenas que trabalham nas áreas administrativas da Funai e do DSEI. A maioria dos Karajá com curso superior fizeram a Licenciatura Intercultural na Universidade Federal de Goiás. Mas há ainda um fluxo de Karajá que estudaram ou estudam no Centro Universitário Adventista de São Paulo, na Universidade Federal do Tocantins e na Universidade Federal do Mato Grosso.

Ainda no mesmo vídeo, uma *ijadòkòma* perguntou para as outras como seria o casamento delas. Uma moça respondeu: “casar não é tão bom, o marido pode bater, mandar na gente, não deixar fazer nada”. Outra respondeu: “quem sabe são os nossos

pais”. A *ijadòkòma* que traduziu o vídeo para mim completou: “é, antes os pais sabiam, hoje só Deus.” Ela riu e disse que essas perguntas eram *ibinare*, ruim, pois elas teriam uma resposta muito óbvia: “ela tá perguntando como a gente imagina nosso homem, se um homem bom ou um homem bêbado. Como vai ficar com o marido, brigando, casado? Essa pergunta é *ibinare*”, afinal, ninguém quer um marido bêbado.

Na gravação, a entrevistadora fez apenas uma pergunta que a tradutora achou boa: “Como vocês pensam em terminar o estudo, o que vai fazer?”. Uma moça disse que tinha “pressa para terminar o estudo para namorar, para trabalhar ou para ser livre (solteira)”. A tradutora disse que queria estudar em uma boa faculdade. “Posso sair da aldeia. Eu não gosto muito de cidade, aldeia tem ar puro”. Em outros momentos eu ouvi essa mesma ideia de que na aldeia é bom porque tem ar puro.

As respostas das moças mostram uma mudança significativa quanto à ideia de futuro. As *ijadòkòma* têm priorizado estudar, o que leva a crer que elas estariam dispostas a casar cada vez mais tarde. Além do desejo de estudar, outro motivo para se adiar o casamento é que, quando se casam, os homens e mulheres passam a ter obrigações. Essa observação dialoga com um comentário feito pelo entógrafo alemão Fritz Krause em 1930 sobre os rapazes Karajá:

Havia vários solteiros de mediana idade; não é boa a sua influência sobre a juventude masculina. Pregam o ideal de solteirão, que seduz os jovens sobretudo porquê o casamento os obriga a pesado trabalho cotidiano (pescar, fazer roça). Mais de um declarou-me que não pretendia casar, porquê então deveria trabalhar muito. Parece, todavia, que os pais reagem contra essa tendência (*apud* Nunes, 2016: 200).

Sobre o comentário de Krause, Nunes diz não observar o tal “ideal de solteirão”, mas reafirma que o jovem casal deve trabalhar um para o outro. As mulheres devem cozinhar para seu marido, lavar suas roupas e cuidar da casa. Logo nascem os filhos, que também são cuidados pela mulher. Já os homens devem “colocar comida em casa”: trabalhar, produzir, pescar, construir casa e, hoje em dia, obter dinheiro para comprar tudo o que for necessário e/ou desejado pela esposa e seus filhos. Isso engloba comida, celulares, roupas e até mesmo materiais para a confecção de adornos cerimoniais (: 201). Nunes afirma ainda:

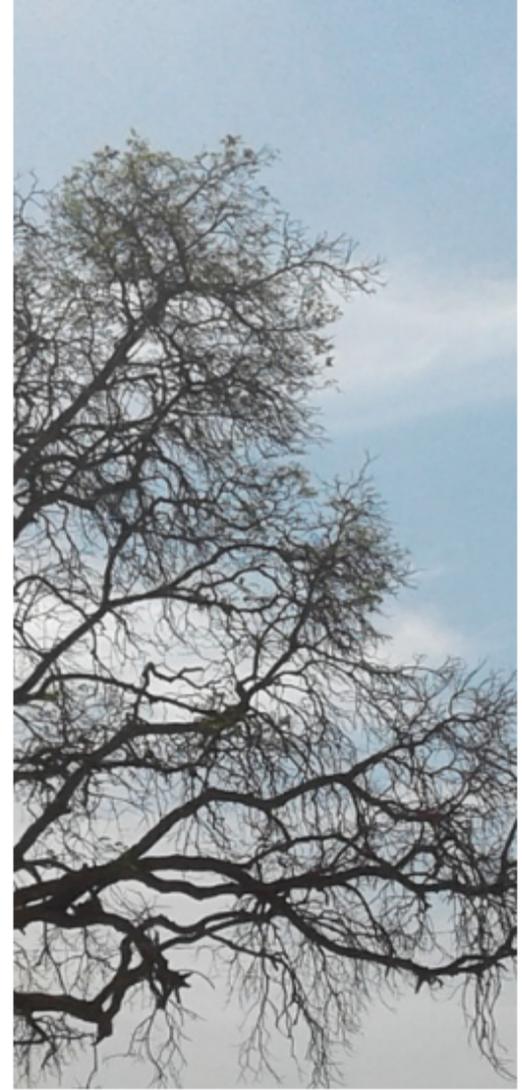
Pelo que os Inỹ contam sobre o tempo dos antigos, deduz-se que os homens tendiam a adiar o casamento em função da carga de trabalho que ele implicava.

Antes, dizem, casava-se mais velho; hoje, casa-se a partir dos treze anos, e é raríssimo encontrar alguém que fique solteiro até os 19 ou 20 anos. Isso tanto para homens quanto para mulheres : 200).

De fato, se houver alguém – homem ou mulher – de aproximadamente 20 anos que não esteja casado, é provável que já tenha se casado e separado. Mas conversando com as senhoras Karajá me parece que as mulheres sempre casaram cedo e geralmente com homens mais velhos. Nas duas últimas décadas, algumas (poucas) mulheres preferiram se formar em um curso de nível superior antes de se casar e me contaram que tiveram que enfrentar seus familiares e a comunidade, que diziam que ninguém iria se casar com elas depois de “velhas”. A questão precisaria ser aprofundada, mas a impressão que tenho é que historicamente há uma diferença entre a idade em que se casam homens e mulheres. Acredito que as mulheres sempre se casaram cedo e agora tendem a se casar um pouco mais tarde, enquanto os homens se casavam mais tarde e agora tendem a se casar mais cedo. Dessa forma, haveria uma tendência dos Karajá de se casarem com pessoas de idades próximas. Uma hipótese para essa mudança seria a convivência de moças e rapazes na escola, que cria uma aproximação que antes não existia entre *ijadòkòma* e *wèkyrybò*, jovens em fase "casável".

Quanto às diferenças de gênero, Toral (1992: 262-263) diz que foi pela insistência das mulheres em participarem da condução dos assuntos da comunidade que o *ijoina*, praça que apenas os homens podem ir, deixou de ser o único espaço de reuniões. Hoje em dia fazem algumas reuniões em espaços neutros em relação à divisão do espaço masculino e feminino, como as escolas, o que possibilita a reunião de toda sua população.

Toral diz ainda que o espaço tradicional das mulheres na sociedade está sendo questionado e mudado. Alguns exemplos são “a insubordinação contra os casamentos arranjados e a possibilidade da mulher contribuir economicamente para a subsistência da família através da venda de artesanato” (: 263).



6. OUTRAS IDEIAS



6.1
Kuladu, as
crianças



Só de pensar em falar das crianças, as *ijadòkòma* já ficavam empolgadas, riam, se agitavam. “O que é importante dizer sobre *kuladu*?” – perguntei. Elas disseram “as brincadeiras”, “a alimentação”, “tem que cuidar dos perigos”, “tem que ensinar a respeitar o pai e a mãe”, “tem que cuidar para não ficar doente” e “tem que ensinar a falar *inÿrybè*”.

Tentei aprofundar mais, mas elas queriam sair e filmar sobre as crianças. No vídeo, elas se entrevistavam e respondiam como se fossem crianças. Mas não como geralmente nossa sociedade imita as crianças, alterando a voz e falando errado. Elas falavam normalmente, mas diziam (em Karajá) que tinham “sete anos” e eram filhas de tal e tal pessoa – e diziam os nomes de seus pais mesmo e seguiam conversando.

Daí elas brincaram por um tempo alternando quem filmava e quem brincava. Duas meninas ficaram em pé, frente a frente, pulando e batendo os pés alternados em sincronia. Depois elas encenaram duas crianças conversando e uma derrubava a outra no rio. Diferentes duplas de moças fizeram essa mesma cena, algumas com diálogos maiores, outras mais rápidos. Depois ficaram brincando na água. Sempre alguém filmando. Ao retornar para a aldeia, nos reunimos debaixo da árvore perto do “campo do Ijahina” e conversamos mais sobre as crianças e as brincadeiras.

Provavelmente este tema não surgiria em um grupo de rapazes. Mas as mulheres cuidam de crianças desde quando elas eram também crianças. Inclusive, uma *ijàdòkòma* parou de ir aos encontros porque seus pais mandaram ela ir para uma aldeia vizinha ajudar a cuidar de um bebê.

Mas não pense que o interesse das moças em crianças seja imaginando o dia em que elas serão mães. É possível que este dia não esteja longe, pois algumas jovens da idade delas, por volta de quinze anos, já estão casadas e/ou com bebês. Mas quando perguntei sobre isso, causei constrangimento porque “não se deve pensar nisso”.

Ao traduzir uma entrevista que elas fizeram umas com as outras, uma *ijàdòkòma* disse: “Ela tá falando como cuidar dos nossos filhos, que é difícil cuidar de criança, tem que alimentar, trocar fralda. Aí eu não gostei, a gente não tem esse pensamento”. Depois uma *ijadòkòma* perguntou para a outra se ela queria ter menino ou menina. Ela respondeu que só Deus sabe. Depois, ela disse que “as armadilhas são muito fortes e que existem muitas tentações, mas ela queria sempre ficar ao lado de Deus”.

A vida nas casas da aldeia gira em torno das crianças; elas dão alegria ao

ambiente. Em publicação de 1940, Fritz Krause (*apud* Nunes, 2016: 193) dizia sobre os Karajá: “o índio se faz acompanhar sempre das crianças, a que dedica afeição extrema. As irmãs carregam os pequenos no braço ou nos quadris, enquanto o pai ou a mãe conduzem os maiores pela mão”.

O nome da criança é escolhido ainda durante a gestação pelas avós. Não é raro que cada avó escolha um nome diferente e a pessoa seja referida por suas famílias materna e paterna de forma diferente. Este nome pode ser considerado o “nome de infância” (: 193). Geralmente, elas escolhem o nome de um antepassado já falecido, mantendo viva a história de antepassados que marcaram positivamente suas vidas.

Após o nascimento da criança, há um pequeno ritual doméstico em que o recém-nascido, no colo da avó, é todo pintado de urucum para tirar o *kyty* (o mesmo da menstruação, mencionado em *Hãlubu* – ou “R”). O urucum tira o cheiro forte que o bebê traz de dentro do útero e remove a fina camada esbranquiçada que cobre sua pele. Depois, então, passa-se *tari* (óleo do coco de tucum) misturado com *kowoji* (resina de almécega), para que seu cabelo fique bem preto, como os Karajá gostam. Nunes observa que hoje é difícil ver um bebê ser pintado com urucum, sendo mais comum apenas untá-lo com a mistura de *tari* e *kowoji* (: 196).

Com aproximadamente seis meses a criança passa por outra pequena cerimônia doméstica para que possa começar a ingerir alimentos sólidos. A criança é enfeitada, conforme explica Nunes (:196-197):

A criança é toda enfeitada, com a coifa plumária *lòri-lòri*, com o colar de miçangas *mÿrani*, com o bracelete de algodão *dexi*, com a penugem de mergulhão dura, com os brincos de dente de capivara e pena de arara vermelha *kueju* ♀, *ueju* ♂ etc. Para que possa usar os brincos que, diferentes por sexo e idade, compõem praticamente toda ornamentação cerimonial, as orelhas dos pequenos são furadas geralmente com poucos dias de vida. A penugem dura é um elemento importante. O *owoji*, a resina vegetal usada para fixá-la no corpo, é quente, diz-se. Por isso, idealmente, a cerimônia não deve ser feita antes dos seis meses; é necessário esperar que o corpo do bebê endureça/se fortaleça para que ele não sofra muito.

Já vi acontecer, em eventos nas aldeias realizados pelos *tori*, de alguém desavisado querer que os pais pintem e vistam um bebê e/ou uma criança, e a família não deixar porque, enfim, não é assim que essas coisas são feitas.

As crianças são tão importantes para os Karajá que eles se referem uns aos

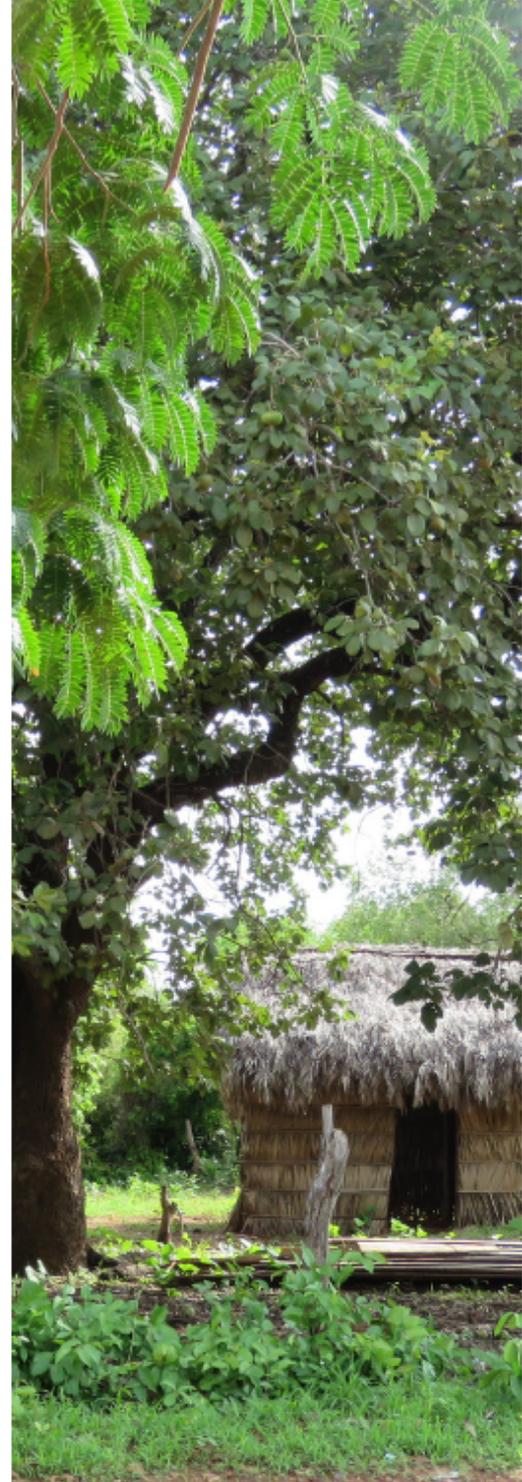
outros a partir do nome de uma criança. Essa característica cultural é chamada tecnonímia (Nunes, 2016: 193). A mãe e o pai passam a ser chamados por “pai” ou “mãe de (nome da criança)”. Em *inỹrybè* o pai é chamado (nome da criança) *tàby* e a mãe é chamada de (nome da criança) *sè*. Tradicionalmente, quando nasce o primeiro neto ou neta, ela passa a ser chamada de “avô” (*labikè*) ou “avó (*lahi*) de (nome da criança)” (:193-194). Nunes diz como as crianças são centrais para a terminologia de afinidade:

A sogra de alguém é *wariòrè* ♂ *lahi*, “avô do(s) meu(s) filho(s)”; o sogro, *waritxòrè* *labikè* ♀, “avô do(s) meu(s) filho(s)”; o cunhado (WB) é *wariòrè* ♂ *lana*, “tio materno dos meus filhos”, ou (HyB) *waritxòrè* ♀ *labry*, “tio paterno (mais novo que meu marido) dos meus filhos”, e assim por diante. A terminologia segue extensivamente essa lógica: as crianças são os mediadores entre os afins, aproximando-os no seio da convivalidade cotidiana. Não há termos próprios para afins; a única exceção é – *ralàby*, “genro” (:194).

As avós também participam ativamente na criação dos netos e netas. É inclusive recorrente que os primogênitos sejam “dados” (termo usado por eles) para a avó criar. Acompanhei alguns casos assim, por participar do processo de adoção ou guarda de crianças enquanto servidora da Funai. Os avós, principalmente a avó materna, podem pedir que sua filha lhe dê sua neta ou neto primogênitos porque seus filhos já cresceram e saíram de casa e elas querem ter alguém que ajude nas tarefas diárias, principalmente porque a idade já limita a realização de algumas atividades. Em caso de morte da mãe, também é comum que as avós criem as crianças.

Algumas aldeias fazem a Festa do Mel, que é tida como a festa das crianças. Os Karajá dizem que em Santa Isabel “já não acontece mais”, mas pude participar da Festa do Mel em Fontoura. Elly Mairu, da aldeia Fontoura, escreveu o seguinte sobre esta festa:

A cerimônia da Festa do Mel acontece de 12 em 12 meses, principalmente no verão onde a família demonstra que tem amor pelo filho ou filha. As famílias se reúnem para decidir fazer a festa e a preparação de alimentação para os parentes. Essa cerimônia da Festa do Mel dura 2 dias, primeiro dia leva coisa para os parentes mais próximos, que chamamos de *bròtyrè*, em segundo dia os avós ou tias arrumam de enfeites, onde a família da criança chega, todo mundo para colocar peninha no braço da criança. Final de cerimônia será encerrada na parte da tarde depois de crianças comerem mel, o restante de alimentação será levado para casa dos homens, outros são levados com as tias da criança para sua casa. (Souza; Calçavara [Org.] 2016: 58).



6.2
Outros: tori,
mestiços e
indígenas





Os retratos acima são algumas das imagens que apresentei para as moças no nosso terceiro encontro. Em seguida, conversamos sobre a diversidade de povos no mundo e sobre os *tori*, os não indígenas. Em seguida, “*tori*” foi sugerido por elas para ser o tema do nosso sexto encontro.

“Os *tori* são todos curiosos. Eles fazem muitas perguntas, ficam perguntando como são os índios e como é a aldeia”, disse um *ijàdòkòma*. Elas disseram ainda que “eles acham bonito e gostam de tirar foto dos índios”; “eles amam as pinturas e os

enfeites”; “eles amam a cultura da gente; parece que quer levar a gente pra mostrar pro mundo”.

No dia que conversamos sobre *tori*, levei para a aldeia recortes de revista com diversas fotografias de não indígenas. Sugeri que cada uma escolhesse uma imagem e desenvolvesse uma personagem, criando uma história para aquela pessoa: nome, idade, local onde mora, família, ocupação e o que mais quisessem falar sobre aquela personagem. Entre as personagens criadas, duas queriam conhecer Paris: “a cidade mais romântica” e também ver “aquela estátua com o braço levantado” (Estátua da Liberdade). Algumas criaram histórias em que os diferentes personagens se relacionavam. Depois, propus que elas criassem uma cena sobre o encontro de pessoas *Inỹ* e *tori*.

Elas criaram uma cena em que duas *tori* ficavam paradas e duas *Inỹ* vinham caminhando em direção a elas. Elas se encontravam e se cumprimentavam, cada uma em sua língua. A cena foi repetida diversas vezes e em todas as vezes a cena era interrompida porque alguém começava a rir muito e não conseguia mais parar. Somente na última o diálogo se desenvolveu. Elas conversaram sobre como “é bom viver na aldeia”, que tem o futebol, as amigas, a família. Cada uma falava em sua língua (português e Karajá), mas se entendiam reciprocamente.

O *tori*, para elas, é sobretudo o não indígena que vai para a aldeia, ou que conhece os indígenas durante a temporada de praia, que ocorre em julho em São Félix do Araguaia e é a época mais movimentada na região. Existem outros *tori*, sim, mas o primeiro a ser lembrado é, sem dúvidas, o *tori* “turista”, ou ainda, “*torista*”.

Essa ideia de que os *tori* “amam a cultura Karajá” é entremeada também por certa desconfiança. Uma *ijàdòkòma* disse em outra ocasião: “os *tori* sempre dizem que é bonito fazer o *rasi*. Dizem que queriam ser Karajá para usar topete. Mas eu queria ver se fosse mesmo!”. Outra moça disse: “eles pensam que são *Inỹ*. Gostam de pintar de jenipapo que nem a gente. Gostam tanto dos índios como se fossem índios”. O tom de voz desta moça demonstrava uma certa indignação, como se os *tori* de alguma maneira estivessem invadindo o espaço do “ser índio” ao se pintar de jenipapo.

Mas além do “*tori* turista”, há o “*tori* de longe”. Esses, elas só conhecem pela televisão e disseram que são perigosos: “eu fico vendo na televisão tantas armas... Será que *tori* pensa em paz?” – perguntou uma.

Uma *ijàdòkòma* contou que já viajou para cidades grandes no Brasil. O que mais

chamou a atenção dela é que “na cidade tem muito comprador”, disse se referindo aos vendedores (e com todo sentido, porque se tem muitos vendedores, é porque há também muitos compradores). Contou que certa vez esteve em uma cidade e o tempo todo os “compradores” ficavam falando “compra aqui, compra aqui, compra aqui”. “Eu era criança e ficava olhando e ficava querendo tudo: 'mãe, eu quero!'. Ah não, hoje eu acho muito chato! Aqui eu jogo bola com meus amigos sem compradores”. As outras *ijàdòkòma* ouviam o relato atentas, pois poucas têm a oportunidade de viajar.

Esse relato me lembrou de Davi Kopenawa. O livro *A Queda do Céu* tem um capítulo chamado “Paixão pela mercadoria”. Segundo Kopenawa, “os brancos” se acham muito habilidosos para fazer coisas e pensam “somos mesmo o povo da mercadoria”. Ele diz que os brancos “por quererem possuir as mercadorias, foram tomados de um desejo desmedido. Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite. Fechou-se para todas as outras coisas” (2015: 407). Em outra passagem, Kopenawa diz que o pensamento dos brancos está concentrado em seus objetos o tempo todo (: 418). O trecho a seguir é especialmente semelhante ao que a *ijàdòkòma* me disse:

Não queremos possuir grandes quantidades de mercadoria. Isso confundiria nossa mente. Ficaríamos como os brancos. Estaríamos sempre preocupados: “Awei! Quero ter aquele objeto! E também quero aquele outro, e o outro, e mais aquele!” Não acabaria nunca! (: 420).

Em outro encontro, sem ninguém tocar nesse assunto, uma *ijàdòkòma* começou a falar que sofreu muita discriminação na cidade. Ela morou por um tempo em uma pequena cidade da região e também em uma grande cidade. Contou que uma vez estava na casa de uma amiga e ela disse que seu pai não gostava de índio. A *ijàdòkòma* respondeu: “eu espero que você seja diferente de seu pai”. Mas demonstrou tristeza ao contar.

Há alguns anos, um rapaz Karajá me disse que morou um tempo em uma capital e sofreu muita discriminação por ter sua face escarificada com as duas esferas que caracterizam os Karajá. Ele disse que era discriminado não por ser indígena, porque ninguém nem pensava que ele poderia ser indígena, as pessoas olhavam e pensavam que era “tatuagem de cadeia”. Hoje em dia são poucos os jovens que escarificam o rosto; a pintura é feita com jenipapo, principalmente nos momentos de festa.

Uma *ijàdòkòma* trouxe uma vivência de discriminação dentro da aldeia, porque ela era, nas palavras dela, “índia e mestiça”. Assim, ela sofria preconceito na cidade,

quando sabiam que ela era indígena, e sofria preconceito na aldeia “por não ter cabelo liso”, como ela me disse. Portela (2006) traz diversos relatos que evidenciam que os Karajá se sentem discriminados e um deles é semelhante ao dessa *ijàdòkòma*. Uma mulher disse que se “aceita como uma mestiça”⁵⁶, porque seu pai é Karajá e sua mãe não. Ela diz que “por isso às vezes o preconceito é inevitável de ambas as partes por eu não parecer com uma índia fisicamente” (: 197).

O tema da “mestiçagem” foi desenvolvido por Portela (2006) e Nunes (2009) em pesquisas junto aos Karajá de Aruanã. Apesar de ser possível traçar paralelos, a situação em Aruanã é bem específica e diferente de Santa Isabel. Portela (: 168) observa um discurso paradoxal sobre os mestiços. Por um lado, eles possuem atributos positivos por serem menos tímidos, serem estudiosos e lidarem melhor com a sociedade *tori*. Por outro lado, eles são vistos como os responsáveis pela desvinculação com a cultura tradicional.

Em Santa Isabel, os mestiços sofrem discriminação. Uma moça que não tem os cabelos lisos é alvo de comentários discriminatórios. Também há uma questão com o sangue: a pessoa mestiça pode ter seu sangue puxado para um dos lados, Karajá ou *tori*. O sangue Karajá é tido como um sangue bom, forte, enquanto quem tem sangue de *tori* adoece fácil e é mais fraco.

Portela também traz relatos de indígenas que demonstram o que os Karajá chamam de “puro”, “legítimo” e “original”. A autora observa uma preocupação com a diferença física e afirma que “o que incomoda na mestiçagem é a negação da identidade pela sociedade envolvente que virá como consequência. Ou seja, entende-se que a identidade será muito mais questionada sem a contrastividade física” (: 170).

Entre os Karajá da Ilha é notável que a aparência física é determinante para a identidade do Karajá “puro”, mas não observo que ela venha de uma preocupação externa e sim interna, inclusive de disputa de poder. Assim, já presenciei situações em que diferentes opiniões sobre o uso do território foram respondidas com “você não tem sangue Karajá”, “seu sangue já misturou”, o que reduziria a legitimidade da pessoa mestiça falar enquanto Karajá.

Da mesma forma, há pessoas que perdem essa legitimidade de participar das decisões políticas da aldeia por morarem na cidade. Encontrei certa vez uma liderança que é bastante reconhecida nacionalmente, mora em uma cidade grande e estava de

⁵⁶ O termo usado por ela (“me aceito”) é usado regionalmente com o sentido de “me percebo”, “me entendo”.

passagem pela aldeia. Ele me disse que não era aceito como “membro da comunidade”. “Mas se eu não sou daqui, de onde eu sou?”, ele se perguntava, já que, afinal, também não era plenamente aceito no mundo dos brancos. Ele reafirmava que sair da aldeia não fez dele menos índio e disse que se identificava muito com a frase “posso ser quem você é sem deixar de ser quem eu sou”.

Talvez por este contraste ser evidente, é muito comum que alguns mestiços façam questão de se apresentar assim publicamente. Inclusive, há pessoas que colocam em seus perfis no Facebook seu nome seguido de “*Iny Tori*”.

Portela (2006) mostra diferentes visões que a população de Aruanã e viajantes têm sobre os índios Karajá ao longo da história. Uma delas é a ideia do “índio aculturado”, “digno de pena”, por ser pobre e ter “perdido” sua cultura. Outra visão que Portela menciona é a do índio “manipulado” (pela Funai e por Organizações Não Governamentais – ONGs), que se associa à ideia do índio infantilizado e inocente, e também à ideia do “índio privilegiado”, por ter acesso a benefícios governamentais. Por fim, tem-se o “índio guardião da natureza”, colocado quase ao lado da fauna em termos de exotismo.

Apesar de viverem em contextos distintos, observo todas essas visões sobre os indígenas na população de São Félix. Ainda que saltem aos olhos as diferenças culturais; ainda que eles sejam protagonistas nas lutas por seus direitos e a Funai não dê conta de suas demandas (nem mesmo de cumprir sua missão institucional); e ainda que não exista nenhum privilégio – muito pelo contrário. Quanto à ideia de guardiões da natureza, por mais contraditório que seja, existe um discurso dos *tori* da região do Araguaia de que “os índios são os maiores destruidores”, porque se alimentam e vendem peixes e tartarugas. Quanto aos *tori* que invadem a TI para pescar toneladas de peixe, nunca ouvi nenhum *tori* reclamar.

Uma reclamação recorrente feita pelos Karajá é que eles não conseguem empregos nas cidades e os indígenas só encontram trabalho na escola da aldeia, na Funai e na Sesai. De fato, em São Félix só há uma mulher indígena empregada fora destes órgãos, a Butxi, que trabalha no Hospital Regional de São Félix do Araguaia há mais de 10 anos como enfermeira. Recentemente, um jovem indígena passou a trabalhar em um restaurante – e só. Na cidade inteira, só há dois Karajá empregados fora dos órgãos governamentais indigenistas.

É muito comum em São Félix do Araguaia as pessoas dizerem que gostam dos

Karajá, embora manifestem ideias bastante preconceituosas. Em geral, os Karajá são tidos como “queridos” em oposição às outras etnias da região, especialmente aos Xavante. Há cinco povos, além dos Karajá, que povoam o imaginário dos *tori* de São Félix: os Xavante, os Tapirapé, os Kayapó e, menos conhecidos, os Avá-Canoeiro e um grupo Kaiabi.

Como dito na Introdução, o ancestral dos Karajá, chamado Wokubèdu, saiu do *Berhatxi*, o “fundo do rio”, trazendo todos aqueles que queriam vir com ele e que ficaram posteriormente sob seu comando. Conforme Nunes, entre eles havia também os *ixÿju*, muitos índios diferentes e “todos saíram com seus filhos: Wou ♂/ Woku ♀ (Tapirapé); Wèrè; Wèrèràòra; Wèrètyhy; Werehina; Werekina; Wryy; Yrysa ♂/ Kyrysa ♀ (Xavante, Xerente); Àralahu ♂/ Kralahu ♀ (Kayapó); Kymÿkò; Hãrakuè ♀/ Hãrauè ♂; Ijèwèhè; enfim, todos”. Estes povos viveram pacificamente por um tempo, mas, como disse Mahuederu Karajá⁵⁷, uma guerra podia acontecer, porque os *ixÿju* são bravos e iriam procurar briga” (Nunes, 2016: 36).

De fato, houve um conflito e o estado de guerra durou muito tempo, durante o qual os *ixÿju* se espalharam, “cada um procurando um lugar para si”. Os Karajá não têm notícias de alguns destes povos, que provavelmente foram extintos (: 37).

O povo mais próximo dos Karajá são os Tapirapé, que compartilham uma Terra Indígena, a TI Tapirapé/Karajá. A TI fica nos municípios de Luciara e Santa Terezinha, vizinhos à São Félix do Araguaia e banhados pelo Araguaia. Eles também vivem na TI Urubu Branco. Os Tapirapé vão a São Félix do Araguaia em poucas ocasiões, como em Conferências da Saúde Indígena, pois eles, assim como os Karajá, são atendidos pelo DSEI Araguaia. A população de São Félix do Araguaia não os conhece e não sabe identificá-los, então, ao verem um Tapirapé, associam aos Karajá. De fato, eles são bem parecidos e possuem alguns adornos tradicionais semelhantes – em alguns casos, exatamente iguais, como o *dexi*.

Outra etnia presente na região são os Kaiabi, que estão na TI Parque do Xingu, no município de São Félix do Araguaia. Os Kaiabi não frequentam São Félix porque é muito longe. A viagem até a aldeia Kaiabi mais próxima a São Félix leva no mínimo 8 horas, se for de carro. De ônibus é preciso até pernoitar no caminho. E sim, no mesmo município. Atualmente, o responsável pelos assuntos indígenas na Prefeitura de São Félix

⁵⁷ Mahuederu é a mesma senhora entrevistada pelas moças para o filme *Casamento de antigamente*, produzido durante este trabalho.

é um Kaiabi, que se mudou para a cidade com sua família. Como é muito recente e raro esse contato, os tori ainda não possuem uma opinião sobre os Kaiabi.

Os Kayapó transitavam na região de São Félix em tempos remotos. Hoje eles não vão à São Félix, mas estão presentes nas histórias, tidos como “índios bravos” e violentos. Os Xavante também atacavam as aldeias Karajá, mas até onde as pesquisas apontam, os conflitos se davam com os Wèrè, povo que Nunes cogita serem os Trumai e que os Karajá apontam como antepassados dos Javaé.

Quanto aos *tori*, historicamente e atualmente, possuem mais conflitos com os Xavante, sendo comum pessoas dizerem coisas do tipo “não é que eu não goste dos índios, eu não gosto dos xavantes, os karajás são bonzinhos”. Os xavantes vão a São Félix às vezes, devido à TI Marãiwatsédé, que fica nos municípios vizinhos de Alto Boa Vista e Bom Jesus do Araguaia. Os conflitos entre os Xavante e os *waradzu*, como eles chamam os não índios, se estendem do passado até o presente, envolvendo moradores de assentamentos rurais, posseiros e latifundiários. Consta no *site* do IBGE-Cidades que, segundo a Confederação Nacional dos Municípios (CNM), o nome da cidade – São Félix – foi escolhido em referência ao santo para que este protegesse os moradores cristãos de ataques dos indígenas Xavante.

Henri Coudreau viajou pelo Rio Araguaia em 1891 e destacou conflitos entre indígenas e as populações dos povoados vizinhos. Segundo Portela (2006: 44), o autor “ressalta o desejo demonstrado pelos regionais de que se 'solucionasse' o problema da presença indígena nas proximidades”. Com a desintrusão de Marãiwatsédé, o clima ficou ainda mais tenso.

Nunes observa que nos relatos de exploradores, missionários e outros que passaram pela região até o fim do século XIX, os *Iny* são retratados, em geral, como de índole pacífica, ou como “índios mansos”, ressaltando também que esse entendimento se dá em oposição aos seus vizinhos Avá-Canoeiro, Tapirapé, Xavante e Kayapó, “com os quais a relação dos colonizadores foi sobremaneira belicosa” (Nunes, 2016: 60).

Em geral, os Karajá costumavam receber bem e estabelecer relações de troca com os *tori* que por ali passavam. Nunes diz que os períodos em que os Karajá entraram em conflito com viajantes foram relacionados a um “trauma” por terem sofrido ataques (: 61). Assim, após serem atacados, os Karajá “revidavam”, porém acontecia de revidarem em grupos que não necessariamente tinham relações com quem os atacou.

Os índios que agradam aos *tori* são os índios pacíficos e os Karajá são historicamente reconhecidos por serem pacíficos (Nunes, 2016: 355; Portela, 2006: 88). As pessoas gostam dos Karajá porque eles são “bonzinhos”, mas esse “gostar” só funciona porque os Xavante são odiados. Conto nos dedos os *tori* de São Félix do Araguaia que já se manifestaram positivamente sobre os Karajá e quase todos que o fizeram são pessoas de cidades grandes que se mudaram para cá ou pessoas que trabalham de alguma maneira com povos indígenas, por exemplo, na área da saúde. E justamente quando sabem que eu trabalho com indígenas, parece que se sentem mais confortáveis para falar mal. Dizem que os índios são porcos, violentos e perigosos. Me dizem isso com a melhor das intenções, para que eu esteja atenta quando estiver na aldeia, porque eles acreditam mesmo que conhecem a “índole” do índio, mesmo nunca tendo ido na aldeia e nunca tendo desenvolvido uma relação com nenhum deles.

Os *tori* preconceituosos não conhecem os Karajá e, por isso, as *ijàdòkòma* também não conhecem eles. Elas conhecem os *tori* de São Félix do Araguaia que trabalham com os Karajá e/ou são amigos; elas conhecem os *tori* de outras cidades que são pesquisadores, profissionais, turistas, missionários e amigos, pois são estes que vão até a aldeia. Como elas não saem muito da aldeia, não chegam a perceber a discriminação.



 está 😞 se sentindo triste em **Aldeia Santa Isabel Do Morro - Ilha Do Bananal/to**. 

5 h • São Félix do Araguaia • 

Sabe oque eu acho mais lgw na vida
O que?
É que um dia eu morro 💔



-  Iny
Nossa pq tá triste não fica assim não amigo wadona
8 h Curtir Responder 
-  Iny Eu Sei Wabio...
-  Boa noite amigão
7 h Curtir Responder
-  Iny Buenas Wabioa
-  Se anime mano ficar triste não!.. Lembra q eu sempre estarei disponível pra ajudar vc ok.. Se precisar tô aqui
3 h Curtir Responder
-  Kkkkprimo não fica assim não, o futebol e assim mesmo,eu sei que todos corinthianos estão sofrendo muito esse iatos memontos mas vai

6.3
Uma péssima ideia



Estávamos na casa da Mahuederu fazendo a entrevista para o filme *Casamento de antigamente*. Ao terminar, algumas moças já estavam conversando com as outras sobre irmos ao cemitério. A casa da Mahuederu é a última da aldeia, portanto, a que fica mais próxima ao cemitério. Elas perguntaram para mim se poderíamos ir, eu devolvi a pergunta, questionando o que os pais delas pensam sobre isso. Elas disseram que sim, que podiam ir, que seus pais deixavam. Uma moça disse que ia sempre visitar seu irmão.

Fomos porque elas estavam decididas a ir e eu estava decidida a não intervir nas decisões delas. No caminho, elas conversavam entre si: “a [moça] diz que eu não gosto do [rapaz que suicidou] porque não sei onde ele tá enterrado. Então, agora eu vou aprender aonde ele tá enterrado”. Assim que chegamos, cada uma delas foi para onde seus parentes estão enterrados e o humor de todas mudou instantaneamente. Uma delas me levou até onde estavam seu irmão que se suicidou e sua sobrinha. Muitas estavam bastante emocionadas e elas consolavam-se mutuamente.

Houve um desentendimento entre algumas moças e o clima ficou ainda mais pesado. Uma moça teria falado para outra que uma terceira moça tinha provocado essa visita ao cemitério “porque ela quer chorar de saudade do irmão dela”. Essa conversa chegou aos ouvidos dessa moça e ela ficou muito chateada. Os grupos se dividiram, as moças se espalharam. Uma delas se afastou do grupo e ficou sozinha descontando sua raiva jogando pedras e tijolos no chão. Algumas moças ainda estavam junto aos seus parentes enterrados; algumas em silêncio, algumas chorando, algumas consolando suas amigas.

Foi uma das poucas vezes ao longo da pesquisa que senti que não podia mais deixar elas livres para fazerem o que quisessem; eu precisava tomar uma atitude e intervir. Pedi que o grupo esperasse na saída do cemitério e falei que sairíamos de lá todas juntas. Fui andando e buscando cada uma das moças, algumas emocionadas. Com o grupo reunido, disse que realmente essa visita mexia com as emoções e perguntei se alguém queria dizer alguma coisa. Houve uma rápida discussão sobre essas conversas e aparentemente elas esclareceram o mal entendido, mas continuavam bastante chateadas. Algumas falaram que estavam muito tristes porque ali estavam seu tio, seu primo, seu irmão, sua sobrinha e que elas sentiam muitas saudades. Eu disse que toda tristeza deveria ficar ali, que quando a gente saísse não ia levar essa tristeza junto.

Saímos e fomos entrevistar a Koaxiru, também para o filme *Casamento de Antigamente*. Enquanto algumas moças ficaram reunidas perto da Koaxiru, outras ficaram

longe, algumas sozinhas e outras conversando em pequenos grupos. Nunca tinha acontecido nos nossos encontros um conflito entre as moças e nem aconteceu depois. Mas enquanto a entrevista corria, aos poucos as moças iam se aproximando. Ao final da entrevista o clima já estava quase normal.

Seguimos juntas até a próxima casa em que faríamos uma entrevista. Foi a única vez que fiquei “contando” as moças e me certificando que estavam todas ali. Fomos para a beira do rio e elas pegaram seus celulares e ficaram tirando *selfies* e fotos umas das outras. Logo apareceu um filhote de cachorro com uma criancinha e este filhote virou um sucesso nas *selfies*. Tudo voltou ao normal. Reuni o grupo para encerrar a atividade e ao perguntar o que acharam do encontro, a resposta foi de que a ida ao cemitério só trouxe tristeza e briga. “Mas tá tudo bem agora?”, perguntei. “Agora tá tudo bem! Mas foi uma péssima ideia”.

A situação é mesmo desoladora. Não houve possibilidade de “tradução cultural” naquele contexto. Como poderia uma *tori* entender o que é para uma moça ter um irmão que se suicidou. Ou ter dois irmãos que suicidaram. Ou ter irmãos e primos. Irmãos, primos, amigos, namorado. Uma morte violenta, sangrenta, com *hãlubu*. A morte é uma experiência limite e o desconforto delas sinalizou a impossibilidade de explorar ainda mais aquela “péssima ideia”.

Acompanhando as redes sociais, percebi que é muito recorrente que as moças façam postagens tristes. Menos frequentes são as postagens com indicativos de intenção suicida. Mas elas existem. Durante o trabalho, uma moça fez uma postagem com uma mensagem que demonstrava uma intenção suicida. Em seguida, tentei entrar em contato com ela, mas não consegui. Mandei uma mensagem dizendo que eu estava à disposição para encontrá-la para a gente conversar. Poucos dias depois a encontrei na beira do rio, esperando carona para voltar para a aldeia. Conversamos sobre coisas do cotidiano e fez-se um rápido silêncio. “Então...”, comecei a falar com a intenção de perguntar se ela estava melhor, mas só disse o “então” mesmo, porque ela começou a falar no mesmo instante. Parei de falar, ela também parou. “Pode falar”, eu disse. “É sobre aquela postagem, né?”, ela perguntou. “Você leu meu pensamento”, respondi. “É que todo mundo ficou preocupado comigo”.

Ela disse que não quis me responder porque não achava certo preocupar outras pessoas, mas que era verdade, ela estava sentindo isso mesmo. Disse que não tinha muitas pessoas com quem conversar, pois se ela conversasse com a família, se eles

realmente soubessem o que se passa com ela, eles ficariam muito preocupados. Mas que ela tinha amigos com os quais podia contar, quase todos *tori*.

Ela já havia tentando suicídio antes e tinha me dito, assim que nos conhecemos, que depois se arrependeu e sentiu vergonha. Ela disse que participava do Jogo da Baleia Azul e que muita gente brigou com ela quando descobriu isso. Ela já estava se sentindo muito triste e todo mundo brigava com ela porque ela tinha tentado se matar, o que não ajudava ela a esquecer.

O jogo da Baleia Azul surgiu na Rússia em 2015. O jogo consiste em uma relação virtual com “curadores”, que passam uma série de tarefas que o jogador deve completar. As primeiras tarefas são atividades como ouvir músicas e assistir filmes que sejam aterrorizantes e violentos. Depois, há tarefas que envolvem automutilação e é preciso enviar fotos ao curador para comprovar que se cumpriu aquela tarefa⁵⁸. Certa vez fui surpreendida ao descarregar as fotos da câmera após um dia na aldeia, tendo encontrado imagens de cortes que uma *ijàdòkòma* fez em si mesma. Só é possível entrar no jogo a partir de um convite. Para isso, existem grupos no Facebook que mapeiam os perfis mais vulneráveis. São os “grupos de suicídio”, como me disse ela. A tarefa final do Jogo da Baleia é o suicídio.

São poucos os jovens Karajá de Santa Isabel que jogam o Jogo da Baleia Azul. Segundo uma *ijadòkòma* me disse, são cerca de cinco, entre moças e rapazes. Quando não tinha internet Wi-Fi na aldeia era mais difícil jogarem, porque ficava caro usar os dados móveis, mas com o Wi-Fi facilitou. Há algum tempo uma jovem que se suicidou jogava o Jogo da Baleia. “As pessoas acham que foi porque ela jogava o Jogo da Baleia, mas não foi por isso, foi por outra coisa”, me disse uma moça que era íntima dessa jovem.

Algumas semanas depois, a *ijàdòkòma* que já tinha feito postagens no Facebook em que demonstrava intenções suicidas, fez uma postagem em que ela dizia que terminaria o Jogo da Baleia Azul. Ela dizia que nunca tinha parado de jogar, mas fez com que sua família acreditasse que sim. Ela falava ainda que o curador “foi genial bolando esse plano” e contou que ela fez algo para provocar uma briga com sua família. Ela disse que precisava de um motivo e encontrou o motivo mais fácil. A *ijadòkòma* finalizava a postagem dizendo que sofria de depressão e que sabia que ninguém se importava com isso, mas que era sério.

⁵⁸ Informações obtidas na Wikipédia.

Os comentários que seguiam a postagem eram estarrecedores. Algumas pessoas falavam que Jesus sofria por ela e que Jesus fez isso e fez aquilo por ela e que ela era ingrata com Jesus. Outras comentavam “linda”, ignorando o texto. Três jovens comentavam “tamo junto” e pediam para ela chamar eles para o Jogo da Baleia Azul. E havia ainda uma amiga dela comentando que ninguém se importava mesmo e que ela podia se matar, pois não faria falta. E a amiga ainda disse, em outras palavras, que ninguém choraria sobre o túmulo dela. Pesado.

Eram quase dez horas da noite. Avisei a equipe da saúde e liguei para ela. Ao fundo ouvia vozes de jovens bêbados, mas ela não faz uso de álcool e nem de outras drogas. Ela estava muito triste, realmente decidida a se matar. Eu não sabia o que dizer, conversamos por aproximadamente uma hora, mas não consegui mudar sua ideia. A equipe de saúde chegou e desligamos o telefone para ela conversar com eles. Falei que ligaria novamente em 15 minutos, mas em seguida ela desligou o aparelho. De madrugada, recebi a notícia que ela tinha tentado suicídio, mas foi encontrada com vida e se recuperou rapidamente.

Durante os dias seguintes nos aproximamos bastante e ela me contou muitas coisas íntimas sobre sua vida que a faziam sofrer. Para mim, não havia mais espaço para “não intervenção”: a possibilidade da morte rompeu essa barreira. Falei para ela coisas que jamais imaginei falar para uma moça Karajá. Falamos sobre tudo, de sexualidade a religião. Compartilhei aspectos da minha vida e das coisas que acredito, que não compartilho com o povo que pesquiso por respeito à diferença e por compreender que uma opinião é também uma intervenção – e quase sempre uma intervenção não solicitada. Eu poderia ser posteriormente julgada pelo que eu falei, mas numa situação tão extrema, eu me julgaria pelo que silencieei. Falei como se eu fosse a única pessoa no mundo que poderia falar para aquela jovem que existem outras maneiras de se viver, para além do que lhe diziam a Igreja e seus familiares.

Foi nesse momento que fui visceralmente afetada. A experiência me remeteu instantaneamente à da etnóloga Jeanne Favret-Saada, mencionada no capítulo *Câmera, pesquisa e ação!*. Ali, eu não podia mais ignorar meu lugar: deixei de ser pesquisadora e tornei-me humana (2005: 155), para depois – agora, enquanto escrevo – reconectar a experiência vivida com a pesquisa desenvolvida.

Já são alguns anos de convivência e nesse tempo muitos jovens Karajá que eu conheci cometeram suicídio. Foi em 2010, ano em que cheguei em São Félix, que

aconteceram os dois primeiros suicídios que são entendidos como parte do complexo conjunto de mortes autoprovocadas que seguem até os dias de hoje. A maior parte deles são homens jovens, ou adultos recém-casados, tendo idade entre 15 e 34 anos (Sesai, 2014)⁵⁹. Houve um momento em 2012 em que a taxa de mortalidade por suicídio dos Karajá foi de aproximadamente 231 para cada 100.000 habitantes, a maior taxa no período entre povos indígenas (Soares, 2015: 3).

É evidente que essas mortes abalam toda a estrutura social, especialmente ao se compreender a produção do parentesco entre os Karajá. De acordo com Nunes (2012: 186), “produz-se parentes lembrando-se dos vivos, é-se propriamente humano porque lembra-se dos parentes. Mas lembrar dos mortos direciona o processo no sentido inverso, colocando, assim, o parentesco, i.e., a humanidade, em risco”. E é mais difícil esquecer dos mortos quando eles morrem de modo violento.

A pergunta que não cala é sempre “por que?”. A antropóloga Livia Vitenti pesquisou em seu doutorado o suicídio Atikamekw, população indígena habitante do Quebec, Canadá. Ela tem experiência em saúde mental, Suicidologia, com ênfase em suicídio indígena e prevenção do suicídio⁶⁰. Vitenti (2014: 3) afirma que os estudos sobre suicídio, sobretudo no meio indígena, se relacionam a problemas como alcoolismo, dependência de drogas, violência conjugal, ausência de empregos remunerados, ócio, depressão e transmissão geracional inoperante. Todos esses problemas são encontrados entre os Karajá.

Nas palavras das lideranças, as causas dos suicídios se relacionam ao uso de álcool e drogas, falta de perspectiva de estudo e trabalho, desejo de adquirir bens de consumo, desestruturação familiar, desinteresse pela cultura tradicional e a relação com a sociedade não indígena, marcada pelo preconceito que sofrem pela população urbana. Todos estes problemas estão associados aos mencionados por Vitenti. No entanto, as lideranças Karajá apontam mais um motivador: o feitiço.

Nos primeiros anos, o uso e abuso do álcool era o principal fator apontado. Nunes relata que os Karajá têm começado a beber entre dez e doze anos. “Quando não há pinga, eles inalam gasolina, geralmente misturada com creme dental” (2016: 117). O autor destaca ainda que, embora a maioria dos usuários sejam rapazes, há mulheres envolvidas também, as chamadas *wàdèna*, mulheres de vida sexual livre por decisão

⁵⁹ Estes dados referem-se apenas aos óbitos. Uma pesquisa aprofundada deverá analisar também as informações referentes aos casos de tentativas de suicídio, onde há mais mulheres, adultos e idosos.

⁶⁰ Informações obtidas no Currículo Lattes da pesquisadora.

voluntária.

Segundo Isarire Karajá, servidor da Funai, os Karajá antigamente adicionavam ao *iwèru*, um tipo de mingau, batata doce crua, que provocava uma fermentação. Mas a bebida ficava apenas de um dia para o outro fermentando e não causava embriagues. Então, ao que parece, o álcool entrou na vida dos Karajá pelos *tori*. Além disso, o consumo excessivo de álcool é apontado como uma forma de aliviar as tensões decorrentes do contato intercultural. Torres (2010; 2011), associa o consumo de álcool e drogas com a questão da violência intrafamiliar e sexual.

Entre as outras drogas utilizadas, Torres também menciona gasolina com creme dental, gasolina pura, maconha e cocaína. Nunes (2016) diz que há uso de cola de sapateiro, gasolina inalada e maconha. Lideranças indígenas também afirmam o uso de todas as drogas mencionadas acima e dizem que as drogas chegam na aldeia através de jovens *toris* que são convidados por algum amigo *Inỹ*. No entanto, acredito que haja um equívoco em relação ao uso de cocaína. Esta é uma droga muito cara e que dificilmente chega na região. O que os regionais chamam de “cocaína” é uma mistura de produtos químicos que podem ser misturados a pó obtido a partir da trituração de lâmpada fluorescente⁶¹, o que garante o aspecto de pó branco. Em relação à gasolina, no entanto, não há dúvidas de que ela seja usada, tanto inalada quanto ingerida.

Se já é difícil para nós, *tori*, lidarmos com o uso de álcool e drogas em nossa sociedade, é mais difícil ainda compreendermos o entendimento indígena sobre isso. É difícil darmos conta das transformações culturais que eles passam. Mas mais difícil ainda é compreendermos aspectos da cultura *Inỹ* que não decorrem do contato com o mundo *tori* – é o caso do feitiço, que é apontado por alguns indígenas como principal causador das mortes.

Suelene Maria dos Santos (2015), em sua pesquisa que tem foco no suicídio entre os moradores de Santa Isabel, aponta o feitiço como segunda maior causa das mortes, sendo o álcool e as drogas o primeiro motivo. O entendimento de que o feitiço era um dos fatores que vinham causando as mortes demorou alguns anos a ser incorporado pelas instituições. Muitas das lideranças indígenas que estavam mais próximas às instituições são religiosas e, portanto, supostamente não acreditam em feitiço, e tomam o álcool como o grande problema. Além disso, existe um tabu sobre se falar sobre feitiço, com o custo

⁶¹ Informação obtida em conversa com um morador de São Félix do Araguaia que, antes de se converter ao protestantismo, foi traficante e “aprendeu como se faz cocaína”.

de atrair o feitiço para si ou para sua família. Também não se deve falar quem são os “pajés do mal”.

Entre os pajés, chamados *hàri*, há diferentes graus de conhecimento, habilidades e técnicas, havendo *hàri* mais fortes e mais fracos. Os *hàri* são “os que têm a 'visão aberta' e/ou cujas mãos sabem trabalhar” (Nunes, 2016: 276). Entre os Karajá, há os “pajés do bem” e os “pajés do mal”, e ambos são chamados de *hàri*. Os pajés do bem são curadores e os pajés do mal são matadores e lançam feitiços sobre as pessoas. Os pajés do bem são conhecidos por todos e se reconhecem publicamente como *hàri*. Já os pajés do mal, ainda que sejam conhecidos, não são apontados. Há também pajés que se afirmam publicamente como curadores, tratam pessoas, mas que, ocultamente, lançam feitiço sobre outras. Reconhecer um *hàri* que não se assume publicamente, ou identificar um feitiço, são conhecimentos reservados a outros *hàri*. Este é outro motivo para que o assunto não seja muito falado, uma vez que demonstrar conhecimento sobre este assunto pode culminar em uma acusação de ser feiticeiro (: 276). Além disso, se um pajé do mal souber que alguém o está denunciando, ele pode ficar furioso e lançar um feitiço na pessoa ou em algum parente seu. E é sabido que os pajés possuem muitas formas de saber o que se passa à sua volta, eles têm o poder de ver através das paredes e de “entrar” nos animais.

Particpei de várias reuniões em que os *tori* tentavam conseguir mais informações sobre o tema e ninguém queria se manifestar. Somente com conversas individuais foi possível aprender um pouco sobre a questão. O trabalho de Nunes (2016) traz uma importante contribuição para o nosso entendimento sobre os *hàri* e os feitiços. Partindo do pressuposto de que o feitiço é a principal causa das mortes, Nunes constata que não se tratam de suicídios e, sim, de homicídios. Sob este viés, o problema é essencialmente cultural e não decorrente de uma “perda” cultural.

Os sintomas de feitiço mencionados pelos Karajá são a mudança repentina de humor, dores de cabeça, dormência no corpo e pesadelos. Pessoas que foram enfeitiçadas, mas foram devidamente tratadas pelos pajés, relatam que escutam uma voz dizendo que ela se mate, induzindo-as a pegar uma corda e se enforcar, ainda que não estejam passando por nenhum sofrimento pessoal específico.

Conversando com os Xerente de Tocantínia (TO) e com os Xavante de Marãiwatsédé, ouvi relatos de batalhas entre estes povos que os Karajá venceram com o uso de feitiço. É igualmente bastante conhecido entre os Karajá e relatado por

pesquisadores um surto de loucura (*itxÿtè*) que ocorreu nos anos 1990, também provocado pelos “pajés do mal” (:106).

Muitos *tori* que trabalhavam na aldeia naquela época relatam que indígenas ficavam loucos de repente, tiravam a roupa, corriam nus pelas aldeias, tentavam pegar mulheres não indígenas, tacavam fogo nas casas etc. Ituhere Karajá, ancião que hoje vive transitando entre as aldeias Fontoura e Kaxiwé, me contou certa vez que ele tirou esse feitiço de muitas pessoas e resolveu o surto de uma vez por todas. Na ocasião, ele me disse ainda que este feitiço de agora está indo tão longe porque as pessoas não acreditam mais no pajé e não o procuram mais para serem tratados, mas que ele conseguiria resolver. Nunes (2016: 121) já traz outra versão sobre a cura do surto de *itxÿtè*. Sokrowé, o “cacique da tradição”, atualmente o maior responsável na aldeia Santa Isabel pela vida ritual, achou onde o feitiço de *itxÿtè* estava escondido e queimou-o. Depois disso, os jovens pararam de “endoidar”.

Durante o período dessa pesquisa, alguns jovens de Santa Isabel tentaram suicídio, outros vieram a óbito por causas relacionadas ao uso de álcool e drogas, como cirrose, acidentes de moto e afogamento.



13 DE JUN ÀS 20:02

Oi lila

Que dia nois vamos fazer o filme

Tia eu tô triste agora

Oi 😭 O que foi?

ÀS 07:46

Tia hj eu estou muito triste porque meus pais não deixa pra dança com pessoal 😭😭

Oi

poxa, sinto muito... é ruim



7. CONCLUSÃO

A conclusão desta dissertação não coincide com a conclusão do trabalho. Afinal, meu vínculo com o trabalho na Funai junto aos Karajá continua. Infelizmente, apenas nos últimos seis meses de mestrado obtive uma licença da Funai e só então tive tempo para ir à aldeia trabalhar com as *ijadòkòma*. Com o desenvolvimento das atividades em campo, precisei dedicar um tempo para retomar leituras específicas de temas que vieram à tona a partir do trabalho com as moças.

Esta dissertação foi apresentada para algumas moças, bem como os dois filmes já produzidos – *A história do jacaré que namorava as mulheres* e *Casamento de antigamente*. Os filmes serão entregues para elas e estamos buscando os meios mais viáveis para isso, uma vez que nem todas possuem acesso a computadores e leitores de DVD, e seria alto o custo de disponibilizar um pendrive para cada uma delas. Por um momento, tivemos a intenção de disponibilizar os vídeos na Internet. A ideia seria criar um canal das *ijadòkòma* no YouTube, o que as agradou bastante. Outra possibilidade seria usar o canal do YouTube de uma *ijadòkòma*. No entanto, achei prudente adiar essa decisão até termos aprofundado esse debate também junto aos familiares das moças.

Outra dificuldade foi que o trabalho com imagens demanda tempo de edição e quando se busca produzir coletivamente, o tempo dedicado é muito maior. As *ijadòkòma* pedem por mais encontros para fazermos outros filmes. O tema que elas propuseram para o próximo filme é justamente *ijadòkòma*. A princípio elas querem encenar a “prisão”. Agora temos muitas imagens das moças e sobre as moças, e com mais calma poderemos fazer um vídeo de maior qualidade. Agora também já temos um grupo interessado e direcionado para produzir vídeos, além de já termos maior intimidade. Este trabalho continua porque tanto eu como as *ijadòkòma* nos divertimos e aprendemos muito.

A tentativa neste recorte da dissertação foi no sentido de trazer a realidade das moças Karajá a partir dos temas que elas trouxeram à tona. Amadora que sou, estaria inclinada a concluir esta dissertação com algum “elogio *romântico* da resistência ou, inversamente, com uma celebração *pós-modernista* da hibridação criativa” (Viveiros de Castro, 2012: 162, *itálicos no original*). Mas como Viveiros de Castro me atentou a isso, quero concluir este trabalho com seu entendimento sobre a “transformação da transformação”.

Independentemente de onde queremos chegar com qualquer pesquisa junto a povos indígenas, as transformações culturais são sempre o ponto de partida. Existe uma

pressão dos *tori* sobre as *ijadòkòma* estarem “preservando a cultura”. Por exemplo, em relação aos artesanatos, já presenciei muitas vezes os *tori* perguntando a elas: “você sabe fazer esteira? Sabe fazer pote? Sabe fazer boneca? Sabe fazer pulseira?”. Muitas vezes a resposta é negativa e outras tantas vezes elas apenas abaixam a cabeça. Os *tori* acham ruim: “ah, mas tem que aprender, tem que aprender com a sua avó, senão a cultura morre, senão perde a cultura”.

As “perdas culturais” e o intenso contato com a sociedade *tori* são vistos como problemas não só pela população da região, mas também pelos pesquisadores e pelos próprios indígenas. Diz-se muito que os indígenas estão “perdendo sua cultura” e os próprios Karajá frequentemente repetem essa frase. A questão, no entanto, se mostra mais complexa sob o ponto de vista dos indígenas, e, aparentemente, bem mais simples do ponto de vista das moças.

As *ijadòkòma* trouxeram para o trabalho diversos temas da cultura Karajá, mas até onde pude perceber, essa busca não vinha como uma lamentação por algo que está se perdendo, mas sim como o interesse por algo bonito que ficou no passado ou que segue nos dias de hoje. E, ao que parece, para as moças está tudo bem que algumas coisas de antigamente não aconteçam mais hoje. Está tudo bem que hoje elas vivam uma vida diferente que suas avós viveram, porque a vida antes era mais “sofrida” no sentido de que exigia muito esforço físico (por exemplo, para plantar). As novidades são abraçadas porque tendem a facilitar a vida, ou apenas torná-la mais divertida

Sobre os artesanatos, por exemplo, Nunes (2016: 231) diz que sua produção “demanda conhecimento, i.e., corpos com habilidade e afecções específicas”. Cada objeto possui seus conhecimentos associados. O autor observa que os conhecimentos foram passados por sua mãe ou avó, no caso das mulheres, e de seu pai ou avô, no caso dos homens.

Uma mulher pode já ter visto sua mãe fazer esteira várias vezes, e já ajudou-a, mas nunca fez uma ela mesma. Em algum momento, na ocasião do nascimento de seu primeiro neto, por exemplo, ela simplesmente fará; outros, então, dirão que ela “sabe fazer esteira” (: 232).

Cada aprendizado tem seu tempo. É curioso pensar em como o discurso do desinteresse pela cultura coloca de alguma maneira a culpa no jovem. No entanto, essa geração de jovens recebeu de seus pais uma educação muito diferente da que seus próprios pais receberam. Muitos pais dos jovens de hoje tiveram a oportunidade de

estudar fora quando eles eram jovens. Santa Isabel já teve uma população não indígena próxima à população indígena e o convívio com os *tori* era mais intenso no passado do que nos dias de hoje. Não foi na geração atual que houve esta grande mudança cultural, ou, como dizem na região, “que as culturas entraram em choque”.

É quase impossível conversar com um Karajá sobre as festas tradicionais e não ouvir uma reclamação sobre o desinteresse dos jovens. Porém, ano após ano essas festas se realizam e os jovens se envolvem ativamente. É impressionante a força e a presença da cultura Karajá. Por exemplo, há mais de trezentos anos os Karajá se relacionam com a sociedade regional e a língua falada entre eles continua a ser o *inỹrybè*, a língua Karajá. É certo, no entanto, que não temos uma relação de troca cultural justa com os indígenas. O impacto do nosso modo de vida reflete diretamente em suas vidas. Nunes afirma que não basta dizer que elementos do mundo *tori* causam impacto negativo sobre o mundo *Inỹ*; é preciso entender quais impactos são esses e como eles afetam esse mundo. Segundo o autor, a influência do contato é um ponto de partida e não uma conclusão da análise. A questão seria compreender como os Karajá têm logrado produzir coletivos propriamente humanos, ou seja, *Inỹ*. Sobre isso, Nunes afirma:

é preciso entender o entendimento indígena desta história. Caso contrário, corre-se o risco de simplesmente replicar um lamento melancólico pelos efeitos nefastos da colonização que, sem atentar para o modo concreto como o “contato” e seus “efeitos” se colocam, são vividos e produzidos pelas pessoas e pelos coletivos cotidianamente, não deixa aos últimos nenhuma saída, i.e., nenhum horizonte de futuro (: 122).

“Entender o entendimento indígena” é um caminho para pensarmos *com* os indígenas. Sabendo, no entanto, que este entendimento nunca encontra uma resposta definitiva, até mesmo porque os entendimentos estão sempre sendo transformados.

Sahlins, citado por Viveiros de Castro (2012: 161), diz que a mudança histórica é “externamente induzida mas indigenamente orquestrada”. Viveiros de Castro faz duas observações sobre a afirmação de Sahlins. A primeira é sobre o uso da palavra “indução” e não da palavra “causação”. A segunda é sobre a palavra “orquestração”, que sugere um arranjo, uma bricolagem, uma transposição e não uma criação original. Segundo ele, o mote da transformação da transformação “é sempre uma transformação que transforma outra transformação” (: 162). Não se trata de uma ação de um objeto que se transforma, ou da orquestração de uma transformação induzida, é tudo isso junto, é a totalidade do fenômeno.

Não é papel dos não indígenas lançar críticas às transformações culturais, visto que fazemos mais parte do que nós estamos entendendo como problema do que da solução. É preciso fugir dos estereótipos, dar visibilidade aos aspectos positivos da cultura Karajá e, especialmente, aos jovens. Não se trata de negar os problemas, mas de explorar facetas que o discurso hegemônico não vê.

Encontrei no uso da metodologia da pesquisa-ação e no uso dos vídeos e da fotografia como mediadores da minha relação com as moças, a produção de algo resultante de um pensamento “nosso”. Seria um caminho no sentido de “pensar *com* elas”. Viveiros de Castro (: 163-164) diz que a Antropologia superou a fase em que se tratava de fazer os outros pensarem como nós, mas nem por isso devemos pensar que se trata de nós pensarmos como eles.

O que podemos, e devemos, no mínimo e no máximo, é pensar com eles, levar, em suma, seu pensamento a sério — a diferença de seu pensamento a sério. É apenas pela acolhida integral dessa diferença e dessas singularidades que se poderá imaginar — construir — o comum (: 164).

Os jovens Karajá têm suas práticas tradicionais e sua ruptura com o padrão. Muitos deles são “viciados” no celular, como eles mesmos dizem. Mas eles também usam as redes sociais para visibilizar sua cultura, para interagir com seus amigos, sejam eles Karajá, outros indígenas ou *tori*. E a cada interação eles produzem cultura.

A partir deste trabalho, percebe-se que as moças demonstraram interesse pelas histórias de seus antepassados. Isso contradiz, aparentemente, o discurso que diz que os jovens não se interessam pela cultura. Digo aparentemente, pois seria o caso de aprofundar a discussão e entender do que exatamente se está falando quando se fala em “cultura”, palavra que pode significar diversas coisas.

No caso das moças, o trabalho revelou o interesse pela cultura de seus antepassados não como um desejo de retorno à origem, mas sim de valorização de sua história e valorização das mulheres mais velhas, como legítimas conhecedoras dessa história, *sènadu ityhyre*, velhas verdadeiras. O jeito que elas olham para o passado é um jeito completamente novo, fruto da “transformação da transformação”.

Talvez não seja exatamente este o tipo de interesse que os mais velhos gostariam que os jovens tivessem. Talvez eles quisessem que os jovens desejassem um retorno ao passado. Talvez eles tenham medo de que os jovens se percam nas novidades do mundo. Ou ainda, talvez, afirmar que a “tradição está se perdendo” e que “os jovens não

se interessam pela cultura” seja uma forma “tradicional” de chamar a atenção dos jovens para a cultura. Afinal, os mais velhos dizem que os jovens têm o “ouvido tampado” e isso não se dá em decorrência do contato com o mundo dos *tori* – é uma característica intrínseca aos jovens.

Pensar *com as ijadòkòma* me ensinou a respeitar o tempo delas, dar tempo para elas conversarem entre si, falarem o que elas mesmas entendem como “bobagem” e “palhaçada”. Pensar *com* elas fez com que eu não me perdesse no frenesi da produção em si mesma e me permitisse ir no fluxo dos acontecimentos, deixando o desejo delas conduzir nossa caminhada.

Encerro este trabalho com um presente para quem heroicamente chegou até o final desta leitura, uma injeção da vacina antropogáfica de Viveiros de Castro (2012: 163): “Vacina antropofágica: é o índio que virá (que eu vi) nos emancipar de nós mesmos. Antes de sairmos a emancipar os outros (de nós mesmos), emancipemo-nos nós mesmos, com a indispensável ajuda dos outros”.

Pessoas citadas

André Amaral de Toral <<http://lattes.cnpq.br/1226236537295548>>

Assis da Costa Oliveira <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4204132Y0>>

bell hooks <https://pt.wikipedia.org/wiki/Bell_hooks>

Boaventura de Sousa Santos <https://pt.wikipedia.org/wiki/Boaventura_de_Sousa_Santos>

Chang Whan <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4782871Z7>>

Cristiane de Assis Portela <<http://lattes.cnpq.br/3784712778116925>>

Davi Kopenawa <https://pt.wikipedia.org/wiki/Davi_Kopenawa_Yanomami>

Dominique Tilkin Gallois
<<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4783935E2>>

Eduardo Soares Nunes <<http://lattes.cnpq.br/2495904360588865>>

Gayatri Chakravorty Spivak <https://pt.wikipedia.org/wiki/Gayatri_Chakravorty_Spivak>

Gersem José dos Santos Luciano (Gersem Baniwa)
<<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4718119T5>>

Giovana Acacia Tempesta <<http://lattes.cnpq.br/1886467002421810>>

Helena Moreira Schiel <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4764898A5>>

Jean Rouch <https://pt.wikipedia.org/wiki/Jean_Rouch>

Kênide Souza Morais <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4353659H9>>

Letícia Leite <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K8287026A8>>

Lívia Dias Pinto Vitenti <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4736762J9>>

Manuel Ferreira Lima Filho
<<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4798638U1>>

Norman K. Denzin <https://en.wikipedia.org/wiki/Norman_K._Denzin>

René Barbier <https://fr.wikipedia.org/wiki/Ren%C3%A9_Barbier>

Talal Asad <https://en.wikipedia.org/wiki/Talal_Asad>

Vincent Carelli <https://pt.wikipedia.org/wiki/Vincent_Carelli>

Vilém Flusser <https://pt.wikipedia.org/wiki/Vil%C3%A9m_Flusser#cite_note-7>

Yvonna Sessions Lincoln <https://en.wikipedia.org/wiki/Yvonna_Sessions_Lincoln>

Filmografia

A TODO POVO DE LUTA. Rap Guarani Mbya. Comissão Guarani Yvyrupa CGY. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=uUvS8Gnbkww>> Acesso em 19/06/2019.

DAS CRIANÇAS IKPENG PARA O MUNDO – MARANGMOTXÍNGMO MĪRANG. Mari Corrêa. Mato Grosso: Vídeo nas Aldeias, 2001. 35 min. Trailer disponível em <<https://vimeo.com/ondemand/dascriançasikpeng>> Acesso em 19/06/2019.

EJU ORENDIVE. Brô Mc's. Clipe oficial legendado. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=oLbhGYfDmQg>> Acesso em 19/06/2019.

KOANGAGUA. Brô Mc's. Clipe oficial legendado. Canal Guateka. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=IBafJlZxT6s>> Acesso em 19/06/2019.

MIFANDO A ILHA. Lilian Brandt Calçavara. São Félix do Araguaia: Funai, 2018. 22min. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=_cq_rEveT2s&t=205s> Acesso em 19/06/2019.

PAJERAMA. Leonardo Cadaval. São Paulo: 2008. 9min. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=BFzv0UhHcS0>> Acesso em 19/06/2019.

WARIU. Canal no YouTube. Disponível em <https://www.youtube.com/channel/UCZFj_5-VLQRddUKouwCSpbA> Acesso em 19/06/2019.

YSANI KALAPALO. Canal no YouTube. Disponível em <<https://www.youtube.com/channel/UC9FalRoM4kMvmMEHLdkh0jg>> Acesso em 19/06/2019.

Bibliografia

AMARAL, Ana Luisa. Afinidades electivas (5 poemas). In: AMARAL, Ana Luisa; CUNHA, Gualter (Org). Estudos em homenagem a Margarida Losa. Universidade do Porto. Faculdade de Letras. 2006. p.45-51. Disponível em: <<https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4217.pdf>> Acesso em 19/04/2019.

ASAD. Talal. O conceito de tradução cultural na antropologia social britânica. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Org.) A escrita da cultura: poética e política da etnografia. Tradução de Maria Claudia Coelho. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2016. p. 207-236.

BANIWA, Gersem. Prefácio. In: OLIVEIRA, Assis da Costa; RANGEL, Lúcia Helena (Org.). Juventudes Indígenas: Estudos interdisciplinares, saberes interculturais. Conexões entre Brasil e México. Rio de Janeiro: E-papers, 2017. p. 5-12.

BARBIER, René. A pesquisa-ação. Tradução de Lucie Didio. Brasília: Liber Livro, 2007.

BORGES, André; NOSSA, Leonencio. Curral Clandestino. Estadão. 16 de julho. 2016. Reportagem especial Terra Bruta. Disponível em: <<http://infograficos.estadao.com.br/politica/terra-bruta/curral-clandestino>> Acesso em 19/04/2019.

BOUDREAULT-FOURNIER, A.; HIKIJI, R.S.G; NOVAES, S. C. Etnoficção: uma ponte entre fronteiras. In: BARBOSA, Andréa.[et al.]. *Experiência da Imagem na Etnografia*. Org. São Paulo: Terceiro Nome, 2016. p. 37– 58.

BRASIL. Estatuto do Índio. Lei nº 6001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília, 1973. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm> Acesso em 19/04/2019.

_____. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm> Acesso em 19/04/2019.

_____. Estatuto da Juventude. Lei nº 12.852, de 5 de agosto de 2013. Institui o Estatuto da Juventude e dispõe sobre os direitos dos jovens, os princípios e diretrizes das políticas públicas de juventude e o Sistema Nacional de Juventude – SINAJUVE. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2013/lei/l12852.htm> Acesso em 19/04/2019.

_____. Decreto nº 7.056, de 28 de dezembro de 2009. Aprova o Estatuto e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções Gratificadas da Fundação Nacional do Índio – Funai, e dá outras providências. Brasília, 2009. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d7056.htm> Acesso em 19/04/2019.

_____. Termo de Compromisso para Criação de Projeto de Bovinocultura no Parque Indígena do Araguaia – Ilha do Bananal – Conjaba. Ministério Público Federal – Procuradoria da República no Estado do Tocantins. Palmas, 2009.

DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. Introduction: Critical Methodologies and Indigenous Inquiry. In: DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S, SMITH, Linda Tuhiwai (ed.) Handbook of critical and indigenous methodologies. Sage. 2008.

DULCE, Emilly. Artistas, educadores, youtubers: a luta da juventude indígena em múltiplas expressões. Brasil de Fato. 24 de março. 2019. Disponível em <<https://www.brasildefato.com.br/2019/03/24/artistas-educadores-youtubers-a-luta-da-juventude-indigena-em-multiplas-expressoes/>> Acesso em 19/04/2019.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. Tradução de Paula Siqueira. Cadernos de Campo. São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005.

FLUSSER, Vilém. Filosofia da Caixa Preta: Ensaio para uma futura filosofia da fotografia. Editora Hucitec. São Paulo, 1985.

FUNAI. Índios no Brasil: quem são. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao>> Acesso em 19/04/2019.

FUNAI. Sobre a reestruturação da Funai. Publicado em 20 de janeiro de 2010. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/2036-sobre-a-reestruturacao-da-funai>> Acesso em 19/04/2019.

FUNAI; IBGE. Folder de divulgação do Censo 2010, estudo especial “O Brasil Indígena”. Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder_indigenas_web.pdf> Acesso em 19/04/2019.

GALLOIS, Dominique Tilkin; CARELLI, Vincent. Vídeo e Diálogo Cultural – Experiência do Projeto Vídeo nas Aldeias. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 61-72, jul./set. 1995

GURAN, Milton. Linguagem fotográfica e informação. Rio de Janeiro: Gama Filho, 2002

HOOBS, bell. Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2013.

IBGE, 2010. Censo Demográfico de 2010. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em <<https://censo2010.ibge.gov.br/>> Acesso em 19/04/2019.

IBGE e FUNAI, 2010. O Brasil Indígena. Disponível em: <<https://indigenas.ibge.gov.br/>> Acesso em 19/04/2019.

IBGE Cidades. São Félix do Araguaia. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mt/sao-felix-do-araguaia/historico>> Acesso em 19/04/2019.

IBGE Indígenas. Disponível em: <<https://indigenas.ibge.gov.br/piramide-etaria-2.html>> Acesso em 19/04/2019.

- ISA. Terras Indígenas no Brasil, Instituto Socioambiental. Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3592>> Acesso em 19/04/2019.
- KARAJÁ, Waxiaki. Kuladu rirana ijkỹ smõ smõ. Goiânia: UFG, 2015.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 366 p.
- LEITE, Letícia Maria de Freitas. Juventude Indígena Conectada: narrativas da nova geração do Território Indígena do Xingu (TIX). 2017. 158f. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais – MESPT) - Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília. 2017.
- LEMONS, Vinicius. Jovem Xavante cria canal no YouTube para combater preconceito: 'Pensam que deixo de ser indígena por usar smartphone'. BBC News. 3 dezembro. 2018. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-46427800>> Acesso em 19/04/2019.
- LIMA FILHO, Manoel Ferreira. Hetohokỹ: um rito Karajá. Goiânia: UCG, 1994.
- MMA, Ministério do Meio Ambiente. Comissão aprova limites da Reserva da Biosfera do Cerrado. 18 de Setembro. 2018. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade – ICMBio. Disponível em <<http://www.icmbio.gov.br/portal/ultimas-noticias/20-geral/9972-comissao-aprova-limites-da-reserva-da-biosfera-do-cerrado>> Acesso em 19/04/2019.
- MONTESANTI, Beatriz. Quem são os Brô MC's, primeiro grupo de rap indígena do Brasil. Nexô Jornal. 16 Fev 2017 EXPRESSO. Disponível em <<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2017/02/16/Quem-s%C3%A3o-os-Br%C3%B4-MCs-primeiro-grupo-de-rap-ind%C3%ADgena-do-Brasil>> Acesso em 19/04/2019.
- Movimento Levante Indígena da USP. Página no Facebook. Disponível em <https://www.facebook.com/pg/levanteindigenaUSP/about/?ref=page_internal> Acesso em 19/04/2019.
- NUNES, Eduardo Soares. A cruz e o itxe(k)ò: mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO). 2009. 137f. Monografia (Habilitação em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.
- NUNES, Eduardo Soares. 2012. Lembrar dos vivos, esquecer dos mortos: parentesco e memória entre os Karajá de Buridina (Aruanã-GO). In: PIMENTA, J. & SMILJANIC, M. I. (Orgs.). *Etnologia indígena e indigenismo*. Brasília: Positiva. pp. 185-207.
- NUNES, Eduardo Soares. Transformações Karajá: Os “antigos” e o “pessoal de hoje” no mundo dos brancos. 2016. 609f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2016.
- OLIVEIRA, Assis da Costa. Mobilização social de jovens indígenas e a construção intercultural dos direitos da juventude no Brasil. In: OLIVEIRA, A. C.; RANGEL, L. H. (Org.). *Juventudes Indígenas: Estudos interdisciplinares, saberes interculturais. Conexões entre Brasil e México*. Rio de Janeiro: E-papers, p. 56-77, 2017.
- OLIVEIRA, João Pacheco. Mensurando alteridades, estabelecendo direitos: práticas e saberes governamentais na criação de fronteiras étnicas. In: O nascimento do Brasil e outros ensaios: “Pacificação”, Regime Tutelar e Formação de Alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, p. 229-260, 2016.
- PÉTESCH, Nathalie. 1993. A trilogia Karajá: sua posição intermediária no continuum jê-tupi. Em: CASTRO, E. B. V. & CUNHA, M. M. C. (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/Fapesp, p. 365-381.
- PORTELA, Cristiane de Assis. Nem ressurgidos, nem emergentes: a resistência histórica dos Karajá de Buridina em Aruanã – GO (1980-2006). 2006. 233. Dissertação (Mestrado em História da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal de Goiás), Goiânia, 2006.

REJUIND. Rede de Juventude indígena. Página no Facebook. Disponível em <https://www.facebook.com/pg/rejuind/about/?ref=page_internal > Acesso em 19/4/2019.

RODRIGUES, Patrícia Mendonça. A invasão e a ocupação da Ilha do Bananal. In: Povos Indígenas no Brasil. Instituto Socioambiental. 17 de dezembro de 2009. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/.../ocupacao_ilha_bananal.pdf> Acesso em 13/05/2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Conocer desde el Sur: Para una cultura política emancipatoria. Lima: 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Suelene Maria dos. Entre Feitiços e Violências Institucionais: Ressignificações Iny Karajá a partir das “mortes in-voluntárias”. 2015. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais e Humanidades), Universidade Estadual de Goiás, Anápolis.

SCHIEL, Helena Moreira Cavalcanti. O vermelho, o negro e o branco: Modos de classificação entre os Karajá do Brasil Central. 2005. 166 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – FFLCH/USP, São Paulo, 2005.

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena. Plano de Ação: Saúde Mental. DSEI Araguaia, Sesai/MS, 2014.

SIASI – Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena. Ministério da Saúde. Censo populacional. Dados de 20 de maio de 2019.

SOARES, Tássio de Oliveira. A atuação do poder público frente ao comportamento suicida entre os indígenas da Ilha do Bananal. 2015. Artigo (Especialização em Gestão Pública e Sociedade) - Universidade Federal do Tocantins, Palmas.

SOARES, Rubens Valente. Os Fuzis e as Flechas: Histórias de Sangue e resistência Indígena na Ditadura. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SOUZA, Eric Ferreira; CALÇAVARA, Lilian Brandt. Narrativas Karajá: Iny Ijyy – Iny Ijyly. Palmas: IPHAN – Instituto Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2016. 80 p.

SOUZA, Kênide Moraes. “O meu rap está apenas começando”: Juventude e Sustentabilidade Cultural na Reserva Indígena de Dourados – MS. 2013. 57p. Artigo Científico (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais – MESPT) - Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar? Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TEMPESTA, Giovana Acacia. A produção continuada dos corpos. Práticas de resguardo entre os Wapichana e os Macuxi em Roraima. 2004. 246p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

TORAL, André Amaral. *Cosmologia e sociedade Karajá*. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 1992.

TORRES, Maristela Sousa. Um olhar sobre a violência intrafamiliar em aldeias Karajá. Fazendo Gênero 9. Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. 2010.

TORRES, Maristela Sousa. Mulher karajá. Desvendando tradições e tecendo inovações: diálogo sobre as demandas de gênero. 2011. Tese (doutorado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

VÍDEO NAS ALDEIAS. Disponível em: <<http://videonasaldeias.org.br/loja/sobre/>> Acesso em 19/04/2019.

VITENTI, Livia Dias Pinto. Além do Suicídio: identidade, morte e rituais entre os Atikamekw de Manawan. In: Reunião Brasileira de Antropologia, nº 29, 2014. Natal.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America: v. 2: 2004. Disponível em: <<http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>> Acesso em 13 de maio de 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Transformação” na Antropologia, transformação da “Antropologia”. Revista Mana, Rio de Janeiro, v. 18, nº 2, p. 151-171, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Contra-anthropologia, contra o Estado: uma entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. Entrevista concedida a Paulo Bull. Revista Habitus, Rio de Janeiro, v. 12, nº 2, p. 146-163, 2014.

WHAN, Chang (Org). *Inỹ rybè tyrti*: letramento Karajá. ProDoclin Karajá-Inỹ. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2014. 96 p.

WHAN, Chang. Iny Karajá: Povo do rio/ River People/ Bero Mahãdu. Rio de Janeiro: Museu do Índio – Funai, 2012.

WIKIPÉDIA. Igreja Adventista do Sétimo Dia. Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Igreja_Adventista_do_S%C3%A9timo_Dia> Acesso em 19/04/19.

WIKIPÉDIA. Jogo da Baleia Azul. Disponível em <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Baleia_Azul_\(jogo\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Baleia_Azul_(jogo))> Acesso em 19/04/19.

WIKIPÉDIA. Ontogenia. Disponível em <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Ontogenia>> Acesso em 19/04/19.

WIKIPÉDIA. Vide nas Aldeias. Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/V%C3%ADdeo_nas_Aldeias> Acesso em 19/04/19.

Apêndice A

Encontros realizados

Encontro 0

12/11/2018 – Reunião com a comunidade

Apresentação do projeto e pedido de autorização.

Participantes: cerca de 15 lideranças, entre as quais, o cacique e professores.

Encontro 1

19/11/2018 – Apresentação para as *ijadòkòma*

Fiz uma apresentação da proposta de trabalho durante a realização do evento “Tudo por um sorriso”, em que aconteceram diversas atividades na aldeia. Em seguida, fizemos uma atividade de apresentação delas já diante das câmeras. Também fizemos uma brincadeira em que cada uma tirou uma *selfie* e três fotos de outra pessoa, cada uma de um jeito diferente. Depois, elas sugeriram temas para a gente conversar no próximo encontro.

Participantes: 14 moças, sendo que 11 participaram do início ao fim.

Encontro 2

20/11/2018 – Sessão de filmes

Ainda durante o evento “Tudo por um sorriso”, avisei a todos que exibiria filmes. De manhã reuni os jovens para passar os filmes. Uma outra pessoa se aproveitou da oportunidade, disse que ia fazer uma fala rápida e começou uma longa palestra, dispersando o grupo. À tarde tentei reunir os jovens novamente e exibi alguns vídeos.

Participantes: cerca de 15 jovens, sendo cerca de 10 rapazes e 5 moças, além de cerca de 10 crianças.

Encontro 3

16/01/2019 – Sessão de filmes

Assistimos a alguns vídeos de *youtubers* e rap indígena. Como o grupo era formado por pessoas que não estavam no encontro anterior, alguns filmes foram repetidos.

Participantes: 6 moças, 8 crianças e 2 adultos

Encontro 4

21/01/2019 – Convite

Pedi a ajuda de uma *ijadòkòma* para chamar as outras moças da aldeia. Fomos até o “final” da aldeia e voltamos parando em todas as casas em que haviam moças. Elas iam se juntando ao grupo e íamos na direção da escola. Na maioria das casas, elas mesmas explicavam para as outras na língua Karajá o que eu tinha falado para elas. Em algumas casas eu me ofereci para conversar com os responsáveis, mas na maior parte das vezes elas falavam que não precisava. Chegando na escola, mostrei uma apresentação em *powerpoint* com as atividades que – a princípio – a gente faria a cada dia. Em seguida, passei os vídeos da Ysani, do Cristian Wariu e dos Brô MC. Depois passei uma seleção de retratos de diversos povos do mundo. Eu ia fazendo comentários sobre aqueles povos e sobre enquadramento, luz e cor. Depois fizemos uma lista de temas de interesse delas.

Participantes: 18 moças

Encontro 5

22/01/2019 – Conversa sobre os temas que elas propuseram

Alongamento rápido, com muitas risadas. Fizemos uma dinâmica em que elas iam dizendo o que tinham de igual entre elas, enquanto se movimentavam ao som de uma música. Eu ia anotando tudo e depois voltamos nesses pontos aprofundando as semelhanças. Depois, conversamos sobre os temas que elas tinham apontado no encontro anterior: lugar, *ijadòkòma*, meninos, casamento, crianças e *tori* (não indígena). Por fim, elas escolheram um desses temas para a gente fazer um filme, que foi o casamento de antigamente. Para a última atividade, elas se organizaram em dois grupos

diferentes e sorteamos (também por escolha delas) pessoas para assumirem as funções de diretora, câmera, entrevistadora e entrevistada. Quando perguntaram sobre o que seria o vídeo, respondi apenas “sobre o que a gente conversou hoje”, que foi uma grande diversidade de coisas. Elas conversaram sobre a vida na aldeia.

Participantes: 10 moças

Encontro 6

23/01/2019 – Tori

Uma moça me pediu que eu falasse que não era para ninguém levar celular, porque, de fato, as moças que têm celular ficam o tempo inteiro mexendo nele. Eu coloquei a questão pro grupo e separamos o que tinha de *awire* (bom) e de *ibinare* (ruim) no uso do celular. Concluímos que elas podiam levar o celular sim, mas tinham que prestar mais atenção. O tema do dia era “*tori*”. Levei recortes de revista com imagens de *tori*. Cada uma escolheu uma imagem e tinha que desenvolver aquela personagem. Algumas se empolgaram bastante, até fizeram dois personagens de casal. Perguntei se elas queriam apresentar filmando, elas quiseram e gravaram. Eu propus que elas criassem uma cena em que dois *tori* vinham pra aldeia Santa Isabel e encontravam dois *Inỹ*. Depois fizemos um sorteio para definir funções na atividade: diretora, duas câmeras e quatro atrizes, sendo duas *Inỹ* e duas *tori*. Não falei nem fiz mais nada até a hora em que elas cansaram. Elas criaram uma cena em que as duas *tori* ficavam paradas e as *Inỹ* vinham caminhando em direção a elas. Elas se encontravam e se cumprimentavam, cada uma em sua língua. A cena foi repetida diversas vezes e em todas a cena era interrompida porque alguém dava uma crise de riso. Somente na última o diálogo se desenvolveu. Conversaram sobre “é bom viver na aldeia”, cada um falando em sua língua, mas se entendendo reciprocamente.

Participantes: 7 moças

Encontro 7

24/01/2019 – Casamento

Passei as imagens que elas tinham gravado até agora e dei opções de filmes para elas

assistirem, mas perguntei se elas preferiam gravar novos vídeos. Elas quiseram gravar. O tema escolhido era casamento. Conversamos sobre como elas imaginavam o casamento, o futuro, filhos e trabalho. Eu instiguei algumas questões, mas depois elas se entrevistaram mutuamente.

Participantes: 10 moças e o irmão mais novo de uma delas

Encontro 8

25/01/2019 – Kuladu (criança)

Conversamos sobre acontecimentos do dia na aldeia: meninos que bebem e uma moça que “casou pelo Facebook”. Uma das moças falou sobre preconceito. Perguntei o que elas queriam fazer, assistir os filmes que fizemos até agora, assistir outros filmes, ou discutir o assunto que ficou faltando, sobre crianças. Todas foram unânimes sobre falar sobre crianças. Perguntei, então, se queriam continuar como antes, da gente conversar e depois fazer entrevistas. Uma delas pediu pra fazer teatro e todas concordaram. A gente foi para o rio e elas ficaram brincando. Pela primeira vez, elas entraram de cabeça na atividade. Criaram cenas, brincavam e conversavam como crianças. Para finalizar, planejamos o filme sobre o casamento.

Participantes: 5 moças.

Encontro 9

28/01/2019 – Jacaré

Assistimos os filmes que elas fizeram até o momento. Elas se animaram e pediram para ir para o rio. No rio ficaram brincando e alguém teve a ideia de encenar e gravar a história do jacaré. Elas fizeram um filme incrível. Rapidamente definiram diferentes cenários, criaram diferentes figurinos usando cipós e flores, e tiveram a ideia de usar chinelos para representar peixes. Elas gravaram toda a história do jacaré na sequência, sem parar e nem repetir nenhuma cena.

Participantes: 11 moças e o irmão mais novo de uma delas.

Encontro 10

30/01/2019 – Casamento de antigamente

Elas entrevistaram Mahuederu e Koaxiru, duas senhoras, sobre o casamento de antigamente. Por iniciativa delas, fomos ao cemitério. Rapidamente elas se separaram e foram “visitar seus parentes”. Muitas ficaram tristes, houve um pequeno conflito entre elas, e ao final, a avaliação de uma moça resumiu a ida ao cemitério como “uma péssima ideia”. Expliquei e entreguei o papel de autorização de uso de imagem.

Participantes: 10 moças e o irmão mais novo de uma delas

Encontro 11

31/01/2019 – Assistindo as gravações

Assistimos as últimas imagens feitas, com elas classificando as que estavam boas e as que estavam ruins.

Participantes: 9 moças

Intervalo

As aulas voltaram, então combinei que iria nas terças e quintas. Em dois dias eu perdi a carona e em outros dois dias não teve barco. Foram, então, quatro “furos”, sendo duas semanas seguidas. Aproveitei para começar a editar os vídeos, ler e escrever.

18/02/2019 – Mobilização

Eu avisei algumas moças pela internet que eu iria para a aldeia. Elas confirmaram a presença, mas ninguém apareceu. Aproveitei para conversar novamente com os professores sobre minha pesquisa e pedir o apoio deles para convidar as moças. Também deixei um papel com o aviso na escola.

Encontro 12

19/02/2019 – Desenhos – *Ijadòkòma*

Só foram duas meninas. Propus que a gente fizesse um mapa da aldeia, elas não animaram. Propus de desenharmos uma *ijadòkòma* para eu usar a imagem no trabalho. Elas desenharam e enquanto isso a gente ficou conversando coisas mais íntimas, sobre o cuidado do corpo, a menstruação, namorados. Perguntei sobre as imagens feitas no Encontro 4, sobre casamento. Porque assistindo as gravações, tinha percebido que as moças estavam muito envergonhadas. Então, uma delas me disse que aqueles assuntos não eram “apropriados” e pediu que eu apagasse as imagens gravadas naquele dia, porque tinha sido muito ruim. Concordei em apagar, mas pedi que ela traduzisse para mim antes, até para eu saber o que não perguntar. Assistimos as imagens conversando sobre esses assuntos constrangedores: namorados, meninos e cuidados com o corpo.

Participantes: 2 moças

Encontro 13

21/02/2019 – Futebol e rio

Como havia moças que não sabiam do que se tratava este trabalho, expliquei novamente a elas, mas senti que elas estavam muito impacientes. As que nunca participaram não compreendiam português e as outras não queriam traduzir. Resumi. Comecei a mostrar os filmes em fase de edição para que a gente definisse algumas coisas. Mas as moças que estavam ali não tinham participado dessas gravações. Ainda assim, definimos algumas coisas, apesar da impaciência delas. “Vamos jogar vôlei?”, “vamos jogar futebol?”. Encerrei a atividade sem ter feito praticamente nada; elas foram jogar futebol e eu fiquei filmando. Depois, fomos no rio, apenas duas destas moças. Outra moça que nunca participou da atividade também ficou no rio com a gente. Filmamos, brincamos e nadamos.

Participantes: 5 moças e 1 menina, sendo 3 *ijadòkòma* que já tinham ido outras vezes, uma que participou apenas uma vez, uma que nunca tinha participado, além da “menina grande”.

Encontro 14

26/02/2019 – Futebol

Fomos primeiro para o “campo do Ijahina”, um pequeno campo perto da escola, e depois para o “campo”, que é o grande campo no centro da aldeia. No início, algumas delas filmavam as outras jogando. Depois, todas queriam jogar e me pediram que eu filmasse.

Encontro 15

25/06/2019 – Apresentação do trabalho para as moças

Combinei pelo Facebook com algumas moças para apresentar este trabalho pronto. Embora elas tenham confirmado, apenas duas apareceram. Mostrei o trabalho para elas e algumas professoras.

Apêndice B

Encontros planejados (apresentados na Qualificação)

Temas principais: eu, nós e os outros

Questões transversais que permearão todo o processo

- Gênero
- Geração
- Racismo
- Poder
- Identidade
- Passado/presente/ futuro
- Uso de tecnologias acessíveis (câmeras, celulares, redes sociais, YouTube, sistema de buscas, etc)
- Dinâmicas com o uso do corpo (alongamento, automassagem, luta corporal e brincadeiras, sempre com o cuidado de não criar nenhum constrangimento, especialmente se rapazes e moças estiverem juntos).
- Temas de interesse dos jovens. Para incentivar a escolha de temas, as moças receberão diversas notícias do mundo do *tori*, sobre temas como meio ambiente, notícias sobre os Karajá, sobre outros povos indígenas, política e legislação indigenista, direitos indígenas, comunidades tradicionais, quilombolas, saúde sexual, drogas, álcool, tecnologia, produção agrícola, agrotóxicos, feminismo, moda, etc. Conforme o tema, podemos escolher um convidado, *tori* ou indígena.
- Exibição de fotografias, imagens digitais e pinturas.
- Exibição de filmes em diversos estilos: documentários, etnoficção, ficção, vídeos produzidos por indígenas, produzidos por jovens indígenas ou não indígenas, vídeos feitos com o celular, vídeos de um minuto, etc.

Preparação das atividades

- a) Reunião com professores da Escola Indígena Maluá, lideranças da aldeia Santa Isabel do Morro e servidores do DSEI Araguaia, especialmente a equipe de saúde mental, com o objetivo de apresentar o projeto, acolher a opinião dos presentes e convidá-los a participar das atividades. A participação poderá se dar no sentido de apoiar as atividades em sala de aula, como na tradução, e nas atividades relacionadas ao audiovisual, pois alguns indígenas fizeram recentemente um curso de audiovisual e ganharam câmeras.
- b) Entrega de um termo de autorização para ser entregue aos pais, com convite para uma reunião com os familiares.
- c) Materiais necessários/ desejáveis para o projeto: projetor com tela, notebook, sala de informática com internet, cinco câmeras fotográficas / filmadoras, microfone, revistas velhas, cartolinas, papéis coloridos, fita adesiva, lápis de cor, canetas hidrocor, pincel atômico, etc.

Tema 1 – Eu (4 encontros)

1º Encontro – Quem eu sou

- a) Apresentação de cada pessoa.
 - Dinâmica de riscar o fósforo e falar durante o tempo em que a chama está acesa.
- b) Apresentação da proposta de trabalho.
- c) Definição com o grupo de diversas questões, como melhores dias e horários para os encontros e separação da turma por gênero ou outra categoria.
- d) Entrega de um termo de autorização para ser entregue aos pais, com convite para uma reunião com os familiares.
- e) Como eu me vejo?
 - Apresentação de diversos autorretratos ao longo da história, desde os clássicos da pintura europeia até desenhos de indígenas.
- f) Cada pessoa fazer um desenho de si mesma.

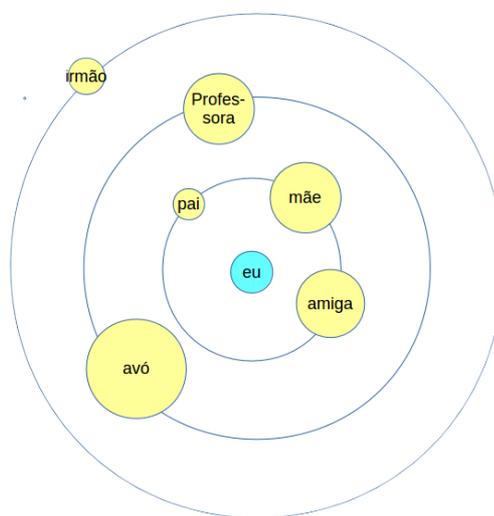
2º Encontro – Como eu gosto que me vejam

- Auto-massagem
- Observação e análise de fotos de indígenas e *toris* no Facebook.
- Escolha coletiva de um lugar bonito para cada pessoa tirar uma fotografia de si mesma (*selfie*), uma fotografia de outra pessoa e uma fotografia do ambiente geral.
- Apresentação das fotos de cada pessoa com comentários técnicos sobre as fotografias.

3º Encontro – O que é importante para mim

a) Coisas importantes para mim

– Produção individual de um Diagrama de Venn voltado para coisas que são importantes, como instituições, música, festas tradicionais, futebol, artesanato, escola, álcool, comida etc. Serão preparados previamente um papel com os círculos desenhados e distribuídos papéis recortados em círculos de diferentes tamanhos. Os jovens deverão colar na cartolina as coisas que são importantes para ele, sendo o tamanho do círculo proporcional à importância e a proximidade que está do centro



do centro indicando a proximidade que o jovem tem deste item. Além do tamanho diferente e da distância, os círculos terão duas cores diferentes, uma para definir coisas boas e outra para definir coisas ruins.

b) Pessoas importantes para mim

– Produção individual de um Diagrama de Venn que represente a família.

c) Conversa sobre a atividade

d) Quais assuntos me interessam?

- Escolha de dois temas propostos pelos rapazes e pelas moças para discutirmos nos

próximos encontros.

e) Tarefa de casa: trazer fotos da família.

4º Encontro – O que acho importante dizer sobre mim

a) Discussão de um dos temas proposto pelos rapazes e pelas moças

b) Apresentação das fotos da família

c) Exibição de vídeos de indígenas falando de si mesmos. Explicação sobre enquadramento, mostrando diversas possibilidades.

d) Escolha coletiva de um lugar para que cada pessoa filme outra falando de si mesma durante no máximo um minuto.

Tema 2 – Nós (5 encontros)

5º Encontro – Nós

a) Discussão do outro tema proposto pelos rapazes e pelas moças.

b) O que nós temos em comum?

Cada pessoa vai andando aleatoriamente ao som de uma música. Quando a música parar, a pessoa deve conversar com alguém que esteja próximo e encontrar afinidades. Depois a atividade se repete agregando aos poucos mais pessoas à mesma roda de conversa, até termos uma roda só com todos do grupo e encontrarmos o que todos do grupo têm em comum.

c) Como eram antigamente e como são hoje as *ijadòkòma* e os *wèkyrybò*

d) Exibição de filmes sobre jovens indígenas.

6º Encontro – Os lugares que nós frequentamos

a) Discussão de um dos temas proposto pelos rapazes e pelas moças

b) Etnomapeamento da aldeia, onde cada pessoa do grupo deverá destacar os lugares

mais importantes para ela e explicar o motivo.

c) Definição coletiva de lugares que são importantes para o grupo e de pessoas (do grupo ou não) que podem contar histórias sobre esse lugar.

7º Encontro – Nossas histórias

a) Discussão do outro tema proposto pelos rapazes e pelas moças.

b) Visita aos locais com as pessoas que podem contar as histórias, filmando.

8º Encontro: Ser *Inỹ*

a) Chuva de ideias sobre como é o povo Karajá

b) Pesquisa na internet sobre referências aos Karajá

c) Exibição de filmes sobre os Karajá, seguida de debate.

d) Quais assuntos me interessam?

– Escolha de dois temas propostos pelos rapazes e pelas moças para discutirmos nos próximos encontros.

9º Encontro – Ser indígena

a) Pesquisa sobre indígenas na internet

b) Exibição de filmes sobre indígenas, seguido de debate.

c) Direitos indígenas e luta do movimento indígena

c) Quais assuntos me interessam?

– Escolha de dois temas propostos pelos rapazes e pelas moças para discutirmos nos próximos encontros.

Tema 3 – Os outros (4 encontros)

10º Encontro – Os outros

a) Discussão de um dos temas proposto pelos rapazes e pelas moças.

b) Zonas de contato x zonas de diferenças

– Diferenças entre os próprios Karajá

– Diferenças entre os Karajá, Javaé e Xambioá

– Diferenças entre os povos indígenas

– Diferenças entre os Karajá e os *tori*.

c) Chuvas de ideias sobre o *tori*.

d) Criação de personagens.

Os jovens receberão diversas revistas e serão convidados a recortar, colar e criar personagens *tori*.

e) Criação de uma cena com os personagens *tori* (interagindo entre si e/ou com os Inỹ)

11º Encontro – O que os outros falam de nós?

a) Discussão do outro tema proposto pelos rapazes e pelas moças.

b) Exibição de filmes sobre preconceito e racismo.

c) Leitura de trechos de pesquisas, reportagens e comentário na internet sobre jovens Karajá e indígenas.

12º Encontro – O que gostaríamos de dizer para os “outros”?

a) Exibição de filmes documentários, etnoficção e ficção.

b) O que e para quem queremos falar?

c) Escolha do gênero: documentário, ficção ou etnoficção?

d) Elaboração de um roteiro (ou um por grupo) sobre o que gostaríamos de dizer aos “outros”.

13º Encontro – Como e para quem falamos?

- a) Discussão sobre linguagem e espaços de divulgação
- b) Gravação do(s) vídeo(s) idealizados no encontro anterior.

14º Encontro – Como podemos ser ouvidos?

- Exibição das filmagens produzidas por eles para todo o grupo (se for possível e não for ferir susceptibilidades).
- Debate.
- Encaminhamentos – mostra para a aldeia? Disponibilizar pela internet?

Encerramento

15º Encontro – Como foi a experiência?

- a) Conseguimos alcançar uma compreensão mais densa da nossa vida e do mundo com este trabalho? Como e por que?
 - b) O que os “outros” (jovens Karajá, Karajá de outras idades, outros indígenas e *toris*) poderiam aprender com nossa experiência?
- Devolutiva/Restituição para a comunidade com a conclusão do trabalho, conforme definido pelo grupo.

Apêndice C

Tradução das entrevistas do filme “Casamento de antigamente”, com Mahuederu Karajá e Koaxiru Karajá.

Nota

A tradução de ambas entrevistas foi feita com a ajuda voluntária da *ijadòkòma* Mydiwaru Karajá. Ao traduzir para o português, Mydiwaru passava para a terceira pessoa o que as entrevistadoras disseram em primeira pessoa. Optei por manter o texto nas palavras de Mydiwaru, reconhecendo assim que as falas de Mahuederu e de Koaxiru chegaram para mim atravessadas pela Mydiwaru.

Entrevista com Mahuederu

Antigamente as pessoas casavam do tipo de “casamento de antigamente”. O casamento era organizado pelo pai, pela mãe, pela tia e pelo avô. Eram as pessoas mais respeitadas que preparavam o *wèkyrybò*. Quando o garoto desde o nascimento é preparado para casar, é chamado de “casamento de antigamente”.

A mãe da Wadiseke foi preparada para casar desde o nascimento. Eles prepararam, desde que a mãe da Wadiseke nasceu. Prepararam ela e casou com um parente dela e nasceu duas filhas, uma delas é a Wadiseke. Elas casaram casamento de antigamente, como as pessoas casavam antigamente.

É assim que o pessoal antigamente casava. A família, a avó, o avô, o pai preparavam eles pra casar. Depois leva as coisas do menino pra perto da moça e a moça não pode falar nada. Fica deitada sem falar nada até ele chegar. Aí buscam as coisas da menina. Tem menino que não quer ir pra buscar as coisas, mas tem uns que querem ir buscar as coisas.

A avó vai na rua para falar com os mais respeitados para dar conselhos pro neto. Durante dois dias a pessoa entra na casa pra aconselhar o menino. Aí depois tem de novo, outras pessoas vão dar conselhos para o mesmo menino. O menino se prende pra não casar, aí os mais respeitados falam com ele pra ele casar, pra ele casar, até ele

aceitar. Ele não tá casando fazendo nada, tipo, a pessoa tem que namorar e depois casar. Ele não, ele vai casar com a menina sem saber quem é essa pessoa. Os conselheiros falam que é bom casar, porque vai dar um neto, o neto vai crescer, pra ele aconselhar os filhos.

Aí quando o menino aceita, aí os tios, as pessoas lá vêm com ele, comemorando e gritando. Aí a família da menina percebe que ele tá vindo, que o pessoal tá vindo com ele comemorando. A tia da menina ou a mãe estende a esteira pra ela deitar. A família da menina pega a moça, aí deita na esteira, o menino vem e tem uns *bròtyrè* que se pega dentro da casa. Brincadeira de *bròtyrè* mesmo, tipo imitando a pessoa.

Eles trazem o menino nas costas e vêm comemorando. O pessoal fica muito feliz comemorando e coloca o menino perto da menina. A família aconselha a menina pra de manhã, quando amanhecer, pra ela falar com o menino respeitando ele, para tomar banho com ele. Aí eles conversam não quando o dia amanhece, eles demoram pra se falar na intimidade, demora. Aí amanhece, não nesse dia, depois amanhece outro, aí chega o dia que prepara a moça.

A família prepara a moça pra pintar ela e o marido. Aí depois de manhã eles levam o garoto pra pescar. Eles levam o menino pra pescar pra ter sorte, quando ele se casar totalmente, pra ele ter sorte pra pegar peixe. Aí o pessoal fica esperando ele na aldeia, na casa, se pintando. Os *bròtyrè* ficam se pintando muito feliz e brincando com as outras pessoas. É muito bom ter casamento de antigamente. Tem muita alegria, muitas felicidades.

A família coloca a esteira, arma a esteira tipo uma casa, é o *wèlò*. Aí coloca aquele banco, como aquele onde o *jyrè* senta. Eles colocam uma vasilha perto do banco onde o menino senta. Aí em cima do *kowoku* tem algodão e perto fica a vasilha com água pra mãe da menina pegar algodão, passar na água e lavar o rosto do menino.

Os homens trazem o menino e a família leva a menina. Tem que usar só as coisas da aldeia, tipo os adornos *mỹrani*, *dekobuté*, tem que estar só com o *tuu*, pelada. A família vira a casinha de esteira, o *wèlò*, aí levam pra dentro de casa e deixam lá. Aí os homens trazem o menino. O menino vem com a cabeça abaixada, coloca uma roupa pra cobrir o rosto.

A mãe da menina penteia o menino e a mãe do menino fica perto dele. Aí quando

o menino vai pescar com os homens, ele traz muito peixe pra dar pra nova esposa. Eles dividem pros *bròtyrè*, dividem lá mesmo, assado e cozido. Eles comem peixe assado com os *bròtyrè* e dão peixe cru pra outras pessoas. O pessoal do *bròtyrè* chega na casa deles tudo sem mão beijada, mas com os peixes na mão, todo mundo.

Casamento antigamente era assim. Mas agora o pessoal casa sem ser assim, mas mesmo assim a família pode fazer tipo de antigamente. É muito bom a pessoa casar como o casamento de antigamente, porque traz alegria pra família e pras outras famílias do pessoal. Homem mais velho se casar com uma mulher mais nova, moça, pode fazer essa festa também.

Ela (Mahuederu) e o marido dela casaram porque estavam namorando. Quando a pessoa foge com outra pessoa. Casaram assim, mas, mesmo assim, a mãe dela organizou a festa de casamento de antigamente. Como eles fugiram juntos, ela teve que usar só o *tuu*, foi pelada, só usando o *tuu*. Ela foi usando *tuu* e foi na beira do rio quando o marido estava chegando com o pessoal. Ela foi no caminho do marido pra pegar as coisas: flecha, peixe...; e mesmo assim tinha *bròtyrè* junto com ela.

Casamento de antigamente é assim. A primeira história foi o casamento de antigamente mesmo. Mas depois Mahuederu contou a história que mesmo que ela fugiu com o homem, a mãe dela fez o casamento de antigamente. Isso pode acontecer: é permitido fazer casamento de antigamente mesmo que ela fuja com o homem.

Agora, nesse tempo pra cá, ninguém casa tipo o casamento de antigamente. Mesmo que fuja com outra pessoa e organize o casamento, não. A moça foge com a pessoa e casa. Só isso. Não organiza a festa de antigamente.

O casamento antigamente era organizado para que o bebê nascesse feliz dentro da família. Só que agora não acontece mais. Era assim que era o casamento de antigamente. E só assim na história mesmo que rola o casamento de antigamente.

Entrevista com Koaxiru

Koaxiru falou que não sabia como era o casamento de antigamente. Só ouviu a história, e como ela ouviu, ela conta a história. Ela nunca tinha feito casamento de antigamente, praticamente só ouviu as histórias.

Mesmo que a *ijàdòkòma* não namore com o *wèkyrybò*, eles casam. A mãe e o pai organizam o casamento e depois eles casam. O casamento de antigamente era chamado de *hãrabiè*. A *ijàdòkòma* e o *wèkyrybò* não se conhecem quando eles casam no *hãrabiè*.

A família toda, as tias felicitam, ficam felizes quando o *wèkyrybò* e *aijádòkòma* casam, mesmo que a moça e o rapaz tenham transado (*kòta kòta*).

As moças de antigamente não eram iguais às de hoje. As meninas de hoje ficam menstruadas conversando com todas pessoas e com os amigos, e aí fogem. Aí entra, chega com marido e aí tá casado por isso. Antigamente não era assim, o pessoal não ficava assim. A moça e o *wèkyrybò* nunca nunca nunca nunca mesmo que ficavam misturados como os de hoje. As moças de hoje são misturadas com os garotos, conversam de boa. Mas antigamente não era assim.

Os rapazes ficavam na casa de aruanã, que é a casa dos homens também. E as moças ficavam dentro de casa com a mãe e usando uma toalha para cobrir o rosto. Aí, quando ela ia tomar banho, ela sempre usava uma toalha pra cobrir o rosto. Elas acordavam de manhã mesmo, 6 horas, 5 horas, para tomar banho antes dos homens.

Os meninos falavam pra uma outra pessoa pra falar com elas, davam um anel de miçanga. E só por causa disso a moça tinha que casar com o *wèkyrybò*. E outras pessoas casavam porque chegavam perto dos outros. A Koaxiru casou com homem porque chegaram perto. A irmã mais velha dela, os irmãos e os tios foram buscar o rapaz e levaram para casa da mãe dela. Trouxeram pra casa da mãe dela para casar.

Aí, depois, os tios do menino levaram ele pra pescar. Aí os tios chegaram com o menino e a mãe dela estava preparando ela: pintou ela, colocou os adornos e fez casinha de esteira, *wèlò*. Aí ela colocou o *kowoku* e a vasilhinha pra colocar água. E o *kowoku* era pro marido da mulher sentar. Aí o marido da tia de Koaxiru colocou ela nas costas e levou para beira do rio para chegada do marido. Ele levou ela e voltou, depois soltou ela. Aí colocaram seu marido dentro da casinha de esteira *wèlò*. E ele sentou no *kowoku*. E a mãe da Koaxiru pegou o algodão e limpou o rosto dele.

Era assim o casamento de antigamente. Mas aquelas pessoas que não são mais moças, mesmo como ela, que chegou perto de menino que estava conversando, mesmo assim a mãe fez festa de antigamente. Aquelas pessoas que têm ex-marido, mesmo assim elas casam com *wèkyrybò*. Do mesmo jeito que as meninas de hoje casam, era o

casamento de antigamente. As meninas fugiram com outro, mas, mesmo assim, as mães organizavam a festa de antigamente. Mesmo depois de elas terem transado, a família da menina vai lá na casa do menino, pega as coisas dele e traz pra casa da mãe da menina. Aí depois os tios da menina levam o menino pra pescar e ele fica feliz e felicitam com o menino lá.

Koaxiru diz que conhece a história assim, que é o que ela chama de *kòta*, depois de *kòta kòta*. Ela conhece a história assim, ela já ouvia a história assim. Desde que ela nasceu, ela foi entender a história assim: que a pessoa casa mesmo depois de transar com outra pessoa, tem o casamento de antigamente mesmo assim.