



**Licenciatura em Teatro**  
UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA



Ana Carolina Fialho de Abreu e Daniela Botero Marulanda

# Oficina de Práticas Pedagógicas IV: Educação para o Meio Ambiente

Oficina de Práticas Pedagógicas IV:  
Educação para o Meio Ambiente



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
ESCOLA DE TEATRO  
LICENCIATURA EM TEATRO

*Ana Carolina Fialho de Abreu*  
*Daniela Botero Marulanda*

Oficina de Práticas Pedagógicas IV:  
Educação para o Meio Ambiente

Salvador  
2022

## UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor: João Carlos Salles Pires da Silva  
Vice-Reitor: Paulo César Miguez de Oliveira  
Pró-Reitoria de Ensino de Graduação  
Pró-Reitor: Penildon Silva Filho  
Diretor da Escola de Teatro:  
Prof. Luiz Cláudio Cajaíba Soares

Superintendência de Educação a  
Distância -SEAD  
Superintendente  
Márcia Tereza Rebouças Rangel

Coordenação de Tecnologias Educacionais  
CTE-SEAD  
Haenz Gutierrez Quintana

Coordenação de Design Educacional  
Lanara Souza

Coordenadora Adjunta UAB  
Andréa Leitão

## Licenciatura em Teatro

Coordenador:  
Prof. Mateus Schimith

## Produção de Material Didático

Coordenação de Tecnologias Educacionais  
CTE-SEAD

Núcleo de Estudos de Linguagens &  
Tecnologias - NELT/UFBA

Coordenação  
Prof. Haenz Gutierrez Quintana

Projeto gráfico  
Haenz Gutierrez Quintana

Imagem de capa:  
Equipe de Revisão  
Julio Neves Pereira, Simone Bueno Borges

Equipe Design  
Supervisão:  
Haenz Gutierrez Quintana, Danilo Barros

Editoração/Ilustração:  
Amanda dos Santos Braga; Carla da Silva;  
Gabriela Cardoso; Norton Cardoso; Sofia  
Virolli; Tamara Noel

Design de Interfaces:  
Danilo Barros

Equipe Audiovisual  
Direção:  
Haenz Gutierrez Quintana

Produção:  
Rodrigo Santos

Câmera, teleprompter e edição:  
Gleyson Públio; Valdinei Matos

Edição:  
Lucas Machado; Thais Vieira

Videografismos e Animação:  
David Vieira; Melissa Araujo; Rafaela  
Feliciano



O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Esta obra está sob licença *Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0*: esta licença permite que outros remixem, adaptem e criem a partir do seu trabalho para fins não comerciais, desde que atribuam o devido crédito e que licenciem as novas criações sob termos idênticos.

### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Sistema Universitário de Bibliotecas da UFBA

A162

Abreu, Ana Carolina Fialho de.

Oficina de práticas pedagógicas IV: educação para o meio ambiente / Ana Carolina Fialho de Abreu, Daniela Botero Marulanda. - Salvador: UFBA, Escola de Teatro; Superintendência de Educação a Distância, 2022.

84 p. : il.

Esta obra é um Componente Curricular do Curso de Licenciatura em Teatro na modalidade EaD da UFBA.

ISBN: 978-65-5631-082-4

1. Teatro - Estudo e ensino (Superior). 2. Meio ambiente (Arte). 3. Indígenas na arte. I. Marulanda, Daniela Botero. II. Universidade Federal da Bahia. Escola de Teatro. III. Universidade Federal da Bahia. Superintendência de Educação a Distância. IV. Título.

CDU: 37

# Sumário

<b>Apresentação da Disciplina</b>	<b>6</b>
<b>Sobre as Autoras</b>	<b>8</b>
<b>Unidade 1 - Corpo-território</b>	<b>9</b>
1.1 – Corpo e meio ambiente	18
1.2 – Corpo, pandemia e extrativismo	23
1.3 – Síntese da Unidade 1	26
<b>Unidade 2 - Corpo-<i>yuaki</i></b>	<b>28</b>
2.1 – A Amazônia	28
2.2 – Mandioca, coca e tabaco: colheita e plantio	34
2.3 – A Festa	47
2.4 – Síntese da Unidade 2	52
<b>Unidade 3 - Corpo-<i>hôxwa</i></b>	<b>54</b>
3.1 – O Cerrado	54
3.2 – Batata-doce e abóbora: colheita e plantio	64
3.3 – O Ritual	71
3.4 – Síntese da Unidade 3	76
<b>Nota Final</b>	<b>78</b>
<b>Referências Bibliográficas</b>	<b>79</b>



Fonte: Ilustração por Gabriela Cardoso

## Apresentação da Disciplina

Olá a todos, todas e todes! Bom dia para quem é de bom dia, boa tarde para quem é de boa tarde e boa noite para quem é de boa noite. Eu sou Ana Carolina Fialho de Abreu, mineira do interior, professora de Estágio Supervisionado em Teatro, Estudos do Corpo e da Voz, Improvisação e Jogos, Metodologia do Ensino de Teatro e Montagem Cênica Didática no Curso de Licenciatura em Teatro da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), no campus universitário de Jequié, também conhecida como cidade-sol.

Para mim e minha amiga colombiana Daniela Botero Marulanda, também autora deste livro é uma alegria estarmos aqui com vocês na Universidade Federal da Bahia (UFBA), lugar em que nos tornamos mestras e doutoras em Artes Cênicas. Inclusive, no momento de escrita deste livro, Daniela está atuando como professora substituta no curso de Licenciatura em Teatro da UFBA. O mundo dá voltas e o que a gente quer é rodar!

Gira roda, roda vida, em Oficinas de Práticas Pedagógicas IV – Educação para o Meio Ambiente, vamos dar continuidade aos processos de práticas e reflexões sobre ações que envolvem o ensino de teatro numa perspectiva estética, pedagógica e crítica com potencial transformador. O aprendizado experimentado e construído nas três disciplinas anteriores (Práticas Pedagógicas I – relações étnico-raciais, Oficina de Práticas Pedagógicas II e Oficina de Práticas Pedagógicas III – Educação para a Cidadania) sem dúvidas irão reverberar nessa nova experiência, como sinalizou a professora Adriana Amorim, autora do livro da última disciplina citada.

As tentativas pedagógicas de ensino de teatro desvincilhadas do referencial colonizador, de enfrentamento ao processo educador colonialista, desenvolvidas por mim e Daniela ao longo dos últimos anos e reveladas neste trabalho, são movimentadas e inspiradas por saberes indígenas, uma vez que através dos povos indígenas Murui-Muina e Krahô encontramos a rebeldia propulsora para a elaboração de táticas de permanência, da descolonização do ensino de teatro e da insistência em viver.

Nosso interesse nesta disciplina é criar um diálogo entre o meio ambiente, os saberes dos povos indígenas e o ensino das artes, especialmente do teatro. Por isso, consideramos que uma aproximação às culturas que historicamente têm construído visões complexas do meio ambiente, é um caminho para procurar soluções aos problemas ambientais e aos desafios que representam o cuidado dos ecossistemas e seus biomas, hoje.

Todas as atividades que compõem este livro foram criadas e pensadas para serem feitas em grupo, através de oficinas de teatro para que possamos aprofundar os estudos sobre a percepção, a imaginação e a experiência do coletivo. Por isso pedimos que você acompanhe o cronograma das aulas para que, ao finalizar individualmente as atividades na sua casa, elas sejam postadas na nossa plataforma para que possamos conectar os saberes e aprendizados de toda a turma, ou seja, para que a gente coloque em prática a troca de saberes e aprendizagens.

O livro é composto por três unidades, todas de cunho teórico-prático. Na primeira, chamada *Corpo-território*, falaremos sobre como cada povo indígena tem formas particulares de entender o meio ambiente e reagir às rápidas mudanças que acontecem nele, inclusive com a recente pandemia do vírus da Covid 19. Revelaremos os biomas protagonistas deste trabalho, ou seja, Amazônia e Cerrado onde estão os povos Murui-Muina e Krahô. Problematizaremos os termos “índio”, “indígena”, “etnia”, “etnicidade” e “etnocentrismo”. Compartilharemos poemas, músicas, atividades e trabalhos artísticos de ativistas indígenas como Denilson Baniwa e Divino Tserewahú Xavante.

Na unidade 2, *Corpo-yuaki*, procuraremos os caminhos da floresta e refletiremos sobre as práticas culturais de povos indígenas da Amazônia que durante milênios garantem sua sustentabilidade e conservação. Vamos compartilhar a maneira com que os Murui-Muina plantam, colhem, preparam seus alimentos como a mandioca, a coca e o tabaco e festejam suas festas através da “dança”, do “canto”, dos mitos e de suas narrativas. Trata-se de (re)conhecer a vida comunitária e os bailes, especialmente o Baile *Yuaki* como produto de alianças sociais, espirituais e materiais.

Na unidade 3, *Corpo-hôxwa*, vamos procurar os caminhos do Cerrado e vamos refletir sobre as práticas culturais Krahô, suas relações com as plantas, especialmente as cultivadas como a batata-doce e a abóbora. Conheceremos as causas e consequências do assoreamento de mananciais e a dimensão transcendente das comunidades indígenas com o rio, os alimentos, o corpo e o território. Conheceremos publicações, dissertações e livros de homens e mulheres Krahô, suas narrativas míticas como o mito de Caxêkwÿj, a mulher estrela e a descrição do ritual *Párti* ou *Jàtjôpĩ* onde o *hôxwa* (abóbora), amigo da batata, é protagonista.

Tanto na unidade 2, quanto na unidade 3, perceberemos que o calendário dos plantios e das colheitas revelam o calendário das festas, dos rituais e como o corpo, canal máximo de expressão e conhecimento, organiza as festas, personifica as plantas e revela a atual luta social de seus povos.

Vamos lá?



Fonte: Ilustração por Gabriela Cardoso

## Sobre as Autoras

### Ana Carolina Fialho de Abreu

Mineira de Cataguases, Zona da Mata. Atua como palhaça, atriz e diretora teatral. É professora no curso de Licenciatura em Teatro da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), campus Jequié. Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas (PPGAC) da Universidade Federal da Bahia (UFBA) com cotutela no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/Antropologia da Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), no Peru. Trabalha desde 2013 com comunidades indígenas e andinas (Krahô no Tocantins, Brasil e Quechua em Puquio, Peru). É Líder do Grupo de Pesquisa Pedagogias do Teatro: culturas e saberes da tradição popular na sala de aula da UESB e faz parte do Grupo de Pesquisa Imagens no Vazio: escrita e teatralidades da UFOP. Tem experiência com processos de Ensino de Teatro e pesquisa a comicidade ritual e o que o riso pode revelar sobre as atuais lutas sociais indígenas e suas ressonâncias nas aulas de teatro na Educação Básica.

### Daniela Botelo Marulanda

Colombiana da região dos Andes. Atua como bailarina, coreógrafa e pesquisadora. Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas (PPGAC) da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e formada em Antropologia pela Universidad Javeriana, na Colômbia. Trabalhou como Diretora Cultural do Centro Colombo Americano Pereira-Cartago (COL). Trabalha com comunidades indígenas (Murui-Muina, Ticuna e Bora) no Amazonas colombiano e brasileiro, pesquisando sobre danças, cantos e narração. Faz parte do Grupo de Pesquisa Umbigada- Grupo de Pesquisa em Dança, Cultura e Contemporaneidade- da UFBA. Trabalha sobre as relações entre corpo, movimento e identidade e sobre encontros metodológicos entre as artes e a antropologia. Trabalha em espaços de educação formal e não formal pesquisando sobre processos de criação, dança, mediação entre linguagem e movimento.



Fonte: Ilustração por Gabriela Cardoso

## Unidade 1 - Corpo Território

Para entender a natureza e o meio ambiente, é interessante partir do princípio de que não existe uma concepção única, nem de meio ambiente, nem do lugar dos seres humanos dentro dele. Ao contrário, são múltiplos os exemplos de formas de se relacionar com os territórios, com os seres que neles habitam, com as estratégias sobre o uso dos recursos, transformações e prioridades para o seu desenvolvimento sustentável.

Cada **povo indígena**, por exemplo, tem formas particulares de entender o meio ambiente. A maioria das concepções que vêm dos povos indígenas defendem o princípio segundo o qual o planeta, ou ainda, o universo, é uma imensa rede de inter-relações entre os seres. Ou seja, “a natureza” nunca é intocada, porque os seres humanos fazem parte dela, nós não estamos fora (PIB, 2018).

Muitas vezes temos a tendência de relacionar uma **etnia** ou **grupo étnico** com o **estereótipo** de “pessoas da natureza”, guardiões inatos que vivem “em harmonia” com o meio ambiente. Quando reproduzimos tal imagem estamos reduzindo práticas e concepções muito elaboradas, a fórmulas simples que nada nos dizem sobre a diversidade de formas de se relacionar com a natureza. Mais ainda, estamos reduzindo a diversidade de povos indígenas do mundo a uma única e homogênea relação com o meio ambiente.

Estamos também repetindo a ideia ocidentalizada da natureza como algo isolado que deve permanecer longe da ação humana, apagando assim sistemas de conhecimentos, técnicas e práticas que dia a dia transformam, e ao mesmo tempo sustentam complexos ecossistemas, **biomas** onde habitam toda a biodiversidade do planeta.

As **comunidades indígenas**, conscientes da sua dependência e responsabilidade nessas inter-relações, desenvolveram estratégias culturais de manejo dos recursos. Entendemos aqui por estratégia cultural todas as técnicas de produção de comida, de reprodução de espécies, de conservação do equilíbrio nas relações com outros seres, técnicas corporais, estéticas, espirituais e cosmológicas para interagir dentro desses ecossistemas.



## Sabendo um pouco mais

Etimologicamente, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2019), a palavra bioma, deriva do grego *bio-* vida, e *oma* – sufixo que pressupõe generalização (grupo, conjunto, volume, massa). Trata-se de um conjunto de vida (vegetal e animal) constituído pelo agrupamento de tipos de vegetação contíguos e identificáveis em escala regional, com condições geoclimáticas similares e história compartilhada de mudanças, resultando em uma diversidade biológica própria. Dessa forma, foram considerados os biomas continentais do território brasileiro: Amazônia, Mata Atlântica, Caatinga, Cerrado, Pantanal, Pampa e o Sistema Costeiro-Marinho.



## Glossário

**Estereótipo**: uma tendência à padronização, como a eliminação das qualidades individuais e das diferenças. O estereótipo é a prática do preconceito. É a sua manifestação comportamental. Objetiva justificar uma suposta inferioridade; justificar a manutenção do status quo e legitimar, aceitar e justificar: a dependência, a subordinação e a desigualdade.

**Etnia ou grupo étnico**: designa um grupo social que se diferencia de outros por sua especificidade cultural. Atualmente o conceito etnia estende-se a todas as minorias que mantêm modos de ser distintos e formações que se distinguem da cultura dominante. Assim, os/as pertencentes a uma etnia partilham da mesma visão de mundo, de uma organização social própria e apresentam manifestações culturais que lhe são características.

**Etnicidade**: é a condição de pertencer a um grupo étnico. É o caráter ou a qualidade de um grupo étnico que frequentemente se autodenomina comunidade.

**Etnocentrismo**: tendência de alguém tomar a própria cultura como centro exclusivo de tudo, e de pensar sobre o outro apenas a partir de seus próprios valores e categorias.

\*Os significados dos termos que aparecem no glossário deste ebook foram retirados do livro Adolescentes e jovens para a educação entre pares: raças e etnias do Ministério da Saúde, 2011.

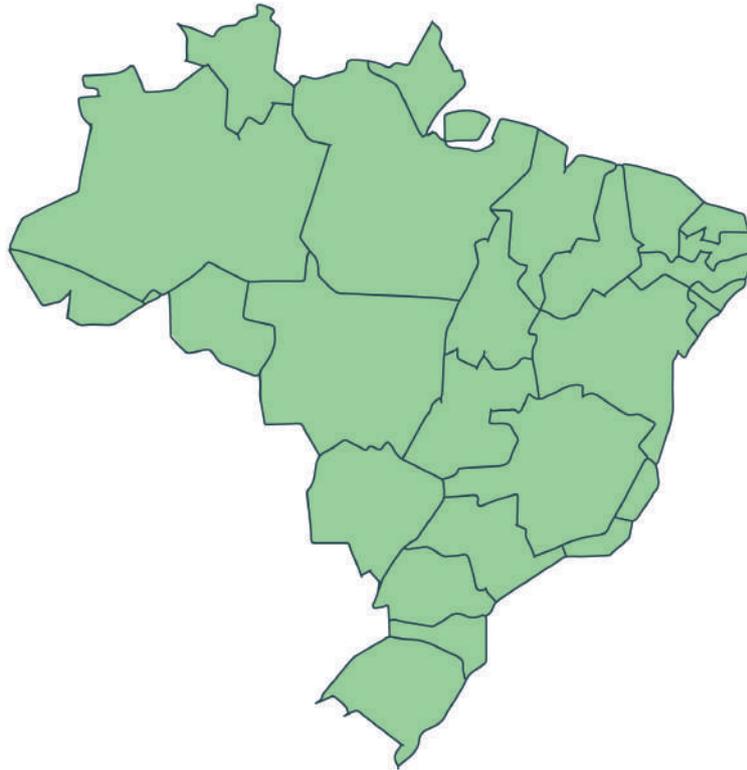


## Atividade

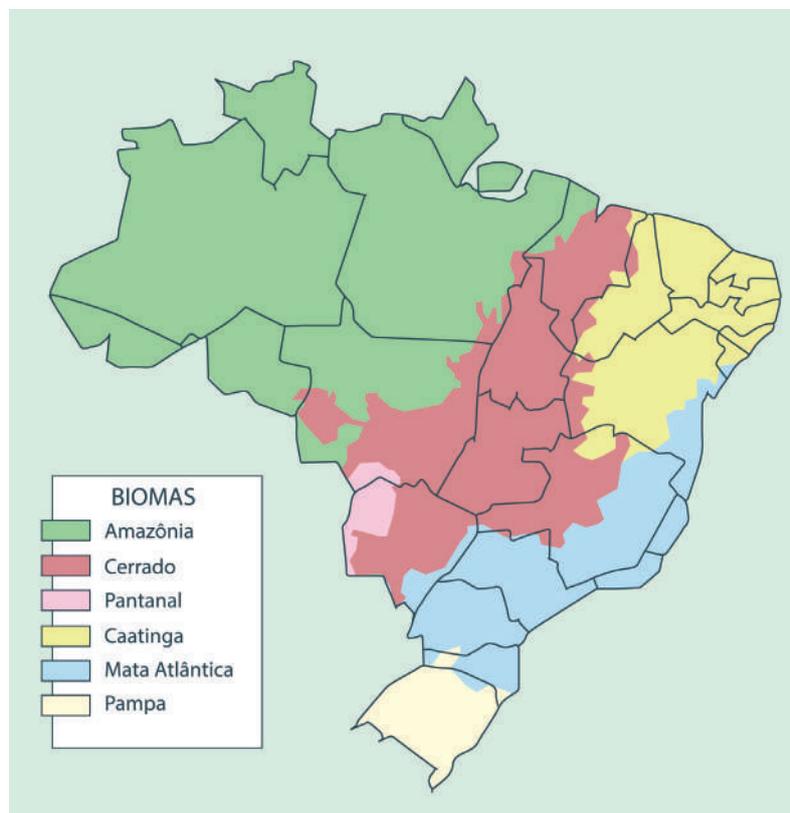
PARA REALIZAR INDIVIDUALMENTE NESTE CURSO E NAS OFICINAS DE PRÁTICAS PEDAGÓGICAS:

- 1) Distribua o mapa do Brasil;
- 2) Diga aos/às estudantes que eles/as têm um minuto para escrever no mapa os nomes dos estados, em seus respectivos lugares;
- 3) Na sequência, diga que eles/as têm um minuto para colorir os estados onde existente a presença de pessoas indígenas;
- 4) Para finalizar, pergunte se eles/as sabem o que é bioma e quais biomas se encontram no território brasileiro.

Atenção: Ao final da primeira instrução, revele os nomes dos estados e seus locais no mapa. Não se trata de uma aula de geografia, o objetivo não é saber quem “acertou” ou “errou”, mas perceber quais estados eu (re)conheço, quais não e o porquê. Pergunte quais regiões foram invisibilizadas e quais foram visibilizadas. Ao final da segunda instrução, pergunte quais estados foram coloridos e revele que em todos os estados brasileiros, sem exceção, hoje em dia, vivem não somente pessoas indígenas nos territórios demarcados, nos territórios não demarcados em luta por demarcação, mas nas zonas rurais e nas cidades. Peça para os/as estudantes colorirem todo o mapa do Brasil! Como poderá ser visto adiante, mais de 300 povos diferentes estão presentes no território brasileiro, falantes de, aproximadamente 200 línguas. Na sequência, mostre o mapa dos biomas e peça para eles/as, observarem, darem atenção aos biomas protagonistas deste material didático: o bioma Amazônia e o Bioma Cerrado.



**Figura 1:** Mapa do Brasil. Fonte: Adaptado por Gabriela Cardoso



**Figura 2:** Mapa dos Biomas. Fonte: Adaptado por Gabriela Cardoso



## Sabendo um pouco mais

### Está na Lei!

A Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008, altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639 de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.

**O PRESIDENTE DA REPÚBLICA** Faço saber que o Congresso nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º O art. 26-A da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar com a seguinte redação:

“Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras.

Art. 2º Essa Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 10 de março de 2008; 187º da Independência e 120º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

Fernando Haddad

Não podemos deixar de reconhecer, porém, que alguns indígenas, como indivíduos, têm sido partícipes ativos de formas predatórias e destrutoras da natureza, atuando como aliados de empresas madeireiras, garimpeiras e de turismo, assim como negociando o parcelamento das suas terras tradicionais com instâncias dos governos. No entanto, é justo dizer que na maioria dos casos, tais participações são consequências das constantes pressões, violências e intimidações às que os povos indígenas se encontram submetidos.

É preciso então visibilizar formas em que os povos indígenas fazem frente a essas situações, aprender com suas lutas e fortalecer as alianças entre indígenas e não indígenas. Para isso, acreditamos que as artes são um poderoso instrumento de luta e transformação. As artes permitem nos aproximar e experimentar formas diversas de entender a natureza, a relação entre seres e questionar os pilares da sociedade capitalista em que vivemos hoje.



**Figura 3.** Ceiba. Leticia, Colômbia. 2019. Foto: Daniela Botero Marulanda



## Sabendo um pouco mais

Quantos artistas indígenas você conhece? Que tal nos aproximar do trabalho de alguns artistas que discutem a relação entre arte e meio ambiente?

Denilson Baniwa pertence ao povo Baniwa. Nasceu em Rio Negro, interior do Amazonas. Atualmente reside no Rio de Janeiro. É ativista pelos direitos dos povos indígenas. Seus trabalhos se desenvolvem em diferentes suportes e misturam referências tradicionais e contemporâneas para refletir sobre o ser indígena no tempo presente. Em 2018, realizou a mostra “Terra Brasilis: o agro não é pop!”, na Galeria de Arte da Universidade Federal Fluminense. Denilson Baniwa se preocupa também pela construção de uma imagética indígena em meios como revistas, filmes e séries de tv. Em 2019 ganhou o Prêmio Pipa de arte contemporânea, e em 2021 foi um dos vencedores indicados pelo júri.

Para conhecer mais sobre sua obra, visite o site: <https://www.behance.net/denilsonbaniwa>

O cuidado do meio ambiente aparece hoje como uma necessidade inadiável. Pesquisadores e pesquisadoras, científicos, sabedoras e mestres tradicionais vêm alertando cada vez com mais urgência a necessidade de desenvolver estratégias para encarar a crise ambiental que vivemos hoje, e que pode ter consequências nefastas para a vida no planeta, em um futuro não muito distante.

No ano de 2000 a Organização das Nações Unidas (ONU) estabeleceu, com o apoio de 91 países, incluindo o Brasil, os Objetivos de Desenvolvimento do Milênio (ODM)<sup>1</sup>. Tais objetivos procuraram sentar bases comuns de organização entre nações para dar solução a problemáticas importantes e desafios dos tempos atuais.

<sup>1</sup> Disponível em : <http://www.odmbrasil.gov.br/os-objetivos-de-desenvolvimento-do-milenio>

Os ODM são:

- Acabar com a fome e a miséria;
- Oferecer educação básica de qualidade para todos;
- Promover a igualdade entre os sexos e a autonomia das mulheres;
- Reduzir a mortalidade infantil;
- Melhorar a saúde das gestantes;
- Combater a Aids, a malária e outras doenças;
- Garantir qualidade de vida e respeito ao meio ambiente;
- Estabelecer parcerias para o desenvolvimento.

Para o indígena Ailton Krenak (2020), um dos mais influentes pensadores da atualidade, temos de parar de nos desenvolver e começar a nos envolver. Em seu livro *A vida não é útil*, ele diz que quando tudo está entrando em parafuso, você precisa de um paraquedas colorido, você tem que ter alguém para chamar – ele, por exemplo, chama o poeta mineiro Carlos Drummond de Andrade (1902-1987), através do poema “O homem; as viagens” que revela o mundo em que estamos vivendo.



## Atividade

PARA REALIZAR INDIVIDUALMENTE NESTE CURSO E NAS OFICINAS DE PRÁTICAS PEDAGÓGICAS:

- 1) Faça uma grande roda;
- 2) Peça aos/as estudantes para espreguiçar o corpo, bocejar, respirar profundamente e ler o poema de Drummond referenciado por Krenak, em voz alta, saboreando cada palavra, sem pressa. Distribua a leitura a partir da quantidade de estudantes que você tiver na sala de aula. Na sequência, projete a animação e declamação deste mesmo poema criado pela professora Larissa Terra, disponível no link: <https://www.youtube.com/watch?v=dltogJD8A-o>
- 3) O Brasil é um dos países que assinou o compromisso com os Objetivos de Desenvolvimento do Milênio. Pesquise com os/as estudantes pelo menos 3 ações concretas que o país tenha desenvolvido nos últimos 22 anos para atingir especificamente o objetivo de “garantir qualidade de vida e respeito ao meio ambiente”;
- 4) Discuta se essas ações foram/são suficientes, quais os desafios o país tem enfrentado e como podemos avançar nesse objetivo;
- 5) Ao final, escreva e peça para os/as estudantes escreverem com suas próprias palavras as respostas para as seguintes perguntas: coloque o pé no chão do seu coração, inspire, expire, o que você descobriu? O que é possível encontrar nas suas próprias inexploradas entranhas? Poste as suas respostas na plataforma e no caso dos/as estudantes, peça que cada um/a as compartilhe com a turma.

## O homem, as viagens

O homem, bicho da Terra tão pequeno  
 chateia-se na Terra  
 lugar de muita miséria e pouca diversão,  
 faz um foguete, uma cápsula, um módulo  
 toca para a Lua  
 desce cauteloso na Lua  
 pisa na Lua  
 planta bandeirola na Lua  
 experimenta a Lua  
 coloniza a Lua  
 civiliza a Lua  
 humaniza a Lua.  
 Lua humanizada: tão igual à Terra.  
 O homem chateia-se na Lua.  
 Vamos para Marte — ordena a suas máquinas.  
 Elas obedecem, o homem desce em Marte  
 pisa em Marte  
 experimenta  
 coloniza  
 civiliza  
 humaniza Marte com engenho e arte.  
 Restam outros sistemas fora  
 do solar a col-  
 onizar.  
 Ao acabarem todos  
 só resta ao homem  
 (estará equipado?)  
 a difícilíssima e perigosíssima viagem  
 de si a si mesmo:  
**pôr o pé no chão**  
**do seu coração**  
 experimentar  
 colonizar  
 civilizar  
 humanizar  
 o homem  
**descobrimo em suas próprias inexploradas entranhas**  
 a perene, insuspeitada alegria  
 de con-viver.



## Glossário

**Afro-Brasileiro/a**: adjetivo usado para referir-se aos descendentes de africanos com nacionalidade brasileira.

**Ações afirmativas**: políticas públicas compensatórias voltadas para reverter tendências históricas que conferiram a grupos sociais uma posição de desvantagem, particularmente nas áreas da educação e do trabalho.

### 1.1 Corpo e Meio Ambiente

Se vamos pensar no meio ambiente, devemos começar por pensar no nosso próprio corpo. O corpo como um território vivo que permite interações e transformações. Uma leitura do mundo e da realidade necessariamente passa pelo corpo. Do mesmo jeito, a forma de entender o corpo passa pelo mundo. O corpo contém o mundo e o mundo explica e retrata o corpo.

Quando diversificamos nosso olhar sobre o corpo, descobrimos que muitos povos indígenas sublinham essa relação. Os corpos e as pessoas como múltiplos, nunca são indivíduos indivisíveis, feitos, inteiros. Pelo contrário, todo corpo é sempre um “multívíduo” (BAPTISTA DA SILVA, 2011). Uma vida cujo parentesco não é só humano. Uma árvore genealógica em todo o sentido da palavra, porque se parece com essas grandes e velhas árvores nas que moram muitas outras vidas.

Existe abundante literatura sobre corpos, sua consciência e relações nas tradições antropológicas das sociedades indígenas. Alguns desses estudos priorizam a ideia de que, nas sociedades indígenas, os corpos são constantemente “fabricados” a partir do trabalho, das restrições alimentares, das medicinas tradicionais, dos rituais, dos ornamentos corporais, entre outros (Ver por exemplo ECHEVERRI, 2013; RIVIERE, 2000; LONDOÑO-SULKIN, 2000, GRIFFITHS, 2001; McCALLUM, 2001).



**Figura 4-** Maloca, Kilometro 7, Leticia- Colômbia. 2019. Foto: Daniela Botero Marulanda

Atualmente, o Brasil tem em torno de 214 milhões de habitantes. Dentre eles, 900 mil indivíduos se autodeclararam indígenas no censo de 2010, o que corresponde a apenas aproximadamente 0,47% da população. Resistiram e sobreviveram ao extermínio, 305 etnias ou povos indígenas que falam ao redor de 200 línguas distintas. Os/as indígenas estão presentes, como dito anteriormente, em todos os estados do país, seja na área rural ou urbana.

**Índio ou indígenas?** O escritor indígena Daniel Munduruku (2017) alerta que cada um desses povos tem seu modo de estar no mundo, a partir da sua cultura que é alimentada por sua língua e essas línguas são tão diferentes entre si quanto o português é diferente do chinês. Em sua fala histórica na 63ª Feira do Livro de Porto Alegre (Brasil) em 2017, ele disse que as pessoas, ao lerem sua biografia, afirmam que ele não é mais “índio” que ele já é “civilizado”<sup>2</sup>. Entretanto, Daniel Munduruku esclarece:

Eu não sou índio e não existem índios no Brasil. Essa palavra não diz o que eu sou, diz o que as pessoas acham que eu sou. Essa palavra não revela minha identidade, revela a imagem que as pessoas têm e que muitas vezes é negativa (MUNDURUKU, depoimento, 2017).

<sup>2</sup> Daniel Munduruku nasceu no povo indígena Munduruku, atualmente existem 15 mil pessoas desta etnia no Brasil, elas vivem no Pará, Mato Grosso e Amazonas.

O escritor afirma que no imaginário da sociedade brasileira, fruto do pensamento ocidental e colonizador, “índio” vive no meio do mato (olhar romântico) e “índios” são preguiçosos e atrasam o progresso. Ele enfatiza que quando se chama alguém de “índio”, não se está ofendendo só uma pessoa, mas culturas que existem há milhares de anos.

Como a palavra “índio” foi criada pelos colonizadores europeus e não tem relação alguma com o verdadeiro significado dos povos originários do Brasil, Daniel Munduruku defendeu o uso da palavra indígena que segundo os dicionários de língua portuguesa significa “nativo, pessoa natural do lugar ou país que habita” e pediu com ênfase que fossem consideradas as etnias.

Em consonância com este pensamento estão as autoras Célia Collet, Mariana Paladino e Kelly Russo (2014), organizadoras do livro *Quebrando Preconceitos*, que tem como objetivo discutir e contribuir com o questionamento das visões preconceituosas e estereotipadas que aparecem no universo escolar sobre os povos indígenas no Brasil e oferecer elementos que contribuam para sua desconstrução.

Para as autoras, o conceito *índio* provém de um equívoco, o fato de que os colonizadores europeus, em sua chegada ao continente americano, acharem que estavam na Índia e estenderem de forma genérica a denominação para todos os habitantes que encontraram vivendo nesse território. Quanto a denominação indígena, embora pareça mais correta que o termo “índios” também se trata de uma categoria trazida de fora, isto é, pelo colonizador ou não indígena (COLLET, PALADINO, RUSSO, 2014, p.11).



## Sabendo um pouco mais

O movimento indígena, surgido na década de 1970, decidiu que era importante manter, aceitar e promover as denominações genéricas (*índio e indígenas*) como forma de fortalecimento da identidade conjunta e de união na luta por direitos comuns. Ou seja, atualmente, as próprias populações indígenas incorporaram ao seu vocabulário contemporâneo termos como “cultura”, “tradição” e “índios”, este último especialmente quando diferentes etnias se reúnem para lutar por direitos que na maioria das vezes não são respeitados (SILVA, COSTA, 2018, p. 12). Para aprofundamento, referenciamos o livro *O caráter do movimento indígena brasileiro (1970-1990)* do Daniel Munduruku, publicado em 2012. Existiram outros movimentos indígenas, cujos/as protagonistas são os/as próprios/as indígenas, seja por meio de associações, representações políticas ou ainda para a realização de assembleias e a elaboração de documentos que partem de uma vontade expressa diretamente pelas coletividades indígenas. Já os movimentos indigenistas, são formados pelos apoiadores dos indígenas, que podem ser antropólogos/as, historiadores/as e outros cientistas sociais, além de ativistas (SILVA e COSTA, 2018, p.70).

Collet, Paladino e Russo (2014, p. 12) reiteram que os povos indígenas existentes hoje no Brasil, apesar de todas as diferenças e especificidades verificadas entre eles, também têm muitas características em comum, entre as quais se destaca a vinculação com o território, que é, como se verá, muito complexa e diferente daquela própria ao sistema capitalista. Não por acaso, a principal luta pela qual se constituiu o movimento indígena brasileiro foi e é a reivindicação junto ao Estado do reconhecimento das terras tradicionalmente ocupadas por eles.

Em acordo com o pesquisador Giovani José da Silva e a pesquisadora Anna Maria Ribeiro F. M. da Costa (2018), autor e autora do livro *Histórias e Culturas Indígenas na Educação Básica*, não se trata de banir o termo “índios” das escolas e das universidades e processos criativos e artísticos, afinal, mesmo sendo fruto de um erro histórico do século XVI - é “índio” quem afirma sê-lo e é reconhecido por outros como tal - mas de incorporar perspectivas teóricas e metodológicas indígenas e de diferentes disciplinas: Antropologia, Arqueologia, Geografia, História e Linguística, entre outras -, a fim de produzir uma visão mais completa e complexa dos processos que resultaram no que se conhece na atualidade como povos, sociedades, comunidades ou grupos indígenas.



## Atividade

PARA REALIZAR NAS OFICINAS DE PRÁTICAS PEDAGÓGICAS:

- 1) Imprima e recorte palavra por palavra, da letra da música *Povos do Brasil*, interpretada por Maria Bethânia e composta por Leandro Fregonesi, lançada em 2014;
- 2) Coloque as palavras recortadas de cada estrofe em um envelope. Você terá cinco envelopes porque são 5 estrofes;
- 3) Forme cinco grupos, com cinco ou mais participantes, entregue um envelope para cada grupo;
- 4) Peça ao grupo para abrir o envelope e montar um poema, um texto, uma sequência de palavras com este quebra-cabeça de palavras;
- 5) Na sequência peça para os/as participantes lerem em voz alta a sua criação, que eles/as pensem em uma maneira de apresentá-la à turma, colocando uma melodia, um ritmo, inserindo sons na leitura, palmas, ruídos, assobios, dividindo as frases ou palavras por distintas pessoas e etc;

**Atenção:** Somente ao final revele que estas palavras foram recortadas da música *Povos do Brasil*. Coloque a música para os/as estudantes ouvirem. Professor/a de teatro, desejamos para você paciência, dá muito trabalho recortar as palavras das letras da canção, mas vale a pena. A depender da quantidade de turmas, você terá de produzir dezenas de envelopes.

### Povos do Brasil

Quando o samba começou na areia  
Festa na aldeia de Tupinambá  
Fez brilhar a luz da lua cheia  
Deus Tupã clareia deixa clarear

Jurunas, Guaranis, Caingangues, Caipis  
Terenas, Carajás e Suruíis  
Xavantes, Pataxós, Apurinãs, Kamayurás  
Cambebas, Canidés e Cariris

São povos do Brasil donos desse chão  
Herança cultural do nosso sangue  
Eu sou Tupiniquim, sou Caiapó  
Sou Curumim, Tumbalalá, Kaxinawá  
Yanomami

Parintintin, Tabajara, Tiriyó, Macuxí  
Potiguara, Anambé, Kaxixó, Ticuna  
Tuyuka, Bakairi, Crenacarore, Kalapalo  
Kanoê, Enawenê-nawê



## Atividade

PARA REALIZAR INDIVIDUALMENTE NESTE CURSO:

- 1) Escolha uma estrofe desta música;
- 2) Recorte palavra por palavra da estrofe escolhida;
- 3) Coloque dentro de um saco de pipoca e remexa o saco;
- 4) Pegue uma folha e cola;
- 5) Sorteie palavra por palavra;
- 6) Cole no papel as palavras na ordem do sorteio;
- 7) Leia em voz alta a sua criação, pense em uma maneira de apresentá-la à turma, como na atividade anterior, grave, filme e poste na plataforma.

## 1.2 Corpo, pandemia e extrativismo

A recente pandemia do vírus da Covid 19, revelou a fragilidade dos nossos corpos e das estruturas que temos para atender às rápidas mudanças que acontecem no ambiente com consequências inesperadas para os seres humanos. A pandemia da Covid 19 é apenas um dos muitos desafios que enfrentamos hoje e que revelam urgências por modificar nossas relações com o meio ambiente.

Um informe publicado em 2020 ressalta a relação entre a contaminação pela Covid-19 de populações indígenas e as ações extrativistas ilegais em suas terras (OVIEDO et al, 2020). O informe aponta, por exemplo, que em 2019 o aumento do desmatamento nas terras indígenas da Amazônia foi de 80%. E que entre 2018 e 2019, a degradação por mineração ou garimpo nas terras indígenas aumentou 107%.

Além da contaminação ao meio ambiente, o constante fluxo de pessoas pela economia do garimpo criou e vem criando condições favoráveis para a transmissão de diversas doenças como febre amarela, malária, leishmaniose, tuberculose, entre outras, incluindo o novo fator de risco para a exposição das populações indígenas à Covid-19.

Os povos indígenas foram declarados como populações com alta vulnerabilidade à pandemia da Covid 19, especialmente aquelas que vivem em regiões afastadas, onde não há acesso à assistência médica e logística para o transporte de enfermos. Além das mortes, a diminuição da integridade socioeconômica e ambiental das terras indígenas pode reduzir ainda mais a capacidade dos povos indígenas em lidar com a crescente fragilização das políticas públicas de saúde e proteção territorial.

As invasões em terras indígenas e a ausência de medidas de fiscalização, aumentaram o risco de contágio desses povos. Foram violados o seu direito à saúde, ao refúgio, ao abrigo e ao isolamento durante a Pandemia. Pouco tem sido feito para conter as invasões e os invasores que oferecem risco de contaminação e de morte.

O acompanhamento e registro da situação dos povos indígenas perante a pandemia da Covid-19 é um grande desafio. Existe subnotificação das mortes, além de ausência de dados desagregados por regiões ou dados para além das terras indígenas homologadas. Isso quer dizer que existe uma dificuldade muito grande para reconhecer os povos mais afetados, assim como para registrar a situação dos indígenas nas áreas urbanas ou em terras ainda no processo de demarcação.

A plataforma de monitoramento da situação indígena na pandemia do novo coronavírus (Covid-19) no Brasil<sup>3</sup> tem feito um grande esforço para unificar informações junto da APIB- Articulação dos Povos Indígenas do Brasil<sup>4</sup> - e da iniciativa Brasil.io<sup>5</sup> que recopila casos confirmados e óbitos obtidos nos boletins das Secretarias Estaduais de Saúde (SES). Segundo a plataforma, até agosto de 2022, se reportaram 162 povos indígenas afetados e 1315 indígenas mortos pela Covid-19.



## Sabendo um pouco mais

Fique de olho nas programações dos festivais de cinema do país e do mundo e assista ao documentário *Abdzé Wede'õ – O Vírus tem cura?* Ele revela o impacto do coronavírus em uma das populações indígenas mais atingidas pela doença no país. Narrado em primeira pessoa por Divino Tserewahú, diretor do documentário, o filme destaca a luta desesperada de sua aldeia, Sandradouro, ao leste de Mato Grosso, para sobreviver à mais trágica epidemia conhecida pela nação Xavante. Através de materiais de arquivo e imagens captadas durante a pandemia, procura relacionar o passado traumático com a realidade da covid-19. Veja o trailer através do link: <https://www.youtube.com/watch?v=M09wEjFtbmg>

Os impactos da pandemia e das economias extrativistas nos nossos corpos não é apenas uma problemática do Brasil. Em 2020 a *Universidad Nacional de Rosario* na Argentina, em associação com a organização feminista Fundação Rosa Luxemburgo desenvolveu o material “CorpoTerritório”. Trata-se de uma cartografia que denuncia o impacto dos modelos extrativistas nos nossos corpos e na saúde das comunidades. O resultado deste trabalho, intitulado 10 problemas socioambientais na Argentina e América do Sul e suas graves consequências para a saúde se encontra na imagem logo abaixo.

<sup>3</sup> Disponível em: <https://covid19.socioambiental.org/>

<sup>4</sup> Disponível em: <https://emergenciaindigena.apiboficial.org/en/dados-covid-19-novo/>

<sup>5</sup> Disponível em: [https://brasil.io/dataset/covid19/caso\\_full/](https://brasil.io/dataset/covid19/caso_full/)

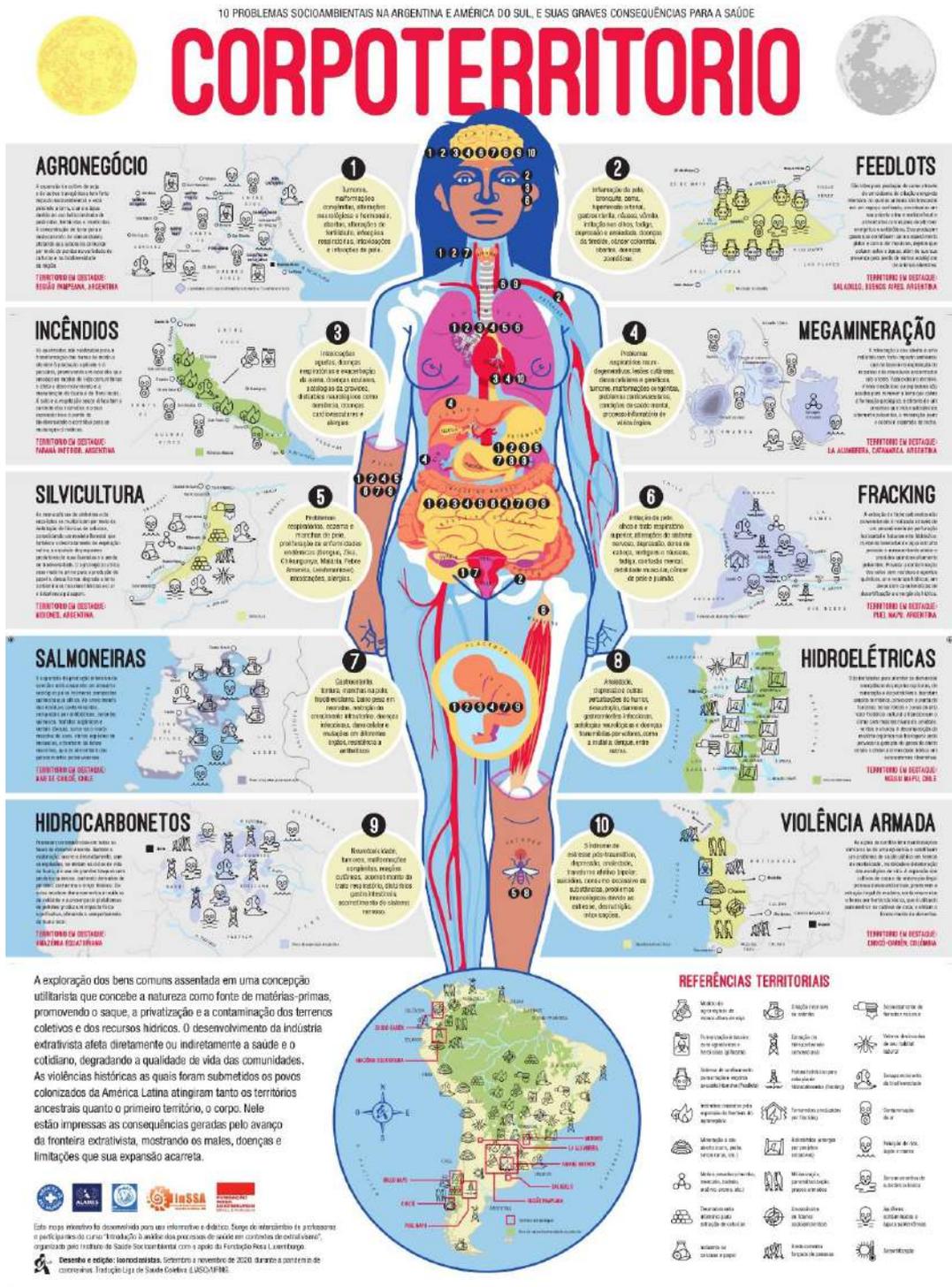


Figura 5 - Corpo-Território. Fonte: <https://rosalux-ba.org/2021/03/22/lançamento-poster-cuerpo-territorio/>



## Atividade

PARA REALIZAR INDIVIDUALMENTE NESTE CURSO E NAS OFICINAS DE PRÁTICAS PEDAGÓGICAS:

- 1) Inspirado no poster *CorpoTerritorio* elabore um mapa identificando os principais problemas ambientais que afetam a sua comunidade (família, bairro e/ou cidade);
- 2) Dialogue com pessoas da sua comunidade sobre como esses problemas ambientais impactam os corpos e as atividades cotidianas;
- 3) Crie sua própria versão do pôster *CorpoTerritorio* e publique na nossa plataforma. Na escola, faça um grande pôster unindo as informações recolhidas nos pôsteres de cada estudante.
- 4) Monte uma exposição e convide o público para participar, acrescentando mais problemas socioambientais e suas graves consequências para a nossa saúde.

### 1.3 Síntese da Unidade 1

Nesta unidade, fizemos uma primeira aproximação à ideia do meio ambiente como um conceito diverso que revela uma série de relações ancoradas à cultura de cada sociedade. Para entender tal diversidade fomos ao encontro dos povos indígenas e suas culturas.

Aprendemos sobre como as palavras: indígenas, etnias, grupos étnicos e/ou comunidades indígenas são (auto)nominações políticas (re)criadas para afirmar a existência de formas de vida que se sustentam em interdependência com o meio ambiente e com estratégias culturais concretas. Fomos ao encontro da diversidade dos povos, no Brasil, onde habitam atualmente 305 povos indígenas que falam mais de 200 línguas.

Infelizmente, o conhecimento da diversidade de povos e culturas, no nosso país e na nossa América, tem sido invisibilizado por uma história colonizada que apaga e oculta

a riqueza da nossa memória e dos saberes que nestes territórios têm se desenvolvido. Por isso, destacamos a importância da lei 11.645 de 10 de março de 2008 que decreta o ensino obrigatório da História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena nas escolas. E destacamos ainda, o papel protagonista das artes e do teatro como lugar de reivindicação, experimentação e reconhecimento de tais histórias e saberes.

Procuramos também a diversidade nos biomas de cada região do país, introduzindo de forma especial dois deles: o bioma Amazônia e Cerrado, que serão aprofundados nas próximas unidades. O cuidado do meio ambiente é uma necessidade inadiável, tendo visto que é o suporte da vida. Por isso, vários países assinaram os Objetivos de Desenvolvimento do Milênio, como acordo entre diferentes regiões do mundo em compromisso com um desenvolvimento responsável, equitativo e que proteja o meio ambiente a longo prazo.

A necessidade desse tipo de acordos vem como resposta à concepção utilitarista do meio ambiente na cultura ocidental capitalista que criou danos e desequilíbrios nos ecossistemas, que se traduzem em doenças ou desastres ambientais, que afetam o planeta inteiro e todos os seres que nele habitam.

A partir disso, analisamos o corpo como primeiro território interligado com os biomas que habitamos. Ressaltamos alguns exemplos da relação entre doenças e economias extrativistas e suas consequências à saúde dos corpos físicos e sociais de indivíduos e comunidades inteiras.

Nesta unidade, realizamos atividades que procuraram estabelecer um sentido do coletivo: o meio ambiente como uma preocupação coletiva, as pandemias como fenômenos que devem ser encarados coletivamente, o desenvolvimento e aproveitamento responsável dos recursos naturais como um compromisso de todas as pessoas.

Ao final, o coletivo como um sentido de afirmação da nossa humanidade e de resistência. Sentidos que também vamos encontrar, como veremos nas próximas unidades, em festas, rituais, plantios e colheitas, formas de diálogo com o meio ambiente, formas sensíveis de produzir a realidade, armas de luta para fazer frente aos desafios, doenças e perigos do mundo atual.



Fonte: Ilustração por Gabriela Cardoso

## Unidade 2 - Corpo-*yuaki*

Nessa unidade, vamos procurar os caminhos da floresta e refletir sobre as práticas culturais de povos indígenas da Amazônia que durante milênios e até hoje garantem a sustentabilidade e a conservação de tal bioma, mesmo na linha de tensão entre tais formas de vida e os interesses do mercado que ameaçam sua total destruição.

Vamos conversar sobre a relação desses povos, especialmente do grupo indígena Murui-Muina com as plantas, com as técnicas de transformação e preparação de alimentos que revelam visões particulares de mundo(s). Também falaremos sobre como a “dança”, o “canto” e a preparação de festejos organizam o território, dialogam com ele e com as espécies que nele habitam.

Vamos ao encontro de outras formas de pensar e vivenciar a relação entre os corpos e o território. Procurar as nascentes dos rios, as raízes dos plantios e os ecos dos cantos e narrativas que nos falam de um território do qual depende a vida no planeta.

### 2.1 A Amazônia

O que é a selva? Quando você vai pelo rio consegue saber, porque o que você está vendo é exatamente a mesma coisa que você não vê. Ou é apenas diferente porque sob o sol pleno, lá dentro, é noite. Mas o grande poder da selva lhe escapa (...) o que palpita é o segredo da vida e da morte, uma coisa total e inacessível. (William Ospina, O País da Canela, 2008)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Tradução para o português de Daniela Botero Marulanda. No original: *¿Que es la selva? Cuando vas por el rio lo sabes, porque lo que estás viendo es exactamente lo mismo que no ves. O sólo es diferente porque bajo el sol pleno allá adentro es de noche. Pero el gran poder de la selva se te escapa (...) lo que palpita es el secreto de la vida y la muerte, una cosa total e inaccesible. (William Ospina, El país de la canela, 2008)*

A Amazônia é uma região no continente sul-americano que tem a maior selva tropical úmida do planeta. A selva amazônica é a maior superfície florestal do mundo, com uma área de aproximadamente 7.989.004 Km<sup>2</sup> (SINCHI, 2010). A Amazônia é um ecossistema complexo. Com mais de 1.000 rios afluentes, compreende também a bacia do rio Amazonas, o maior e mais caudaloso rio do mundo. A Amazônia é composta por boa parte dos territórios nacionais de vários países: Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Guayana, Peru, Suriname e Venezuela. Com 7,4 milhões de Km<sup>2</sup>, representa 4,9% da área continental mundial (CEPAL, 2008). Existem diversas formas de se referir à região: Amazônia, *Panamazônia*, Região Amazônica, Grande Amazônia, entre outras.

A importância da selva amazônica é global. A interação do ecossistema amazônico com outros ecossistemas garante a regulação climática e a vida no planeta. Porém, o ecossistema amazônico também é um dos mais frágeis e ameaçados pelas condições históricas e cada vez mais agressivas de exploração de recursos naturais. Exploração mineira, madeireira, de flora e fauna, exploração dos recursos hídricos, além de um tenso clima social de disputa por tais recursos e pelo controle das rotas comerciais transnacionais.



## Sabendo um pouco mais

Em 1978 foi assinado o Tratado de Cooperação Amazônia (TCA). E em 1995 a Organização do Tratado de Cooperação Amazônica (OTCA) com a Secretaria Permanente em Brasília organizou a assinatura do tratado que foi feito pela Bolívia, Brasil Equador, Guiana, Peru, Suriname e Venezuela, com o objetivo de reunir esforços e criar ações para o desenvolvimento responsável de seus territórios amazônicos com resultados equitativos, proveitosos e coerentes com as demandas sociais para todas as nações assim como para a preservação do meio ambiente. Para mais informações acesse: <http://otca.org/pt/>

O bioma amazônico conta com uma grande variedade de espécies de flora e fauna e um enorme número de espécies endêmicas (ou seja, que só existem nesse lugar do mundo). Tem, por exemplo, o maior número de peixes de água doce do mundo (2.500 aprox.), mais de 40 mil espécies de plantas e aproximadamente 2,5 milhões de espécies de insetos (WWF, 2017).



**Figura 6-** Mapa da região da selva Amazônica. Fonte: Adaptado por Gabriela Cardoso

Contrário ao que muitas pessoas pensam, o ecossistema amazônico não é uma selva virgem e desabitada. Boa parte da conservação das fontes hídricas, do equilíbrio do solo, da diversidade das florestas e da fauna que nela habita, tem acontecido graças às práticas culturais milenárias de povos indígenas que moram, transformam e conservam a Amazônia.

Nas suas práticas estéticas podemos encontrar as evidências das formas em que corpo, trabalho e festa se conjugam no cuidado do meio ambiente. A selva é um lugar complexo. A selva é ao mesmo tempo um lugar de abundância e um lugar árido que pode nos matar de fome ou de doenças espirituais e físicas. Um paraíso e um monstro. Um lugar de proteção e uma ameaça simultânea. E todas essas características que parecem contraditórias convivem de formas concretas. Os povos indígenas durante séculos têm desenvolvido o conhecimento e a tecnologia necessárias para viver na floresta amazônica, e da floresta amazônica.



**Figura 7-** Rio Amazonas, região de fronteira Brasil-Colômbia-Peru. 2019. Foto: Daniela Botero Marulanda



## Sabendo um pouco mais

Abel Rodríguez é artista e sabedor do povo Muinane-Nonuya, nascido na Amazônia colombiana. Seu apelido é “o nomeador de plantas” porque foi treinado desde a infância ter o conhecimento da comunidade sobre as diversas espécies botânicas da floresta, seus usos práticos e sua importância ritual. Começou sua atividade artística de forma autodidata. Suas obras apresentam árvores, plantas e animais de forma detalhada, constituindo um retrato fiel e preciso das florestas e suas relações complexas entre espécies e em diferentes momentos do ano. A obra de Rodriguez tem sido fundamental no desenvolvimento de pesquisas botânicas sobre a região do Amazonas. O artista já participou de exposições como a Bienal de Toronto em 2019, Bienal de São Paulo 2021 e Bienal de Sydney em 2022. Que tal conhecer um pouco mais sobre sua obra? Acesse: <http://www.revistacredencial.com/credencial/galeria/la-memoria-de-la-selva> para ver alguns dos trabalho de Rodríguez e assista o documentário “Abel” disponível em: <https://vimeo.com/119820525>

Na Amazônia, como grande região, habitam mais de 420 povos indígenas que falam mais de 86 línguas e 650 variantes dialetais (PNUMA y OTCA, 2009). Todos esses povos têm uma variedade enorme de práticas culturais que lhes permitem habitar, transitar e compreender de formas complexas os territórios dessa região.

Os Murui-Muina, também conhecidos antigamente como Uitotos são um dos muitos povos que a partir das suas práticas culturais sustentam e mantem o ecossistema amazônico. Na selva, aprende-se a andar, a subir nas árvores, a coletar frutos e a nadar. A selva é o quintal das crianças Murui-Muina, o trabalho dos adultos, o espaço familiar, o lugar de aventuras e perigos. Tudo junto e simultâneo. Ir para a selva pode significar ir caçar, pescar ou ir trabalhar no cultivo familiar. No caminho, é comum coletar e ir comendo frutos como a goiaba, cupuaçu, macambo, pegar ervas, catar sementes e folhas para fazer remédios, pegar fibras e cascas para pintar, para fazer roupas ou cestos. Andar pela selva é uma atividade cotidiana de reconhecimento do entorno, de aprendizagem, de possibilidades criativas.

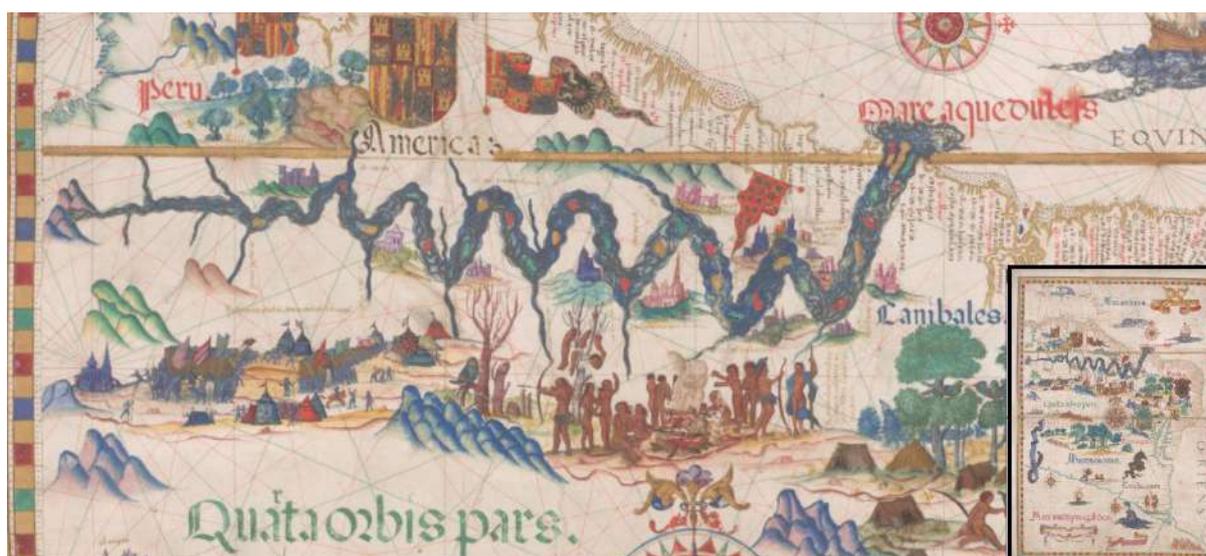


## Atividade

PARA REALIZAR INDIVIDUALMENTE NESTE CURSO E NAS OFICINAS DE PRÁTICAS PEDAGÓGICAS:

1. Faça uma lista das árvores, plantas e bichos que cotidianamente você encontra no seu bairro e/ou universidade. Procure seus nomes científicos ou comuns;
2. Crie um percurso caminhando entre esses espaços e narre os elementos da natureza como se fossem endereços dentro da cidade;
3. Crie um mapa;
4. Escreva em uma folha de papel histórias do seu bairro ou universidade e das espécies e pessoas que existem nele, a partir do mapa;
5. Grave um único vídeo mostrando primeiramente, o mapa criado por você e secundamente lendo o texto criado a partir das histórias, espécies e pessoas que fazem parte do seu dia a dia;
6. Para finalizar, poste o vídeo aqui na plataforma e compartilhe com os/as colegas da turma;

Atenção: Os mapas antigos são um bom exemplo desse tipo de cartografia que se preocupava por dar conta de espécies animais, vegetais e de acontecimentos específicos do contexto. Você pode utilizar o seguinte exemplo como inspiração:



**Figura 8-** Rio Amazonas em detalhe e entorno na América do Sul (Mapa de Diogo Homem, 1558. The Queen Mary Atlas). Disponível em: <https://journals.openedition.org/terrabrasilis/7443>

Os Murui-Muina são um povo indígena do sul da Colômbia. Segundo os dados oficiais do governo colombiano, em 2018 (DANE, 2018) os Murui-Muina, compunham uma população de 12.029 pessoas. Por sua vez, os Murui-Muina se dividiram em quatro grupos (com dialetos diferentes) ao longo dos seus territórios: os Minika, Mika, os Nipode ou Muinane, os Bue ou Murui.

Nos territórios que habitam os Murui-Muina existe uma diversidade importante de outros povos indígenas com os quais convivem e mantêm relações comerciais e festivas (já que alguns deles são convidados para os bailes<sup>2</sup>).

Os Murui-Muina, pertencem à família linguística Witoto, junto com os Ocaina e Nonuya. Se relacionam também com os Bora-Miraña e os Muinane da família linguística Bora, e com os Andoque de uma família linguística independente. Já que todos esses povos mantêm relações territoriais, cerimônias e econômicas, eles mesmos se consideram dentro de uma grande categoria supraétnica chamada *Gente de Centro*.

<sup>2</sup> Bailes? Você deve estar se perguntando que bailes são esses, certo? Calma, calma. Continue a leitura que mais à frente você terá mais detalhes sobre eles.



**Figura 9-** Territórios tradicionais Murui-Muina (Uitoto no mapa) e da Gente de Centro. Fonte: Adaptado por Gabriela Cardoso

Infelizmente, os Murui-Muina são também um dos muitos povos indígenas e comunidades que, afetados pela violência entre grupos armados dentro da guerra histórica que se vive na Colômbia há mais de meio século, migraram para outros lugares e deixaram seus territórios tradicionais. Hoje, os Murui-Muina habitam diferentes regiões da Colômbia e da fronteira com o Brasil e o Peru. Nestes lugares, procuram manter suas práticas festivas como uma forma de proteger e afirmar sua presença nos territórios tradicionais e nos “novos” contextos rurais e urbanos.

## 2.2 Mandioca, coca e tabaco: colheita e plantio

Na sequência, faça a leitura do fragmento da narração *Palabra de la madre cosechadora- “Eiño ofiya úai yoiye”* (CANDRE e ECHEVERRI, 2008) narrada por Hipólito Candré (líder Murui-Muina) sobre as colheitas e o trabalho das mulheres.

<p>Dinomo eiño mei ofiraiño, ofiraiño daina mameki. Dánomo atíde ofitáte, iraíde, igaimo. Eiño moniño igai, ofiragai, díga raa tubúrína ofíde, jakáizairaina ofíde, dunágoína ofíde, jífikodona ofíde, jizáidona ofíde, jíríkodona ofíde, ofítaraingo, iráiraingo. Díga raa, (...) Ofiraiño kirigai díga riga ri riyena, komúitayena. Díga jaka jújina ofíde, farékajina ofíde, roziyina ofíde, díga rozídro riyena, dánomo ofitáte, gaíte. Jífirungona jífítikoimo ofíde, ie kirigai moimo, díga raa, eiño igai, ofiragai, ofiyaiño ie mameka. (...) Ie izoi jmm fui bai batino úrue komuiyena, úrue zairiyena, úrue eróikana, rikano uite, nana baina jitai dainano, iedo eiño mameki riraingo ofítaraingo. Akie izoi nana mamékirede. (...)</p>	<p>En este punto la Madre es Madre Cosechadora, su nombre es La Cosechadora. Ella acumula, amontona, recoge en su canasto. El canasto de la Madre de abundancia es canasto cosechador – muchas cosas cosecha: cosecha daledale, cosecha ñame, cosecha mafafa, cosecha semilla de caimo, cosecha semilla de guamo, cosecha semilla de uva – La Amontonadora, La Recogedora. Muchas cosas cosecha (...) El canasto de La Cosechadora tiene muchas semillas aunque para sembrar, para hacer crecer. Mucha yuca brava cosecha, cosecha yuca dulce, cosecha piña, muchas semilla de piña para sembrar en un lugar ella amontona, ella está plantando. Ella cosecha semilla de ají en un canastico, en el fondo de su canasto hay muchas cosas – el canasto de la Madre es canasto cosechador – Madre de las cosechas se le llama. (...) De esta manera para que después más adelante los niños nazcan, los niños crezcan pensando en los niños va sembrando – todo después se puede necesitar – por eso la mamá se llama La Sembradora, La Amontonadora. Todo tiene nombre. (...)</p>	<p>Neste ponto A mãe é a Mãe Colheitadeira, seu nome é a Colheitadeira. Ela acumula, empilha, recolhe no seu cesto. O cesto da Mãe da abundância  é cesto de colheita muitas coisas ele colhe: colhe daledale, colhe inhame, colhe mafafa, colhe semente de caimo, colhe semente de guamo, colhe semente de uva A Empilhadora A Que Recolhe. Muitas coisas colhe (...) O cesto da Colheitadeira tem muitas sementes, porém todas elas para semear, para fazer crescer. Muita mandioca brava colhe, colhe mandioca doce, colhe abacaxi colhe semente de abacaxi para plantar em um lugar ela empilha ela está plantando. Ela colhe a semente da pimenta em um cestinho, no fundo do seu cesto tem muitas coisas o cesto da Mãe é cesto de colheita Mãe das colheitas nós chamamos. (...) Dessa forma para que depois mais para frente as crianças possam nascer as crianças cresçam pensando nas crianças vai plantando tudo depois pode ser necessário por isso a mãe se chama A Plantadora A Empilhadora, Tudo tem seu nome (...)<sup>3</sup></p>
--	--	--

<sup>3</sup> Tradução para o português de Daniela Botero Marulanda. Fragmento do texto “Palavra de la Madre Cosechadora” Em: CANDRE, H. e ECHEVERRI, J.A, 2008.

No texto anterior, Hipólito Candre Kinerai, uma liderança Murui-Muina, realiza essa narrativa para explicar o papel da Mãe Trabalhadora. O texto faz parte de uma compilação de textos e narrações Murui-Muina feita entre Hipólito Candré e Juan Alvaro Echeverri (2008) e que nos ajuda a traçar essa relação entre corpo e comida e o hálito como uma presença dessa influência. Esse corpo que trabalha, colheita e prepara alimentos na vida diária é o que garante a manutenção da vida e do ambiente.

Os Murui-Muina andam cotidianamente na selva. Nos seus percursos, aprendem as narrações, os cantos, os jogos de adivinhação (que na língua Murui se chamam de *eiki*), e preparam seus corpos para os encontros com outras pessoas, animais e plantas nos bailes. Ou seja, é andando pelo território que se aprende a ser pessoa, é nas festas que se exprime a relação entre território e conhecimento.

A selva tem caminhos e cantos que são só dela, mas ela é também um espaço de trabalho. Os Murui-Muina constroem, cuidam e alimentam seus plantios familiares que eles chamam de **chagras**. A chagra é um espaço que as pessoas escolhem, tiram da selva para poder plantar, colher e se alimentar. Neste espaço, a relação é de tensão permanente. Os Murui-Muina e principalmente as mulheres trabalham a terra para que a selva não tome conta novamente do espaço que roubaram dela. Quando uma pessoa trabalha bem, com carinho e com bom pensamento, a selva aceita e presenteia com abundância as famílias.

Os Murui-Muina consideram que ter uma chagra é uma parte fundamental, não só para se tornar ou “ser” Murui-Muina, mas de “ser” uma pessoa. Quem tem chagra pode garantir o alimento e, portanto, pode ter uma família. Quem tem chagra pode organizar bailes e pode ser convidado aos bailes festejados, ou seja, quem tem chagra garante sua participação na vida social e familiar da comunidade.

As chagras são o lugar para alimentar a abundância. Abundância de comida, de pensamento e palavra. As chagras encontram-se afastadas do espaço de moradia. Interna na selva, algumas delas estão localizadas a 20 ou 30 minutos dos assentamentos e outras a vários dias de caminhada. Isso indica uma relação particular com o território e com o tempo. Ir para a chagra faz parte do aprendizado sobre o território. Nas travessias, até as chagras, aprendem-se cantos e narrações tradicionais, aprende-se sobre plantas e animais, aprende-se sobre o trabalho e o plantio que servirá para os festejos.

Os Murui-Muina festejam muitas festas. Eles chamam suas festas de “bailes”. Existem muitos tipos de bailes e cada um é festejado em momentos diferentes do ano ou por razões especiais como a construção de uma nova Maloca (casa de conhecimento). Alguns bailes não são mais realizados e ficam só na memória dos mais velhos, mas outros continuam a acontecer e reforçam essa relação entre ser Murui-Muina, cantar, dançar e cuidar do território.

Mas vamos por partes até chegar à festa...

Independentemente do tipo de baile festejado, todos os bailes Murui-Muina começam na chagra. Para organizar um baile, é preciso ter comida, e, por isso, o plantio de algumas espécies é indispensável. Os Murui-Muina são os filhos da Mandioca, da Coca e do Tabaco: a tríade e ponto de partida para o baile.



**Figura 10-** Torrando folhas de coca. Leticia, 2019. Foto: Daniela Botero Marulanda

A Coca é cultivada em plantios familiares e não de forma extensiva. Ela serve apenas para uso comunitário. Uma vez no seu ponto, quando as folhas estão grandes, verdes e brilhantes elas são colhidas e transformadas em uma substância chamada Mambe.

O processo do Mambe consiste em várias etapas.

1. Torrar as folhas de Coca;
2. Triturar as folhas;
3. Peneirar até criar um pó fininho;
4. Misturar com as cinzas da folha de Yarumo queimada, para tirar a acidez natural da Coca e para que não faça mal ao estômago humano.



## Sabendo um pouco mais

A folha de coca é diferente da cocaína. A folha de coca tem um componente ativo chamado alcaloide que recebe o nome de cocaína. Tal alcaloide é isolado em grandes quantidades e misturado com outros componentes químicos para dar origem à droga. A quantidade do alcaloide contido em uma dose normal da folha de coca é até 50 vezes menos que na droga.

Muitas pessoas e até governos confundem coca e cocaína, pensam de se trata de uma mesma coisa e não é. As políticas internacionais de luta contra as drogas, por exemplo, têm focalizado sua atenção na erradicação das plantas e cultivos de Coca. O que representa um desrespeito aos povos indígenas para quem a coca é uma entidade, uma medicina e uma fonte de conhecimento para suas atividades cotidianas (BARRETO, 2013). Uma parte importante do debate atual sobre justiça ambiental tem a ver com a ideia de como é possível devolver aos povos indígenas o manejo e o controle sobre as práticas ao redor da coca.

Para mais informações, acesse: <http://www.revistahcsm.coc.fiocruz.br/cultura-cocaleira-e-saude-indigena/#:~:text=Mascada%20ou%20utilizada%20em%20forma,%20C%20seu%20derivado%20pelo%20narcotr%C3%A1fico>

O Tabaco é outra planta amplamente utilizada por povos indígenas das Américas como moeda de troca, como elemento que faz parte de rituais, festas e conversas. Os Murui-Muina transformam as folhas de Tabaco em uma substância que eles chamam de Ambil. O processo do Ambil também consta de diferentes etapas:

1. Fazer a colheita das folhas de Tabaco;
2. Cozinhar as folhas e criar uma espécie de redução a partir do líquido que elas produzem;
3. Misturar esse reduto com sal vegetal, extraída de palmas específicas, até formar uma pasta consistente e amarga.



## Atividade

PARA REALIZAR INDIVIDUALMENTE NESTE CURSO E NAS OFICINAS DE PRÁTICAS PEDAGÓGICAS:

1) Consulte o documentário “Plantas de poder- Mambe e Ambil” que está disponível no link:

[https://www.youtube.com/watch?v=x8cxBPCZGoY&ab\\_channel=CanalTreceColombia](https://www.youtube.com/watch?v=x8cxBPCZGoY&ab_channel=CanalTreceColombia)

2) Pesquise:

De onde vem a Coca? De onde vem o tabaco? O que você aprendeu sobre a coca e o tabaco que não sabia?

Muitos povos indígenas das Américas utilizam a folha de coca como energizante para longas caminhadas, para curar o enjoo e o mal de alturas. Existem vários tipos de preparação: mambe, folha torrada para mascar, infusão em chá. Já o tabaco também é processado em forma de ambil, rapé ou cigarro.

3) Procure o nome de outros povos indígenas das Américas que utilizam a coca e o tabaco na sua vida cotidiana e responda: para que as utilizam? De que formas as processam? Apresente dois exemplos;

4) Poste na nossa plataforma um texto com todas as respostas. Você pode acrescentar imagens se desejar.

A Mandioca (de vários tipos) completa a tríade das plantas que os Murui-Muina consideram seus ancestrais. O plantio das mandiocas nas chagras marca o início da preparação para um baile. Elas serão transformadas em uma quantidade enorme de comida em formas diversas: Casabe, cahuana, juari, farinha, manicuera e tucupí.



**Figura 11 e 12-** Casabe e Juari. Comidas de baile. Fotos: Daniela Botero Marulanda. Leticia, 2019.

Alguns dos procedimentos para a transformação da mandioca em alguns desses produtos são:

1. Fazer a colheita da mandioca cortando e replantando algumas das ramas e arrancando com força a raiz para obter a mandioca;
2. Lavar, lavar, cortar;
3. Ralar ou amassar, a depender do preparo;
4. Tirar o veneno (Sim! Existem algumas espécies de mandioca venenosa para o corpo humano);
5. Peneirar para deixar mais fina;
6. Cozinhar ou torrar a depender do preparo.



## Sabendo um pouco mais

Consulte o documentário Plantas de Poder- Yuca que está disponível no link:

[https://www.youtube.com/watch?v=xMgaFgWPylc&t=70s&ab\\_channel=CanalTreceColombia](https://www.youtube.com/watch?v=xMgaFgWPylc&t=70s&ab_channel=CanalTreceColombia)

Existem muitas variedades de mandiocas. Em alguns países da América Latina a mandioca recebe outros nomes como Yuca, Ñame, etc.

Algumas variedades são venenosas. Um conhecimento notável dos povos indígenas é reconhecer e transformar as plantas naturalmente prejudiciais para as pessoas em alimento nutritivo para os seres humanos. Enquanto assiste o documentário pense o seguinte: - Qual é a importância das línguas indígenas na conservação dos conhecimentos sobre as plantas e animais da floresta?

Continuando, como dito anteriormente, as chagras para os Murui-Muina são o espaço do cultivo da abundância. Não só pela abundância de comida, mas porque tal abundância de comida traz abundância de conhecimentos, de relações, de histórias, de festas.

Além da Mandioca, da Coca e do Tabaco, as chagras Murui-Muina e o caminho até elas, estão sempre cheios de outras espécies: árvores frugais, plantas medicinais, temperos, palmas e árvores madeiráveis. Toda uma variedade de elementos para ter uma vida de abundância.

Nas caminhadas pela floresta os Murui-Muina vão colhendo frutas e conversando. O gesto da fala e o ato de se alimentar juntos, de comer as frutas que encontram ao passo, é uma atividade de reconhecimento cotidiano do território.

Essa relação entre a palavra e o alimento revela uma estética específica, de uma sensibilidade ao contexto: os Murui-Muina falam da consciência da transformação da palavra e do corpo pelo alimento consumido. Muitos relatos falam do hálito como um sinal do estado do corpo. Comer certas frutas faz com que o corpo adquira o hálito desse fruto e portanto consiga acessar o conhecimento que encarna essa fruta, esse espírito, no corpo.

O hálito determina também as palavras que nosso corpo pode dizer e a qualidade dessas palavras, se são doces, frias ou quentes. Alimento, hálito e palavra são manifestações do nosso corpo para o mundo e do mundo agindo no nosso corpo.



## Atividade

PARA REALIZAR INDIVIDUALMENTE NESTE CURSO E NAS OFICINAS DE PRÁTICAS PEDAGÓGICAS:

- 1) Escolha algumas frutas que cotidianamente você consome;
- 2) Coma as frutas com os olhos fechados;
- 3) Escolha apenas uma das frutas que você comeu;
- 4) Imagine a partir da cor, textura e sabor da fruta o que ela diria para você e o que você diria para ela;
- 5) Escreva um diálogo seu com a fruta, sem mencionar o nome da fruta;
- 5) Poste este diálogo na nossa plataforma;
- 6) Leia os textos dos/as colegas da turma e tente adivinhar a fruta escolhida por eles/as;
- 7) Descubra se as pessoas da sala conseguiram adivinhar a sua fruta.

O cuidado das chagras é tradicionalmente um trabalho das mulheres. O conhecimento que implica manter, reproduzir e garantir a abundância de comida é o que sustenta os bailes (NIETO, 2006). Ou seja, vamos pensar a chagra como território, o trabalho das mulheres e a atividade festiva intimamente relacionados. Os frutos derivados do trabalho nas chagras, transformados em substâncias de intercâmbio e em alimentos comestíveis é o que nutre os corpos que dançam e cantam.

O trabalho coletivo com muitos corpos trabalhando juntos semeando, limpando a terra de ervas daninhas, arrancando e fazendo colheita de tubérculos e frutas, carregando cestos e processando os alimentos, é um espelho dos corpos que participam dos bailes dançando, cantando, distribuindo comida, intercambiando substâncias, estabelecendo diálogos, manejando as forças, atraindo o bom pensamento. É um movimento coletivo, é um movimento de criação de algo em conjunto.

Nas atividades de colheita, transformação e processamento dos alimentos existe também outra intenção: tirar das substâncias e alimentos os potenciais perigos, patógenos e agentes de contaminação que trazem tais substâncias e alimentos (GARCÍA, 2018). Através de triturar, filtrar, cozinhar ao fogo, espremer, amassar, entre outros, se garante que os alimentos possam ser comidos pelos humanos.

Tais perigos e potenciais patógenos existem pela natureza perigosa da selva que contêm forças e espíritos que tradicionalmente encontram-se em luta com os humanos, mas também pela ação de desequilíbrio que os próprios humanos têm introduzido na selva. O desmatamento indiscriminado, a caça e a pesca sem controle, a contaminação das fontes hídricas e o empobrecimento dos solos por ação da monocultura e da mineração, acabam por criar uma resposta da selva que em forma de doenças físicas e espirituais afeta todos os corpos humanos.

Todos os trabalhos de manutenção da chagra constituem a base para que uma família ou uma comunidade consiga realizar bailes. Famílias ou comunidades constroem suas Malocas ou casas cerimoniais onde os bailes são realizados. Assim, a liderança – o dono da maloca – (chamado de *Nimairama* na língua Murui-Muina) dialoga com os ancestrais, no caso a Mãe de Tabaco (*Diona Buinaño*) para realizar o baile, narrando junto da sua família e comunidade, nas noites seguintes, a origem do baile que decide realizar.

A partir desse momento, as famílias e comunidades organizadoras assim como outros aliados começam os trabalhos de preparação de alimentos para serem oferecidos no baile. Grupos e famílias são convidados a participar da preparação e do festejo. Tal convite se realiza enviando Ambil (substância elaborada de Tabaco) pelos donos do baile para fechar a aliança (GASCHÉ, 1984).

Durante as jornadas de trabalho, homens e mulheres preparam uma variedade de alimentos e durante as noites consomem o Mambe e o Ambil do baile para avaliar o desenvolvimento dos trabalhos, distribuir funções e solucionar possíveis dificuldades.

O Tabaco, a Coca e a Mandioca com que se realiza o baile e que brotou das chagras trabalhadas, carregam o movimento dos corpos, o suor, o pensamento, os preceitos morais e a vontade das pessoas de realizar o baile (TOBON e KUIRO, 2020).

Os Murui-Muina explicam que o meio ambiente não pode ser compreendido os corpos nem os corpos sem o meio ambiente. Ambos são extensões, um do outro. Os corpos humanos e não humanos são modos de ser porque estão impregnados das atividades cotidianas. O corpo pode ser lido como um conjunto de significados e formas de comunicar. O corpo é também um lugar de disputa da história e da memória e uma forma de construir o território.



## Atividade

PARA REALIZAR INDIVIDUALMENTE NESTE CURSO E NAS OFICINAS DE PRÁTICAS PEDAGÓGICAS:

- 1) Pense no seu entorno, na sua história familiar e no ecossistema que te rodeia;
- 2) Identifique plantas, animais, rios, cachoeiras, praias etc. que tem um significado para sua vida e para a vida da sua comunidade (família, bairro, cidade etc.);

Observação: pode ser algo cotidiano como beber café todos os dias. O café é uma planta. Poderia ser ela parte da história de vida? De sua vida? De que forma?

- 3) Crie um mapa genealógico, iconográfico, ou seja, uma representação através de imagens, palavras e desenhos onde você experimente criar parentescos com plantas, bichos e outras entidades da natureza.

Para entender essa relação entre corpo e meio ambiente, a partir de 1970 os estudos sobre sociedades indígenas amazônicas chamaram a atenção sobre a centralidade do corpo na definição e diferenciação de pessoas e grupos sociais, assim como na circulação de valores materiais e estéticos.

No ano de 1979 o antropólogo estadunidense Anthony Seeger -especialista em etnomusicologia e professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro até 1982-, junto de Roberto da Mata e Eduardo Viveiros de Castro, ambos antropólogos, brasileiros, especialistas em Etnologia indígena, escreveram “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras” (1979), colocando em diálogo pesquisas próprias que durante anos realizaram junto de sociedades indígenas da região da Amazônia. Segundo esses autores as sociedades indígenas amazônicas se estruturam a partir de relações entre corpos ou, como eles chamaram em relações “físio-lógicas”. Ou seja, a lógica para entender os povos indígenas da Amazônia deve ser procurada na relação dos corpos, seu funcionamento, seus códigos visuais e verbais. Outros pesquisadores têm chamado essa relação de “economia dos corpos” (TURNER, 1979) ou “economia política de pessoas” (RIVIERE, 1984; GRIFFITHS, 2001; RIVAL, 2001).

Todos esses pesquisadores concordam que o corpo nas sociedades indígenas amazônicas não se limita a uma compreensão humana do corpo. O corpo também é algo coletivo, extensão do território e imbricado com outras existências. Nos bailes Murui-Muina não é o corpo da pessoa que se transforma porque não há compreensão do corpo individual como algo separado do resto do acontecimento do baile, da comida, das substâncias, dos bichos, do clima e dos cantos.

Csordas, em um texto de 1999 sobre o lugar do corpo na Antropologia, relata uma anedota do missionário francês Maurice Leenhardt que em 1947, perguntou a um chefe indígena Kanak na Melanésia, se a novidade trazida pelos brancos tinha sido a noção de alma. O chefe indígena respondeu que entre seu povo sempre existiu alma, e que a novidade trazida pelos brancos tinha sido sim a noção de corpo. Uma ideia de corpo ocidental individualizado até então desconhecida pelo seu povo. Dessa forma, é a partir do corpo que os Kanak se diferenciam dos não indígenas.

Poderíamos apontar ainda que práticas parecidas contribuem para criar corpos parecidos, ou pelo menos que compartilham pontos de vista parecidos. Comer juntos e dançar juntos sintonizam os corpos sob uma percepção similar e proporciona um hálito comum. Mas ainda, “virar pessoa”, como falam comumente os Murui-Muina, está associado à capacidade de manter uma chagra, processar a Mandioca, a Coca e o Tabaco, de construir sua própria casa, e fazer baile. Virar pessoa é um processo constante, que não acaba. Realizar essas práticas conecta uma relação social e ancestral com as entidades criadoras, já que foram elas as que ensinaram esse modo de vida. Ao criar as práticas, as entidades criadoras fabricaram os corpos.

Vamos ler agora um fragmento da narração *el sueño de la abundancia- “Monifue nikai”* (CANDRE e ECHEVERRI, 2008) narrada também pelo sabedor e mestre Murui-Muina Hipólito Candré sobre os sonhos relacionados com frutas e bichos.

<p><i>Monifue nikai mei táiniانو.</i>  <i>Mei nano fueñe ua diona finódime,</i>  <i>jílbina finódimie,</i>  <i>nano fueñe mei diona nikai finode</i>  <i>au aiyo nairai komiuya nikai,</i>  <i>aiyo jílbina komiuya nikai,</i>  <i>Nai</i>  <i>afe fakaize mei iñede,</i>  <i>nai nikai ua monifue nikaina onóñede</i>  <i>(...)</i>  <i>Iémona</i>  <i>afe izoi eróikana</i>  <i>dano ua afe diona jagtyido ua,</i>  <i>jílbina jagtyido,</i>  <i>ja dano nikairite.</i>  <i>Ja ua aki dinómona monifue nikai</i>  <i>idi monifueña kiode.</i>  <i>(...)</i>  <i>Ie izoi eróikina</i>  <i>roziyi ríia nikai finódkue,</i>  <i>ja daide,</i>  <i>meita ofómana monaide.</i></p> <p><i>Nomede kue ríia nikai daide,</i>  <i>ja ua ja nimaído monaide.</i></p> <p><i>Mizeyi ríia nikai,</i>  <i>ímena monaide,</i>  <i>Jizaiño ríia nikai,</i>  <i>kuitana monaide.</i></p> <p><i>Jirikue ríia nikai,</i>  <i>áikina monaide.</i></p> <p><i>Kineki kaiana nikai,</i>  <i>ímena monaide.</i>  <i>Uibiji guiya nikai</i>  <i>jíkona monaide,</i></p> <p><i>Ifakie guiya nikai</i>  <i>jíkoí fokí,</i></p> <p><i>Júe áiduana níkáiritikue,</i>  <i>aiyo chamu oye nikai finode.</i></p> <p><i>Mazaka guiya nikai,</i>  <i>ñeningo íe fayena.</i></p> <p><i>Kirígaina níkáiritikue,</i>  <i>jíko níkaí.</i></p> <p><i>Zibe nikai,</i>  <i>zurúyari nikai.</i>  <i>(...)</i></p>	<p><i>El sueño de la abundancia comienza así.</i>  <i>Pues al principio el hacedor de tabaco el hacedor de coca, al principio tuvo un sueño de tabaco,</i>  <i>soñó viendo crecer mucha gente, soño viendo crecer mucha coca.</i>  <i>Todavía</i>  <i>en ese momento no había, todavía el sueño de la abundancia no se conocía.</i>  <i>(...)</i>  <i>De ahí</i>  <i>de la misma manera otra vez, con aliento de tabaco y con aliento de coca, otra vez soñó.</i>  <i>Ya desde ese momento soñó con la abundancia, y vió la propia abundancia.</i>  <i>(...)</i>  <i>De esta manera, soñé comiendo piña, uno dice- entonces amanece como panguana</i>  <i>soñé comiendo aguacate, uno dice-</i>  <i>ya amanece como cusumbo.</i>  <i>Sueño de comer maraca, amanece como borugo.</i>  <i>Sueño de comer guama, amanece como "mico nocturno"</i>  <i>Kuita</i>  <i>Sueño de chupar uva, amanece como mico sugui-sugui.</i>  <i>Sueño de comer canangucho,</i></p> <p><i>amanece como borugo</i>  <i>Sueño de comer pepa del árbol del pan,</i>  <i>amanece como tigre</i>  <i>Sueño de comer castaña de monte</i>  <i>es cabeza de tigre.</i>  <i>Soñé arrancando mucha yuca,</i></p> <p><i>ese es sueño de sacar mucho pescado.</i>  <i>Sueño de comer maní, es para matar armadillo pequeño.</i>  <i>Soñé con un canasto,</i>  <i>ése es sueño de armadillo trueno.</i>  <i>Sueño de tiesto de casabe,</i>  <i>ése es sueño de tigre dantero</i>  <i>(...)</i></p>	<p><i>O sonho da abundância começa assim.</i>  <i>Bem no começo o fazedor de tabaco o fazedor de coca, no começo teve um sonho de tabaco,</i>  <i>sonhou vendo crescer muita gente, sonhou vendo crescer muita coca.</i>  <i>Ainda</i>  <i>nesse momento não tinha ainda o sonho da abundância não se conhecia.</i>  <i>(...)</i>  <i>dai</i>  <i>da mesma forma outra vez, com hálito de tabaco e com hálito de coca, outra vez sonhou.</i>  <i>Já a partir desse momento sonhou com a abundância, e enxergou a própria abundância.</i>  <i>(...)</i>  <i>Dessa forma, sonhei comendo abacaxi, diz-</i>  <i>então amanhece como panguana sonhei comendo abacate,</i></p> <p><i>diz-</i>  <i>já amanhece como cusumbo.</i>  <i>Sonho de comer maraca, amanhece como borugo.</i>  <i>Sonho de comer guama, amanhece como "macaco noturno" kuita</i>  <i>Sonho de chupar uva, amanhece como macaco sugui-sugui.</i>  <i>Sonho de comer canangucho, amanhece como borugo</i>  <i>Sonho de comer caroço da árvore do pão,</i>  <i>amanhece como tigre (jaguar)</i>  <i>Sonho de comer castanha de monte,</i>  <i>é cabeça de tigre.</i></p> <p><i>Sonhei arrancando muita mandioca,</i></p> <p><i>esse é sonho de tirar muito peixe.</i></p> <p><i>Sonho de comer amendoim, é para matar tatu pequeno.</i></p> <p><i>Sonhei com um cesto, esse é sonho de tatu trovão.</i></p> <p><i>Sonho de tiesto de casabe, esse é sonho de tigre dantero</i>  <i>(...)</i><sup>4</sup></p>
---	---	---

<sup>4</sup> Tradução para o português de Daniela Botero Marulanda. Fragmento do texto "Sueño de la abundancia". Em: CANDRE, H. e ECHEVERRI, J.A, (2008).

Essas relações entre plantas, bichos e humanos falam do cuidado dos corpos. As associações entre uns e outros falam da boa alimentação, das formas de construir um corpo próprio e verdadeiro, da ética, da relação com outros seres e das relações sociais entre humanos.

Os Murui-Muina chamam os conjuntos de conhecimentos de “palavras”: Palavra de baile, palavra de caça, palavra para criar os filhos, palavra de abundância, entre muitas outras. As palavras são o que fundamenta o conhecimento, aconselha sobre dietas, sobre formas de transitar a selva, sobre preparações e intercâmbio de substâncias para que as relações com outros seres, potencialmente perigosos, se harmonizem e não se tornem raiva ou violência (GRIFFITHS, 1998). Nos bailes, como nos sonhos, se recebem conselhos para “esfriar” os perigos potenciais que vem do território e do mundo animal, e ficam impregnados nos alimentos. Nos bailes, se limpa e purifica essas relações para trazer abundância de alimento e fortalecimento aos corpos.

Vamos entendendo então os bailes como memórias e aprendizagens em ação. Essas memórias se traduzem em estados específicos do corpo que contam as histórias e as narrações que articulam a tradição e os ancestrais dos Murui-Muina às experiências pessoais de outros participantes.

## 2.3 A Festa

As raízes das mandiocas que começam a brotar agarrando a terra são o sinal de que o baile está sendo concebido, plantado, com intenções firmes e coletivas. Quando as sementes da Coca e do Tabaco florescem, é porque o trabalho de homens e mulheres nas chagras está vivo, tem movimento (TOBON e KUIRO, 2020).

Os bailes Murui-Muina são muitos e de muitos tipos. Dentre eles, se pode considerar apenas quatro como bailes *de carrera*. *Carrera de baile* quer dizer que uma pessoa iniciada vai dedicar sua vida inteira à realização desse baile, vai receber o conhecimento, os cantos, as danças, o *manejo* e em geral todo o necessário para levar essa responsabilidade até o final da sua vida.

Ter uma *carrera de baile* implica um compromisso corporal, social, territorial e estético. As carreras de baile são transmitidas a partir das relações familiares.

As quatro *carreras* reconhecidas pelos Murui-Muina são:

1. *Yadiko* (baile de cobra);
2. *Yuaki* (baile de frutas);
3. *Zikii* (baile de caça, também conhecido como baile de bambu);
4. *Menizai* (baile de charapa).

Cada baile é diferente. Porém, existem também características que aparecem em todos eles, como por exemplo, a relação com a chagra, a produção de comida e substâncias. Como estamos conversando sobre a importância da relação entre frutas, palavras, hálito e território, convido você a aprofundar comigo os estudos no baile de *Yuaki*, também conhecido como baile de frutas. Vamos lá?

O baile *Yuaki* é um baile complexo. Suas quatro variantes fazem que este seja um baile com muita informação e detalhes. Na literatura sobre os bailes *Murui-Muina* esse é talvez o baile mais estudado. Garcia (2018) e Botero Marulanda (2021) recolheram e aprofundaram suas pesquisas em algumas características desse baile, são elas: sua preparação, cantos e momentos que se pode resumir assim:

Entre os grupos de convidados, cada um deles tem o papel de realizar alguma das variantes, a partir da sua posição no território, com respeito à Maloca e ao grupo anfitrião:

- Se o grupo de convidados vem do Oeste com respeito à maloca organizadora do baile terá que realizar a variante **Muruiki**.
- Se o grupo de convidados vem do Leste com respeito à maloca organizadora do baile terá que realizar a variante **Muinaki**.
- Se o grupo de convidados vem do Norte com respeito à maloca organizadora do baile terá que realizar a variante **Jaioki**.
- Se o grupo de convidados vem do Sul com respeito à maloca organizadora do baile terá que realizar a variante **Jimoki**.

Existem quatro tipos de cantos que acompanham as formas diferentes de dançar:

- Cantos de entrada ou *sijia*;
- Cantos “de antes da meia noite” ou *roraki*;
- Cantos de “depois da meia noite” ou *itaraki*;
- Cantos de saída.

No entanto, como alerta Garcia (2018), não existem denominações específicas para as danças que se realizam em cada tipo de canto. Cada um dos tipos de canto tem até três ou quatro formas de dança diferentes. Se existem quatro variantes do baile, e cada variante interpreta quatro tipos de canto diferentes, e cada tipo de canto tem entre três e quatro formas de organização do corpo, resumidamente o que temos são aproximadamente 48 tipos de dança particulares que se relacionam com momentos do dia, disposições no espaço, dentro e fora da Maloca, disposições espaciais no território (que determina as variantes) e ainda diferencias particulares no dançar associadas ao sexo (como dançam homens e como dançam mulheres). Ao final, o que temos, portanto, é um baile de uma complexidade e riqueza que precisa ser reconhecido.

Atenção: os bailes não são acontecimentos que sucedem exclusivamente no dia da festa. Os bailes são um todo de ações conjuntas, como plantar, fazer colheita, cozinhar, cantar, convocar etc. O baile não é só o momento do baile. Ele se expande no tempo e na vida diária. O baile é também um contínuo acontecer porque sempre que termina um baile, começa a preparação do próximo.

Vejam os então um esquema rápido dos momentos mais importantes dos bailes:

### **1. Preparar a chagra, plantar a mandioca com o trabalho, o pensamento e a palavra:**

Para essa parte existem narrações e palavras especiais que se desenvolvem à noite, com reuniões onde se divide Mambe e Ambil. De dia, as mulheres trabalham cedo de manhã nas chagras preparando a terra e plantando mandioca, pimentas, amendoim e diversas frutas.

### **2. Colheita e preparação dos alimentos**

Acontece durante as semanas previas à realização do baile. É um momento no qual participam muitas pessoas e especialmente as mulheres têm um papel central na preparação de todas as comidas e bebidas. Essa preparação acontece em longas jornadas que às vezes podem virar a noite. Homens e mulheres têm o papel de amassar, espremer, cozinhar ou ralar a mandioca e as frutas. Esses trabalhos são constantes durante vários dias.

### **3. O convite aos diferentes grupos**

O convite é feito aos *fueramas* ou contendores que são lideranças de outras comunidades e às vezes até de outros povos. O convite aos bailes é feito com Ambil. Um Ambil especial,

*mermado* (preparado) para a ocasião. Esse Ambil de convite é um primeiro intercâmbio e uma espécie de notificação de que podem começar a ensaiar os cantos e as danças. O Tabaco enviado contém a palavra do dono do baile que espera ser transformada em presentes que os convidados levaram em forma de cantos e comida.

#### **4. A celebração do baile**

Com cantos, danças, comida e encontros acontecem durante várias horas sem interrupção. Atualmente a celebração começa mais ou menos ao meio-dia e continua sem interrupções até 6h- 6h30 da manhã do dia seguinte, depois do sol sair. No entanto, antigamente, como contam os mais velhos, os bailes podiam acontecer durante 2 ou 3 dias, sem parar.

#### **5. Encerramento do baile e limpeza do lugar**

Depois dos cantos de saída, os donos de baile ficam um tempo mais, pedem para os cantores corrigir algum canto que foi feito de forma errada, intercambiam Mambe, fazem algumas narrações e cantos de encerramento e limpam o lugar. Nesse momento, também se entrega a palavra do próximo baile e se divide Mambe e Ambil para começar a trabalhar de novo para o seguinte baile.



**Figura 13-** Baile Murui-Muina. Leticia, 2020. Foto: Daniela Botero Marulanda

É o movimento dos corpos que cria o baile e não ao contrário. Sobre o processo de aprendizagem das danças, vale a pena dizer que acontecem principalmente por imitação. Se aprende fazendo, como quase todas as demais atividades cotidianas. Não existem pessoas que se especializam em treinar cantores e dançarinos, mas é evidente que o papel dos mais velhos nessa função é determinante. São eles os que têm a maior experiência e por isso, no trabalho cotidiano junto deles, começa essa preparação da voz e do corpo dos próximos cantores-dançarinos.

Quando dançam, os Murui-Muina se agarram as mãos e juntam os antebraços. Também dançam juntando ombro a ombro sem perder nunca o contato, a pressão de braços e costas com os braços e costas do cantor que se tem do lado, o que permite criar uma força que mantém o grupo unido.

Os Murui- Muina explicam que foi a Mandioca quem ensinou a dançar desse jeito. As Mandiocas na terra estendem seus braços e se agarram a outros braços de Mandioca. Quando vem uma tormenta a ação de estar agarradas ou abraçadas, as fortalece, não permite que os ventos as arranquem. Os Murui-Muina dançam agarrados para permanecer unidos à terra. Para se mexer com o vento, mas continuar enraizados.



## Atividade

PARA REALIZAR INDIVIDUALMENTE NESTE CURSO E NAS OFICINAS DE PRÁTICAS PEDAGÓGICAS:

1) Asista o documentario El Buen Vivir- Capítulo 3: Pensar y actuar bien

[https://www.youtube.com/watch?v=miYXzL0rJLc&ab\\_channel=CanalTreceColombia](https://www.youtube.com/watch?v=miYXzL0rJLc&ab_channel=CanalTreceColombia)

- 2) Identifique os nomes dos povos indígenas que aparecem no vídeo;
- 3) Identifique as diferentes problemáticas que os afetam e as formas em que seus recursos culturais respondem a tais desafios;
- 4) Pare e pense: você reconhece na sua comunidade recursos culturais que enfrentam problemas cotidianos?
- 5) Responda e compartilhe a resposta para a seguinte pergunta: Afinal, o que seria para você (desde os conhecimentos adquiridos até agora, pensar e agir bem)?

A Amazônia e suas populações estão na linha de tensão dos conflitos ambientais e sociais que definirão talvez muitas das condições futuras do planeta. O aquecimento global, a falta de recursos hídricos, a insegurança alimentar, o envenenamento dos solos, a destruição de ecossistemas complexos pela mineração, guerras e conflitos armados, além de pandemias como a Covid-19 debruçam sobre um horizonte complicado que requer ação. Os corpos e os territórios em destruição são uma realidade que os povos indígenas sempre alertaram.

As Malocas onde se realizam os bailes guardam e desenvolvem todas as atividades que constroem o território, são lugares para proteger a vida, curar, ensinar, aprender e se alimentar. Os bailes têm sido um dos refúgios culturais e de humanidade do povo Murui-Muina. Depois de décadas de ações agressivas de extração de recursos naturais- borracha, peles, madeiras e minerais- (PINEDA CAMACHO, 2000 e ECHEVERRI, 2013), militarização do cotidiano pela relação com exércitos legais e ilegais, doenças e conflitos pela titulação das terras, os bailes Murui-Muina continuam existindo.

Tobón e Kuro (2020) analisam como que mesmo com a constante ameaça de atores armados e forças em busca do lucro na região, ninguém nunca conseguiu estragar os trabalhos preparativos dos bailes, nem parar o Ambil que viaja pelos rios para convidar aos bailes, ou impedir os deslocamentos dos cantores que viajam em grupos para um baile. Tudo isso porque uma sociedade que no meio de ameaças, perigos e morte se organiza e se move para dançar é uma sociedade com uma força imparável (TOBÓN e KUIRO, 2020). Os bailes são a experiência da presença e do encontro, possibilitando um espaço que desarma as ameaças do mercado, das guerras e da destruição do meio ambiente.

Por isso, acreditamos que a experiência sensível, de criar e experimentar com a arte e o pensamento crítico é uma possibilidade de pensar o encontro dos corpos e sua relação com objetos, substâncias e seres neste mundo que continuam a nos perguntar, como continuar?

## 2.4 Síntese da Unidade 2

Nesta unidade, nos aproximamos à selva amazônica, um ecossistema complexo onde habitam uma diversidade de povos indígenas que conservam conhecimentos sofisticados para a manutenção desse frágil e ameaçado território. Entre esses

conhecimentos, destacamos o papel das práticas culturais de produção de alimentos, plantio e processamento, assim como a realização de bailes e práticas festivas.

Nos aproximamos às práticas de plantio, colheita e festejo dos Murui-Muina. Um dos muitos povos indígenas da região. Conhecemos suas chagras e sua relação especial com algumas espécies vegetais como os filhos da Coca, do Tabaco e da Mandioca.

Como a festa está ligada à vida comunitária, a partir do trabalho e da produção, ela articula a relação com o território. Isto é, uma festa que se repete atendendo às mudanças de estações, colheitas, migrações de bichos, temporadas de caça, temporadas de doenças produzidas pelas mudanças nos rios e pelo trânsito de espécies. Nesse sentido, é uma festa para mostrar, agradecer, se comunicar, acalmar, adoçar, esfriar a toda uma série de entidades, forças e lugares dos quais depende manter o equilíbrio e a abundância que garante a vida.

Se existe uma coisa importante dentro dos princípios dos bailes Murui-Muina é que eles são produto de alianças sociais, espirituais e materiais. Ninguém faz baile sozinho. Mais ainda, se faz baile para afirmar que não estamos sós, que nossa vida se apoia em outras, que nosso corpo está feito de outros corpos que o alimentam, e que nosso corpo também serve de alimento a outros corpos. Que as doenças e problemas só podem ser encaradas quando afirmadas como uma questão que atinge a todas as pessoas.

Um dos nossos desafios como artistas e formadores/as em artes é procurar caminhos para conectar e explicar que essas danças são histórias pessoais e sociais, histórias de comunidades inteiras. O grande desafio é dar conta de que a dança também está no trabalho nas chagras, na pesca nos rios e no mar. A dança também é o movimento das raízes das plantas crescendo, das sementes se quebrando e das folhas e flores se mexendo com o passo do ar. É o corpo carregado de memória, de poeira que viaja quilômetros para reproduzir a vida.



Fonte: Ilustração por Gabriela Cardoso

## Unidade 3 - Corpo-*hôxwa*

Nessa unidade vamos procurar os caminhos do Cerrado e refletir especialmente sobre as práticas culturais do povo indígena Mẽhĩ (Krahô) do Estado do Tocantins, Brasil que durante milênios e até hoje, garante junto de outros povos, a sustentabilidade e a conservação de tal bioma.

Vamos conversar sobre a relação dos Mẽhĩ (Krahô) com as plantas, especialmente as cultivadas, como a batata-doce e a abóbora. Perceberemos que o calendário do plantio e da colheita está ligado ao calendário festivo, à realização de rituais como o *Párti* ou *Jàtjõpĩ*. Conheceremos o mito de Caxêkwỳj, a Mulher Estrela e aos poucos vamos descobrir que as narrativas míticas, a “dança”, o “canto”, a comicidade, o riso, os/as *hôxwa*, os corpos e a preparação das festas organizam o território, dialogam com ele e com as espécies que nele habitam.

Ao final, se trata de colocar em prática a alegria da busca e da procura por novas formas de rir, fazer rir e resistir, de romper, na sala de aula e nas aulas de teatro com uma perspectiva de ensino que almeja corpos inertes e disciplinados, para que a gente trabalhe com diversos códigos e imaginários, não só com o europeu e o norte americano branco, e nem *sobre* os/as indígenas, mas *com* eles/as, suas histórias, lutas e culturas.

### 3.1 O Cerrado

O Cerrado é o segundo maior bioma do Brasil e está presente em todas as Grandes Regiões brasileiras, mas com maior expressão no Centro-Oeste, onde ocupa 56,1%

da superfície. O Distrito Federal está 100% inserido no Cerrado, bem como quase a totalidade do Estado do Tocantins. Sua principal ocorrência na Região Sudeste provém dos Estados de Mato Grosso, Goiás e Minas Gerais. Abrange cerca de 2.047.146,35 km<sup>2</sup>, 22% do território nacional, entretanto, 38,98% de sua área total encontra-se antropizada, ou seja, já tiveram alterações nas suas características originais (MMA 2011).

Por ocupar a porção central do país, o Cerrado faz limite com os demais biomas, são eles: Amazônia, Mata Atlântica, Caatinga e Pantanal, exceto o Pampa. O clima dominante no Cerrado é o tropical subúmido, com apenas duas estações, uma seca (inverno) e outra chuvosa (verão).

Este bioma apresenta, segundo o IBGE (2019, p. 125) formações florestais e campestres, sendo que nestas, a Savana é a mais expressiva. A Savana Arborizada é a que ocupa a maior área e a que melhor reflete as condições ambientais predominantes. Ela é dotada de características ricas em espécies adaptadas à seca e ao fogo, abrigando cerca de 11.627 espécies de plantas nativas, sendo, aproximadamente 4.400 endêmicas, ou seja, existentes apenas nesse bioma.

Conhecido como “berço das águas”, por abrigar nascentes das principais bacias hidrográficas brasileiras, a biodiversidade do Cerrado é estimada em 12.669 espécies de fungos, algas e plantas terrestres de herbáceas e cerca de 320.000 espécies de animais (Forzza et al, 2012 in LIMA, 2016 p. 58).

As árvores que compõem o Cerrado costumam apresentar troncos grossos e tortuosos que alcançam até 20 metros de altura. As raízes podem atingir até 15 metros de profundidade, garantindo que a vegetação encontre água e consiga se manter independentemente do período da seca. As formações herbáceas possuem raízes menos profundas, chegando a aproximadamente 30 centímetros de profundidade.

Atualmente, alerta o IBGE, o Cerrado abriga o principal polo de expansão da produção agropecuária do país. Essas atividades já resultaram na eliminação de uma expressiva porção da cobertura vegetal nativa do bioma e na fragmentação da maioria dos seus habitats naturais, acarretando, dentre outras, elevadas perdas de biodiversidade e um aumento sem precedentes da erosão dos solos e o consequente **assoreamento de mananciais** (IBGE, 2019, p. 148).



## Sabendo um pouco mais

### Dimensão da subsistência

Você sabe o que é **assoreamento de mananciais**? Suas causas e consequências? Vamos lá! Passo a passo<sup>1</sup>:

1) Assoreamento é o processo acelerado de acumulação de sedimentos, lixo e matéria orgânica nos leitos dos rios, lagos e mares. O resultado é a redução de sua profundidade, obstrução do curso d'água, formação de bancos de areia, qualidade da água prejudicada e **desaparecimento de vida no corpo hídrico**. Vale ressaltar que os processos de sedimentação e deposição ocorrem de forma natural, entretanto, a aceleração desses fenômenos provoca o assoreamento dos cursos d'água, predominantemente pela ação humana.

2) Algumas causas:

**A retirada da mata ciliar**, ou seja, da vegetação que margeia os rios, sua proteção natural. Com o desmatamento, o solo e os detritos ficam expostos e a ação da água das chuvas, do vento e do próprio rio carregam todo esse material para o seu leito;

**A mineração**, ou seja, a atividade de extração de minérios. Para retirar do solo e subsolo os minerais, é preciso desmatar e desagregar rochas e retirar toneladas de material que com as chuvas acabam por chegar aos cursos d'água. Sem falar nas barragens de rejeitos das mineradoras que ao se romperem, causam tragédias ambientais, como a que aconteceu em Mariana, Minas Gerais, em 2015. Trataremos desse tema na primeira atividade desta unidade;

**A construção de barragens** para a produção de energia elétrica modifica a velocidade de vazão do rio. Mais lento, o escoamento promove a intensificação da deposição dos materiais em suspensão na água, que por força da gravidade, vão parar em seu leito;

**A agropecuária**, afinal, como dito anteriormente, o desmatamento para a formação de pastagens e plantio de lavouras deixa o solo desprotegido e com a ocorrência de chuvas, leva os sedimentos para o leito do rio. Além disso, a irrigação de lavouras e pastagens provoca a diminuição da água disponível no rio, o que agrava os processos de deposição;

**A deposição de lixo e esgoto** doméstico e industrial, porque nos rios que atravessam as cidades é frequente a deposição de resíduos sólidos e de esgoto nos cursos d'água.

3) Algumas consequências:

Prejuízos à navegabilidade do rio; extinção de lagos, açudes e rios; inundações; prejuízo dos sistemas de captação de água e diminuição da biodiversidade, além da morte dos organismos que vivem do rio degradado. O alcance desse dano chega à fauna e à flora que dependem do curso d'água para a sua sobrevivência. **Atenção:** um rio assoreado não reduz apenas a quantidade de peixes, afeta também a vegetação e os animais no seu entorno.

<sup>1</sup> A referência que serviu de base para escrevermos sobre o assoreamento dos rios está disponível no seguinte link: <https://www.infoescola.com/geologia/assoreamento/>. Acesso em: 2 de junho de 2022.



## Atividade

PARA REALIZAR INDIVIDUALMENTE NESTE CURSO E NAS OFICINAS DE PRÁTICAS PEDAGÓGICAS:

- 1) Faça a leitura completa, em voz alta, do trecho a seguir que selecionamos do texto de Ailton Krenak intitulado *Do sonho e da Terra* que se encontra no livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, publicado pelo líder indígena em 2019;
- 2) Pronunciar a palavra **rio**, sempre que ela aparecer, lentamente, saboreando o seu som e ouvindo o gosto que ela deixa na boca;
- 3) Depois da leitura escolha os parágrafos ou frases que mais te chamaram atenção. Durante a leitura, circule, cora, marque, sublinhe. Leia esses parágrafos ou frases, sussurrando.
- 4) Ao final, escolha um parágrafo ou uma frase. Apenas um/uma! Caminhe por sua casa e descubra onde tem água, pode ser uma gota. Cante o parágrafo ou a frase para as águas que (es)correm pela sua morada. Faça um vídeo realizando essa pequena performance<sup>2</sup>. Compartilhe na nossa plataforma.

Desde o Nordeste até o leste de Minas Gerais, onde fica o **rio** Doce e a reserva indígena das famílias Krenak, e na Amazônia, na fronteira do Brasil com o Peru e a Bolívia, no Alto Rio Negro, em todos esses lugares as nossas famílias passando por um momento de tensão nas relações políticas entre o Estado brasileiro e as sociedades indígenas.

Essa tensão não é de agora, mas se agravou com as recentes mudanças políticas introduzidas na vida do povo brasileiro, que estão atingindo de forma intensa centenas de comunidades indígenas que nas últimas décadas vêm insistindo para que o governo cumpra seu dever constitucional de assegurar os direitos desses grupos nos seus locais de origem, identificados no arranjo jurídico do país como terras indígenas.

<sup>2</sup> Esta atividade foi inspirada nas Pequenas Performances para Isolados (PPI), prática artístico-pedagógica e performática desenvolvida durante a pandemia pela performer e professora no curso de Licenciatura em Teatro da Universidade Federal do Tocantins (UFT) Thaíse Nardim.

Não sei se todos conhecem as terminologias referentes à relação dos povos indígenas com os lugares onde vivem ou as atribuições que o Estado brasileiro tem dado a esses territórios ao longo da nossa história. Desde os tempos coloniais, a questão do que fazer com a parte da população que sobreviveu aos trágicos primeiros encontros entre os dominadores europeus e os povos que viviam onde hoje chamamos, de maneira muito reduzida, de terras indígenas, levou a uma relação muito equivocada entre o Estado e essas comunidades.

É claro que durante esses anos nós deixamos de ser colônia para constituir o Estado brasileiro e entramos no século XXI, quando a maior parte das previsões apostava que as populações indígenas não sobreviveriam à ocupação do território, pelo menos não mantendo as formas próprias de organização, capazes de gerir suas vidas. Isso porque a máquina estatal atua para desfazer as formas de organização das nossas sociedades, buscando uma integração entre essas populações e o conjunto da sociedade brasileira.

O dilema político que ficou para as nossas comunidades que sobreviveram ao século XX é ainda hoje precisar disputar os últimos redutos onde a natureza é próspera, onde podemos suprir as nossas necessidades alimentares e de moradia, e onde sobrevivem os modos que cada uma dessas pequenas sociedades tem de se manter no tempo, dando conta de si mesmas sem criar uma dependência excessiva do Estado.

O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico, onde fomos gradualmente confinados pelo governo para podermos viver e reproduzir as nossas formas de organização (com toda essa pressão externa).

Falar sobre a relação entre o Estado brasileiro e as sociedades indígenas a partir do exemplo do povo Krenak surgiu como uma inspiração, para contar a quem não sabe o que acontece hoje no Brasil com essas comunidades- estimadas em cerca de 250 povos e aproximadamente 900 mil pessoas, população menor do que a de grandes cidades brasileiras.

O que está na base da história do nosso país, que continua a ser incapaz de acolher os seus habitantes originais – sempre recorrendo a práticas desumanas para promover mudanças em formas de vida que essas populações conseguiram manter por muito tempo, mesmo sob o ataque feroz das forças coloniais, que até hoje sobrevivem na mentalidade cotidiana de muitos brasileiros- é, a ideia de que os índios deveriam estar contribuindo para o sucesso de um projeto de exaustão da natureza. O Watu, esse **rio** que sustentou nossa vida às margens do **rio** Doce, entre Minas Gerais e o Espírito Santo, numa extensão de seiscentos quilômetros, está todo coberto por um material tóxico que desceu de uma barragem de contenção de

resíduos, o que nos deixou órfãos e acompanhando o **rio** em coma. Faz um ano e meio que esse crime – que não pode ser chamado de acidente – atingiu as nossas vidas de maneira radical, nos colocando na real condição de um mundo que acabou<sup>3</sup>.

Neste encontro, estamos tentando abordar o impacto que nós, humanos, causamos nesse organismo vivo que é a Terra, que em algumas culturas continua sendo reconhecida como nossa mãe e provedora em amplos sentidos, não só na dimensão da subsistência e na manutenção das nossas vidas, mas também na dimensão transcendente que dá sentido à nossa existência. Em diferentes lugares do mundo, nos afastamos de uma maneira tão radical dos lugares de origem que o trânsito dos povos já nem é percebido. Atravessamos continentes como se estivéssemos indo ali ao lado. Se é certo que o desenvolvimento de tecnologias eficazes nos permite viajar de um lugar para outro, que as comodidades tornaram fácil a nossa movimentação pelo planeta, também é certo que essas facilidades são acompanhadas por uma perda de sentido dos nossos deslocamentos. (...)

Sentimo-nos como se estivéssemos soltos num cosmos vazio de sentido e desresponsabilizados de uma ética que possa ser compartilhada, mas sentimos o peso dessa escolha sobre as nossas vidas. Somos alertados o tempo todo para as consequências dessas escolhas recentes que fizemos. E se pudermos dar atenção a alguma visão que escape essa cegueira que estamos vivendo no mundo todo, talvez ela possa abrir a nossa mente para alguma cooperação entre os povos, não para salvar os outros, mas para salvar a nós mesmos. (...)

Quando nós falamos que o nosso **rio** é sagrado, as pessoas dizem: “Isso é algum folclore deles”; quando dizemos que a montanha está mostrando que vai chover e que esse dia vai ser um dia próspero, um dia bom, eles dizem: “Não, uma montanha não fala nada”. (...)

Quando despersonalizamos o **rio**, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. Do nosso divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nos deixando órfãos, não só aos que em diferente graduação são chamados de índios, indígenas ou povos indígenas, mas a todos. (...)

---

<sup>3</sup> Alusão ao rompimento da barragem do Fundão, da mineradora Samarco, controlada pelas multinacionais Vale e BHP Billiton, em novembro de 2015. Foram lançados no meio ambiente cerca de 45 milhões de metros cúbicos de rejeitos da mineração de ferro, o que desencadeou efeitos a longo prazo na vida de milhares de pessoas, incluindo as aldeias Krenak.

Como reconhecer um lugar de contato entre esses mundos, que têm tanta origem comum, mas que se deslocam a ponto de termos hoje, num extremo, gente que precisa viver de um rio e, no outro, gente que consome rios como um recurso? (...) (KRENAK, 2019, p.37-53).

O Cerrado abriga em torno de 216 terras indígenas, 83 diferentes grupos étnicos e possui uma população indígena de aproximadamente 100 mil habitantes. No entanto, grande parte das terras não passou pelo processo de regularização fundiária. Tal condição resulta em uma série de conflitos, os quais têm sido um dos fatores de ameaça aos povos indígenas e quilombolas. Existem atualmente, ao redor de 44 territórios quilombolas no Cerrado. Essas comunidades também seguem lutando pelo reconhecimento de seus territórios e pela manutenção de suas culturas, tradições e modos de viver<sup>4</sup>.

Existe no Estado do Tocantins uma população de aproximadamente 11.739 indígenas, pertencentes a várias etnias: Krahô, Karajá, Xambioá, Javaé, Xerente, Krahô Canela, Apinajé, Fulniô, Pankararú, Guajajara, dentre outras. Os/as Mẽhĩ (Krahô) habitam entre os rios Manoel Alves Grande e Manoel Alves Pequeno, afluentes da margem direita do Rio Tocantins. Krahô é uma denominação dada pelos antropólogos e Mẽhĩ uma autodenominação, feita pelos/as próprios/as indígenas (*mẽ* elemento pluralizador, refere-se ao humano; *hĩ* significa carne, remetendo ao corpo), o termo pode ser traduzido por “os da minha carne” (ABREU, 2019, p. 66).



## Sabendo um pouco mais

Existe também uma diferenciação interna, feita pelos/as Mẽhĩ e compartilhada pela antropóloga Ana Gabriela Morim de Lima (2016) que escreveu a tese de doutorado “*Botou batata para mim*”: *cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil)*: “Aqueles que habitam a aldeia Pedra Branca, e as outras aldeias que dela saíram, se autodenominam *kenpokãmekra*, “filhos da pedra,” ou “*kenpocatêjê*.” Os habitantes da aldeia Cachoeira e de todas as suas aldeias filhas se denominam como *ukoikãmekra* ou “filhos do macaco.” E por fim, os *mãkrare*, os “filhos da ema,” o povo da aldeia Galheiro Velho que também originou muitas outras aldeias e que se distingue mais fortemente dos dois primeiros” (LIMA, 2016, p. 23).

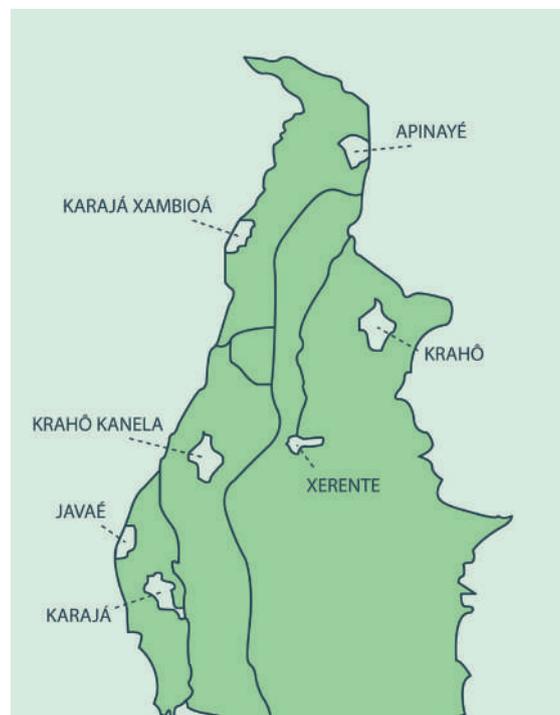
<sup>4</sup> Essas informações foram encontradas no site do Instituto Sociedade, População e Natureza (ISPN). Disponível em <https://ispn.org.br/biomas/cerrado/povos-e-comunidades-tradicionais-do-cerrado/>. Acesso em 8 de julho de 2022.

Tradicionais caçadores, coletores e agricultores itinerantes, os/as Mêhĩ passaram e passam por um longo processo de transição para um estilo de vida fixo e gregário, iniciado desde o século XVIII, quando os primeiros contatos com as frentes colonizadoras se deram, quando habitavam as bordas da Mata Atlântica, no estado do Maranhão. A partir daí, passaram por inúmeros conflitos com os colonizadores, sofrendo vários massacres, escravização e epidemias, o que os obrigou a migrarem constantemente rumo ao nordeste do Tocantins.

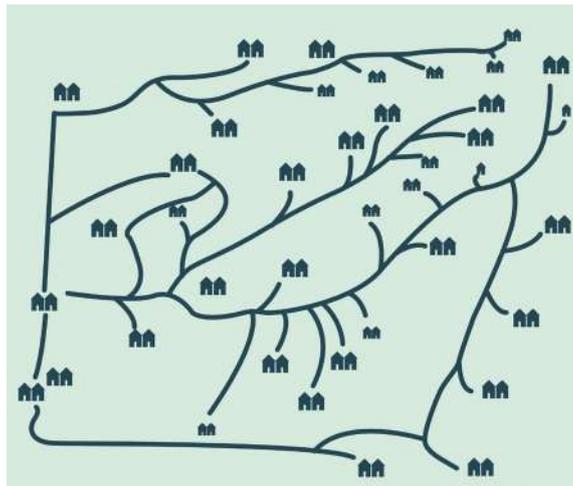
Após sofrerem um massacre no início da década de quarenta, empreendido por fazendeiros locais, os/as Mêhĩ tiveram seu território concedido pelo Decreto Lei nº 102, de 5 de agosto de 1944, entretanto, somente em 1990 as terras foram homologadas. Trata-se de uma das maiores áreas contínuas do Cerrado preservada do país.

Segundo Renato Yahé Krahô (2017, p. 18), a partir dos dados disponibilizados pelo Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) de 2016, a população indígena Mêhĩ é de aproximadamente 3.356 pessoas, vivendo em torno de 36 aldeias. Yahé fez um desenho das aldeias, ele se encontra na sequência, depois do Mapa das Reservas Indígenas do Tocantins.

Mas, quais os nomes dessas aldeias? Ficou curioso/a? Veja a listagem que Yahé também criou: Aldeia Nova, Água Branca, Água Fria, Bacuri, Baixa Funda, Barra, Cachoeira, Capitão do Campo, Campos Lindos, Coqueiro, Cristalina, Forno Velho, Galheiro Velho, Gameleira, Kapej, Kempojkre, Lagoinha, Lajeado, Macaúba, Mangabeira, Manoel Alves Pequeno, Morro do Boi, Nova Aldeia, Pé de Coco, Pedra Branca, Pedra Furada, Porteira, Riozinho, Rio Vermelho, São Vidal, Santa Cruz, Serra Grande, Serrinha, Taipoca.



**Figura 14-** Mapa das Reservas Indígenas no Tocantins. Fonte: Adaptado por Gabriela Cardoso



**Figura 15** - Mapa das Aldeias Krahô. Fonte: Adaptado por Gabriela Cardoso



## Sabendo um pouco mais

Para você ficar por dentro das práticas educativas, bilíngues e interculturais, empregadas pela Escola Estadual Indígena 19 de Abril, localizada na Aldeia Manoel Alves Pequeno que articula os Saberes Tradicionais Krahô e os Saberes Escolares Indígenas, faça a leitura da dissertação de mestrado do Renato Yahé Krahô (2017) intitulada: *Proposta do Projeto Político Pedagógico da Escola Estadual Indígena 19 de abril*<sup>5</sup>.

Acho que você deve estar se perguntando sobre a possibilidade de ler uma dissertação escrita por uma mulher Krahô. Acertamos? Fica a dica de leitura da pesquisa de mestrado da Creuza Prumkwyj Krahô (2017), chamada *Wato ne hômpu ne kâmpa: convivo, vejo e ouço a vida Mêhĩ (Mâkrarè)*<sup>6</sup>. Nessa pesquisa, a autora indígena registra principalmente os saberes sobre os resguardos, realizados em determinadas situações da vida e que tratam dos conhecimentos sobre o corpo e o território.

E tem muito mais! Compartilhamos o site do NEPPI- Núcleo de Estudo e Pesquisa com Povos Indígenas do Campus de Araguaína, da Universidade Federal do Tocantins (UFT), coordenado pelo professor Francisco Edviges Albuquerque, desde 2011. O professor Francisco foi orientador da dissertação de mestrado do Renato Yahé. No site, você poderá encontrar pesquisas realizadas por pessoas indígenas, trabalhos de conclusão de curso, dissertações, teses, livros e demais publicações. Dentre os livros você poderá conhecer os materiais didáticos Mêhĩ (Krahô), alguns em Mêhĩ e outros em Mêhĩ com tradução para o Português, escrito e desenhado pelos/as próprios/as indígenas<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> A dissertação está disponível no repositório da UFT: <https://repositorio.uft.edu.br/bitstream/11612/930/1/Renato%20Yah%C3%A9%20Krah%C3%B4%20-%20Disserta%C3%A7%C3%A3o.pdf>.

<sup>6</sup> A dissertação está disponível no repositório da UNB: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/31077>

<sup>7</sup> Site do NEPPI: <http://www.uft.edu.br/lali/>

Os/as Mêhĩ são habitantes imemoriais do Cerrado e detentores de um conhecimento sofisticado sobre ele. *Põ* é como eles/as chamam o Cerrado, também referido por *pjê cunea* “nossa terra” (LIMA, 2016, p.58). O conhecimento sobre esse bioma é produzido e transmitido como fazem os Murui-Muina que você conheceu na segunda unidade, ou seja, através do dia a dia, nas andanças pela roça e aldeias, conhecendo desde criança as narrativas míticas, os “cantos”, as “danças” e rituais. Veja o que fala Diana Caxat Krahô no livro de Geografia Krahô, sobre a reserva indígena de seu povo:

Na reserva indígena Krahô existem vários tipos de frutas como buriti, cajuí oiti, fruto da quaresma, mangaba, pequi, buritirana e outros. Também existem vários animais como arara, papagaio, beija-flor, tucano, pomba, periquito, rolinha e coruja. Existem também vários tipos de plantas que servem para remédio e confecção de artesanato, além de muitas nascentes de água. Além das frutas e dos animais, utilizamos também a madeira, palha, embira, para construção das nossas casas. A reserva indígena é muito importante para todos nós, por isso temos que cuidar para não queimar, não jogar lixo nos rios, preservar nossa terra, para que nossos filhos e netos possam viver bem nela (CAXAT in Albuquerque, 2014, p. 79).

A imagem atual da Terra Indígena Krahô é a de uma “ilha de Cerrado” em meio ao desmatamento, como revela Lima (2016, p.374). Segundo a antropóloga, do Cerrado provém grande parte da produção de carne bovina, soja e outros grãos, tornando o agronegócio altamente rentável. Ele se fundamenta numa concepção homogeneizante da elite local (constituída basicamente por grandes proprietários de terra), do Estado e das grandes empresas. Tal agricultura é movida pela máxima da produtividade e o uso de adubos químicos e biocidas envenenam tudo ao redor, suprimindo a biodiversidade local.

Segundo a pesquisadora, proliferam apenas as sementes resistentes aos bioquímicos, híbridas e geneticamente modificadas, patenteadas e comercializadas pelas grandes corporações multinacionais de agricultura e tecnologia (que tendem a monopolização). Ao fim do ciclo, resta a paisagem degradada. Os/as Mêhĩ tentam proteger este bioma que sobreviveu em função da demarcação das terras indígenas.



**Figura 16** - Pátio da Aldeia. Fonte: Livro de Geografia Krahô. Desenhado por Natália Krahô in Albuquerque, 2014a, p. 43

## 3.2 Batata-doce e abóbora: colheita e plantio

Na sequência, faça a leitura do mito das plantas cultivadas entre os/as Mẽhĩ, chamado Caxêkwỳj - A Mulher Estrela, escrito por Luciano Caprãn Krahô e publicado no livro *Arte e Cultura do Povo Krahô* (2012):

*Pê mam mhĩ na ãncrecrer nẽ ihtỳj hõ krĩ kãm apu hacry nã amẽ kwỳ mẽ ipa nẽ pê ajco amẽ pê jacrô pit ku. Pê ajco ihtỳj mẽ kwỳ kôt awjahê nẽ ihtỳj tep mã mẽ kwỳ kôt cupẽ. Nẽ pe ajco cunẽa cà pê amẽ gõr.*

Certa vez um mehĩ solteiro vivia feliz na aldeia com seu amigo. Comia pau pubo, caçava, pescava e dormia com seu amigo junto no pátio.

*Mã amcro nõ nã mehĩ kwỳ te ra mã amjĩ mã ihpro na hapoj. Nẽ rama mẽ prõ jũkwa kãm mẽ gõr nẽ nẽ rama hipêr cà pê amẽ gõr nare.*

Até que o amigo do mehĩ arrumou uma noiva, dormia na casa da noiva e não dormia mais no pátio.

*Mã ramã mehĩ crecrer ita até cà pê apu gõr mã amcro nõhnã caxêkwỳj te mehĩ hõr nã hõpun ate mã caxekwỳj pjê mã iwry nẽ cute prõti nã amjĩ toj.*

O mehĩ solteiro dormia sozinho no pátio. Quando Caxêkwỳj viu o mehĩ dormindo sozinho, desceu para terra e transformou-se numa rã.

*Nẽ mehĩ jõ kôt nã hopir mã mehĩ te amjĩ tê te prõti mẽn. Mã hiper pôrti mehĩ jõkôt nã hopir mã cute hipêr prõti mẽn. Mã caxêkwỳj te mehĩ mã icakoc, nẽ ihpê prõti nare ihpê caxêkwỳj hipêr ihmẽn nõ kãm mã.*

Subiu no peito do mehĩ, mas o mehĩ empurrou a rã. A rã subiu novamente no peito do mehĩ, mas empurrou a rã de novo.

- Caxêkwỳj falou para mehĩ:

- Eu não sou rã, eu sou Caxêkwỳj não me empurra.

*Mã pê mehĩ mã paj crinare, mã pê caxêkwỳj mehĩ mã icakoc, juma ca há ita que nẽ jũ ihpupun nare que impej. Mã pê mehĩ há pàtwỳ ta amjĩ japakre nẽ mã hũrkwa mã tê nẽ cute hã pàt wỳ ita pyj nẽ mã hapỹ mã cà mã to tê. Nẽ cute caxêkwỳj mẽ hõr to apẽntu.*

- O mehĩ ficou assustado, Caxêkwỳj falou para mehĩ:

- Eu quero que ninguém me veja.

- E o que você vai fazer comigo?

O mehĩ lembrou-se da cabaça. Foi lá na casa dele, pegou a cabaça, voltou para o pátio e dormiu com Caxêkwỳj até de manhã.

*Mã hōrkēt nã mehĩ te ha pàt wỳ pyj nē cute pàt wỳ kre kãm caxêkwỳj xàh nē hūrkwà wỳ kre kãm caxêkwỳj xàh nē hūrkwà wỳ ta mã nē cute há kwỳc cwỳr pê hã pàt wỳ ita xōj. Pê nē juma caxêkwỳj ita jakrepej nare. Pê caxêkwỳj pàt wỳ kãm ihkrē.*

Bem cedo, o mehĩ pegou a cabaça, colocou Caxêkwỳj dentro e levou para casa dele. Amarrou a cabaça em cima de jirau dele. Niguém sabia que Caxêkwỳj estava dentro da cabaça.

*Mã pê caxekwỳj mehĩ mã icakoc.*

- *Quê há jũm jũ caxuw ipupu há ma hapỹ mã cojkwa mã api, mã mehĩ há pàt wỳ pro rē mã caxêkwỳj cumã acxà.*

*Mã hanēa mehĩ cumã acxà.*

*Mã caxêkwỳj te hipêr mehĩ mã icakoc. Wa há awcapàt ita kãm. Wa há cormã ihjapoj. Quê há xà mē kwỳ amē cunēa hōr pa mã cupa hōr caxuw.*

Mas Caxêkwỳj falou para o mehĩ:

- Quando alguém me vir, voltarei para o céu.

Quando o mehĩ abriu a cabaça Caxêkwỳj sorriu para ele.

O mehĩ sorriu para ela também, Caxêkwỳj falou para mehĩ:

- Saio somente à noite, quando toda sua família estiver dormindo, para eu dormir com você.

*Mã amcro nō nã mehĩ to te mehĩ pupun apu caxêkwỳj mã acxà pàt wỳ kre kãm. Nê cumã pàt wỳ ita pupun prãn. Mã amcro nō nã mehĩ mã hũjãhé wỳ tē mã ma Ito ita kwỳc wỳ tē, nē mã kwỳc kōt hopir nē cute Pat wỳ ita pro mēn nē cute caxekwỳj pupun nē cumã caxekwỳj ita cupa.*

Mas quando o irmão mais novo do mēhĩ viu o mehĩ sorrindo para Caxêkwỳj, ficou cheio de curiosidade. Quando o mēhĩ saiu para caçar, o irmão foi lá no jirau do mehĩ, subiu no jirau, abriu a cabaça, viu Caxêkwỳj dentro da cabaça e ficou com medo de Caxêkwỳj.

*Mã mē mehĩ to ita kwỳc pê wrỳ nē nē cute juma caxekwỳj ita jarēn nare cumã hũpa mã rama mehĩ hũjahê pĩn tē nē mã ho kwỳc kōt hopir nē cute há pàt wỳ pro mēn. Mã nē hipêr caxêkwỳj mehĩ inxỳ nare.*

Ele desceu de jirau e não contou, para ninguém ficar com medo. Mas quando o mehĩ chegou da caçada, subiu no jirau dele, abriu a cabaça, Caxêkwỳj não sorria mais para ele.

*Mã mehĩ te caxêkwỳj cukyj: - Ampo kôt mã ca nẽ hipêr imã axỳ nare? Ampo nã nare xam rama ato te ipupun. Awcapàt ita kãm wa há ma hapỹ mã to tẽ quẽ mẽ kre caxuw.*

- O mehĩ perguntou:

- Por que você não sorriu mais para mim?

- Porque teu irmão mais novo já me viu.

Nesta noite, eu vou voltar para o céu para trazer a semente para sua família plantar.

*Caxêkwỳj te mehĩ cukỳj: - Ampo kôt mã mẽ akwỳ apu pẽ jacrôku. Nẽ pẽ jacrô ita pej nare ihkeanre to ihkeanre.*

Caxêkwỳj perguntou a mehĩ por que sua família esta comendo pau-pubo. Isto não presta, é muito ruim.

*Awcapàt kô ata kãm mã caxekỳj jôpir nẽ hapynẽ awcapàt kô ata kãm cute ampa hy amjĩ jaxàh mã coxêkwỳj te mẽ cumã ampa hy ta ihhênpej par tu: mehĩ ca há pur nã to. Cate tahnẽ nẽ kãm ampo hy ita cunẽa kre par tu. Nẽ hanẽa mẽkeyẽ mã quẽ nẽ hipêr mẽ pĩ jacrô ku nõ kãm mã.*

Naquela noite Caxêkwỳj subiu para o céu, voltou com as sementes, na mesma noite e Caxêkwỳj explicou tudo bem direitinho. O mehĩ, você vai fazer uma roça bem grande e plante todas estas sementes.

- Fale para sua família, para não comer mais pau-pubo.

*Nẽ hapỹ mã awcapàt kô ata kãm caxêkwỳj jô pir cojkwa mã. Pêa mã mehĩ mã pecre nẽ ma hapỹ mã hũrkwa wỳ mã. Hanẽa amcro ita kam que jũmjê cà pê jỹ neapu caxêkwỳj japê cokwa kãm.*

Caxêkwỳj subiu de volta para o céu na mesma noite. O mehĩ ficou muito triste e voltou para casa dele. Até hoje, nós mehĩ, quando estamos no pátio, procuramos Caxêkwỳj. (CAPRÃN KRAHÔ in ALBUQUERQUE, 2012, p. 174-186).



**Figura 17-** Desenho de Caxêkwÿj. Fonte: Livro Arte e Cultura do Povo Krahô, texto e desenho de Luciano Caprãn Krahô in Albuquerque (2012, p.176).

Como você pode observar, antigamente os Mẽhĩ não tinham fogo, nem planta, foi *Caxêkwÿj* - a mulher estrela - que veio do céu e trouxe as sementes e as frutas. A partir daí, segundo o líder dos *hõxwa* Ismael Ahpracti Krahô, apareceu a abóbora que depois virou *hõxwa* e é no ritual *Pàrti* ou *Jàtjõpĩ* (Festa da Batata) que acontece normalmente no mês de abril, após o período de chuvas que se colhe e distribui a batata-doce. Ela autoriza a abóbora a fazer a festa, ou seja, único momento do ano em que todos os *hõxwa* se reúnem. *Hõxwa* significa “folha amarga” (*hõ*: folha; *xwa*: amargo).

O *Pàrti* ou *Jàtjõpĩ* é uma das principais festas do povo Mẽhĩ. Marca a passagem da responsabilidade da administração das atividades da aldeia da metade *Catãmjê* (inverno) para a metade *Wacmejê* (verão). Durando aproximadamente quatro dias, “é uma das mais completas que existe, envolvendo casamentos, corte de cabelos, pintura corporal, corrida de toras, paparuto (bolo tradicional de mandioca), cantorias, danças e *hõxwa* (...)” (YAHÉ, 2017, p. 50).

O termo é constituído pelos elementos: *jàt* (batata-doce), *jõ* (elemento de ligação) e *pi* (que significa madeira ou árvore), ou seja, “tronco ou tora da batata-doce”. Já o termo *Pàrti* é formado pelos elementos: *pàr* (tronco) e *ti* (sufixo aumentativo) e pode ser traduzido como “tronco grande”. *Pàrti* não é igual à *crow* (tora de buriti), usada na maioria das corridas de tora, trata-se de uma tora grande e pesada, feita de madeira de densidade maior que o buriti.

Para Pedro Peño Krahô, antigo chefe indígena muito respeitado pelos/as Mẽhĩ, já falecido, para toda e qualquer festa se aplica o termo *amjĩkĩn*, que significa “alegria”, “alegrar-se”, esta palavra “pode ser usada em frases tais como *i mã amjikin* (eu estou alegre)” (PEÑO apud MELATTI, 1978, p. 14). Vale ressaltar que o *amjĩkĩn Pàrti* alegra as pessoas e alegra também as plantas, principalmente a batata, “dona da festa”, e sua companheira, a abóbora.



**Figura 18** - Hôxwa brincando no kà (pátio) perto da fogueira. Fonte: Luciano Caprân Krahô in Albuquerque (2012, p.32)

É interessante frisar que a mulher-estrela, mesmo tendo sido contrariada, descoberta, voltou aos céus (sua morada) e retornou com as sementes, com as mudas da batata-doce, amendoim, inhame, mandioca e outros vegetais. Caxêkwỳj explicou que os Mêhĩ não deviam comer pau-pubo (pau podre) e os ensinou a plantar, cultivar e preparar os alimentos.

Sobre o ensinamento da batata, ele acontece porque os/as Mêhĩ tinham o costume de realizar uma grande expedição de caça depois do plantio das roças. Durante esse período, as plantas cultivadas ficavam abandonadas, sem cuidado, até que, quando estivessem maduras, a aldeia retornava e fazia a colheita.

Segundo Ismael Ahpracti Krahô, num belo dia, um Mêhĩ voltou sozinho para a roça e viu “as fruteiras fazendo esse movimento, fazendo essa alegria”. Em um primeiro momento, assustado, o Mêhĩ se escondeu e ficou só escutando, depois a batata entrou, olhou para cima e o viu, ele estava olhando para baixo. Neste momento, a/o batata começou a conversar com o Mêhĩ, a explicar o que estava acontecendo:

- Olha, você pode descer, eu quero contar pra você, você é igual eu, você tá escutando o nosso movimento, né, eu vou explicar como é que é, eu vou explicar pra você.

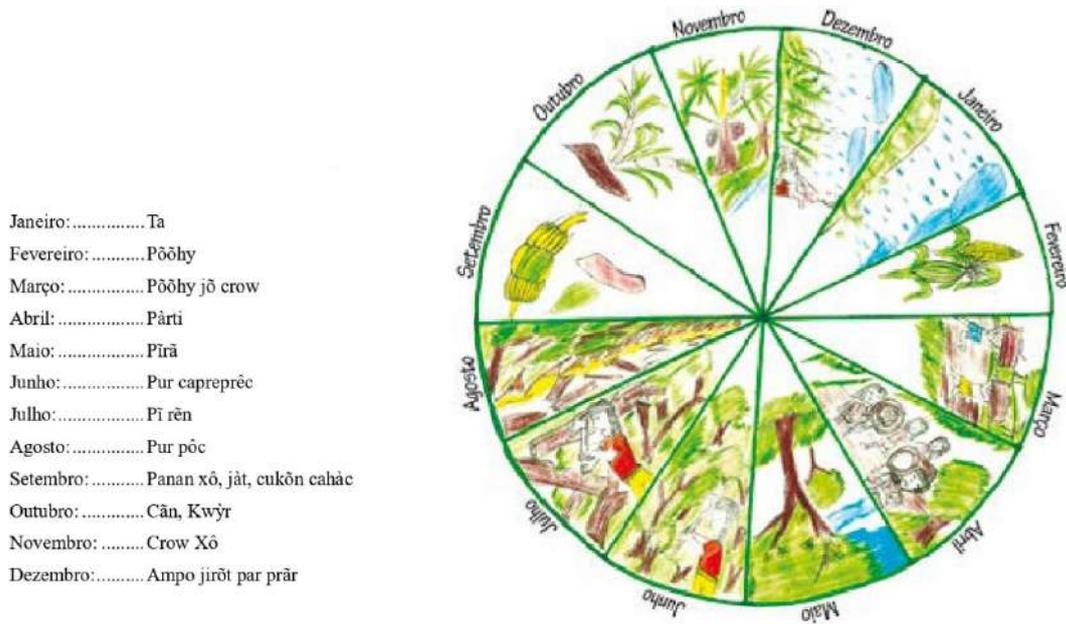
Então tá bom, aí ele desceu, aí ele começou a explicar:

- Olha, você plantou nós, dentro da roça, os frutos que têm aqui, tá tudo fazendo arrumação aqui, você fez só plantar nós, largaram nós e saíram pra plantar outra aldeia, como é que é isso? Então, nós combinemos, e nós estamos fazendo essa festa. Agora é pra você chegar lá na onde está os outros, e chegar lá você vai explicar como é que é tudo, por que nós não somos *hôxwa*, batata mesmo jogando em outra batata, e a abóbora diz que é o *hôxwa*. Então a abóbora diz que é *hôxwa*, a abóbora diz que é *hôxwa* porque você vê, tem abóbora branca, tem aquela abóbora rajada, essas cor aí. Então, a abóbora contou que, depois fez assim e assim. E aí o rapaz ficou ajuntando como é que é. Então tá bom. Já que ele já tinha gravado, já tinha

tudo na cabeça, e ele ficou quieto aí, gravou tudo. As cantigas, tudo ele gravou tudo. O movimento que ele tava olhado aí eles fizeram o coro, fizeram a brincadeira, como que nós faz também, depois disso, e aí ele viu que foi assim. O *hòxwa* saiu da fruta, porque a abóbora é *hòxwa*, a batata e a abóbora, e agora eu vou acabar de contar. E aí ele foi, quando chegou lá, na aldeia, de volta, onde o povo tava, aí ele falou assim:

- Olha, é isso e isso e isso, nós plantemo a roça, nós saímos de lá, dexemo a roça plantada, e nós saímos de lá e não cuidemos de colher, mas eu vi a festa, era dos frutos que fazia lá dentro mesmo da roça, na aldeia. Fez essa aldeia, fez esse tora, cortaram tora mesmo, por que é uma madeira muito pesada que eles fazem, então eles fizeram, eles brincaram, o batata contou tudo pra mim que é pra nós fazer agora assim, e daí pra frente é pra nós fazer isso (AHPRACTI, entrevista, 2013).

O Mẽhĩ que viu o movimento da festa ouviu, aprendeu e se lembrou de tudo. Ensinou aos outros que, desde então, fazem a Festa da Batata todos os anos. Os calendários de plantio e colheita tornam possível a observação dos ciclos de vida, ecológicos e sociais. O calendário agrícola revela o calendário dos rituais, das festas. Entretanto, esboçar este calendário não é tarefa fácil. Na sequência, compartilhamos o *Mẽ hĩ jõh Pytwỳ* (Calendário Indígena) desenhado por Edinaldo Kêêxy Krahô, escrito por Ovídio Krahô e publicado no livro de Geografia Krahô. Fique de olho e descubra em que mês acontece o *Pãrti*.



**Figura 19** - Livro didático de Geografia Krahô: Pjê Kãm ampo itajê nã carõ. Fonte: (ALBUQUERQUE, 2014a, p.23)



## Atividade

PARA REALIZAR INDIVIDUALMENTE NESTE CURSO:

- 1) Convide uma pessoa para realizar a leitura do mito com você;
- 2) Você começará a leitura de pé, em voz alta e em Krahô, como está no texto de Luciano Caprãn Krahô. Na sequência, a pessoa que está fazendo esta atividade com você fará a leitura do referido parágrafo em português e assim sucessivamente, até chegar ao final;
- 3) Para terminar, pegue papel, caneta, lápis de cor, giz de cera, o que você tiver em casa. Peça a pessoa para fazer um desenho de *Caxêkwỳj*. Você também, use a sua criatividade e faça um desenho da mulher estrela. Tire uma foto dos desenhos e poste aqui na plataforma.

Atenção: Ao postar os dois desenhos (seu e da pessoa convidada) nós compartilharemos com você, outra mitologia Mẽhĩ. Na nossa plataforma, depois da entrega dos desenhos, construiremos um mural com todas as mulheres estrelas desenhadas pelas pessoas da nossa turma.

PARA REALIZAR NAS OFICINAS DE PRÁTICAS PEDAGÓGICAS:

- 1) Faça uma grande roda;
- 2) Distribua impressa em um papel, para cada pessoa, a referida mitologia;
- 3) Participe da leitura, comece por você professor/a, leia o primeiro parágrafo que está em Mẽhĩ, se lembre de articular bastante as palavras. O/a estudante que estiver do seu lado esquerdo fará a leitura do próximo parágrafo que é a tradução do texto lido por você; e assim sucessivamente até terminar a narrativa;
- 4) No final, peça a todos, todas e todes para desenhar *Caxêkwỳj*., individualmente. Discuta a atividade. Pergunte sobre a sonoridade das palavras Mẽhĩ, quais as dificuldades eles/as tiveram na leitura, se conheciam alguma mitologia indígena, qual e/ou quais. Explique que os/as Mehĩ na escola indígena, primeiro aprendem o Mẽhĩ (ler e escrever) e depois o português, se tornando assim pessoas bilíngues. Pergunte quantas línguas indígenas eles/as conhecem e se tem alguém bilíngue na sala. Quais línguas, além do português a gente aprende na escola? Aprendemos alguma língua indígena? Sim? Não? Por que não?
- 5) Faça um grande mural na escola com os desenhos de todas as *Caxêkwỳj*.

### 3.3 O Ritual

Como dito anteriormente, os/as *hòxwa*, companheiros/as da/o batata, são considerados/as os/as “donos/as” da festa e, portanto, responsáveis pela organização do *Pàrti*. Idealmente, são as mães e irmãs dos/as *hòxwa* que plantam e colhem as batatas-doces que serão distribuídas na festa, também são elas que farão as fogueiras e em torno de uma delas ocorre a “brincadeira” do grupo de *hòxwa* (LIMA, 2016, p.240).

Para Tadeu Cahhy Krahô, o movimento do corpo feito pelos/as *hòxwa* brinca com o comportamento das plantas, imita o jeito das plantas:

Quando a batata se prepara, a abóbora tem o direito de fazer esse rito que nós estamos fazendo, de mostrar como é que faz. Cada giro é uma planta que faz. Tem planta boa, que fala manso. Tem planta azeda, que fala meio imprensado. Tem planta que é amargoso que fala agitado. Tudo é do jeito das plantas. Quando *hòxwa* faz assim, não é ele em pessoa. Ele está mostrando o que significa aquilo. Talvez é a abóbora... Quando levanta o pé assim e sai com uma, é imitando a planta, esses de rama. Por que é bem enramado, uma parte ela segura com o pé pra um lado e com o outro os braços. Isso tudo rito que nós faz, é rito dessa planta. Nós acredita nas plantas. Nós acredita nas plantas porque ele primeiro vai pra terra e depois que vai salvar nós. Porque se nós não acreditasse, ele ia pra terra e lá mesmo ficava (Tadeu Cahhy Krahô, transcrição trecho filme “Hotxuá”, Sabatela e Cardia, 2007 [00:47:40 – 00:49:30 min] apud LIMA, 206, p.307-308).

Os/as *hòxwa* também imitam bêbados cambaleantes com garrafa de cachaça nas mãos, tiram piolhos e caem pelo chão um por cima dos outros, brincam de imitar posições sexuais, fingem que estão devorando alguma fruta, dançam forró agarradinhos, ironizam os *cupê* com suas máquinas tirando fotos freneticamente, ou seja, como observou e registrou Lima (2016, p. 307- 308), de um lado, os *hòxwa* mimetizam a “face planta das plantas” e por outro lado, revelam “a face humana das plantas”, a planta é “gente”, ainda que não seja como “a gente”, não se tratando de *um* ou *outro* sentido, mas de *um* e *outro*.

Segundo Getulio Kruakraj Krahô, somente os *hòxwa* têm esse direito, a lei dos/as *hòxwa* é diferente, ele/a “pode fazer qualquer coisa”, não se ajusta aos padrões sociais (LIMA, 2016, p. 306). Essa característica de liberdade de ação plena é compartilhada principalmente com as pessoas idosas da comunidade, que são consideradas especiais por seu saber acumulado e por instigar a comicidade entre si.

Sobre a relação entre o líder *hôxwa* e os/as outros/as *hôxwa*, veja o texto *Palhaços na Aldeia (Hôxwa)* escrito pelo *hôxwa* Mário Ahkôhxê Krahô no livro de Português Krahô:

No dia em que os palhaços Krahô brincam, começa uma festa que chama festa da batata. Antes dos palhaços brincarem, as mães deles vão juntar galhos secos para fazerem fogueira no meio do pátio. Um dos Hôxwa mais velho vai ser o chefe ele é como o mestre, e organiza todos os outros palhaços para brincar e explica quem vai à frente e quem vai atrás e quem fica com o maracá. Aquele que vai com maracá, vai ficar perto do fogo, tocando o maracá. Aqui os *Hôxwa* brincam na festa da batata, depois que jogam as batatas é no final da festa. Eu também sou um dos palhaços da aldeia, todos nós nos reunimos na casa do Senhor Ismael que é o mais velho e que nos pinta. A brincadeira dos *Hôxwa* começa mais ou menos as cinco e meia da tarde e vai até a noite onde eles ficam fazendo mímicas bem engraçadas e toda comunidade fica em volta assistindo com muita alegria e animação com a fogueira acesa. Essa brincadeira do palhaço acontece todo ano durante a festa da batata, sempre termina assim com as brincadeiras em volta da fogueira. É uma festa muito importante para o povo Krahô, sempre vem pessoas de outras aldeias para participar (Ahkôhxê Krahô in ALBUQUERQUE, 2014b, p. 69, grifo nosso).



## Sabendo um pouco mais

Você deve estar se perguntando, como uma pessoa se torna *hôxwa*? Vamos à resposta: cada *mêhĩ* está ligado a certos parentes consanguíneos de maneira especial, o seu corpo se estende pelos corpos de seus filhos/as, de seu pai (ou de seus pais, considerando a paternidade múltipla), de sua mãe e de seus/suas irmãos/irmãs. Desta forma, se o corpo de um desses indivíduos está em debilidade, seja por doença, imaturidade, ou picada de algum animal venenoso, tudo o que afeta os outros, afeta também o seu corpo. Por isso, não somente a mãe, mas o pai (ou os pais) da criança que acabou de nascer, passam por um período de resguardo, de alimentação e proibição de alguns alimentos, entre outras particularidades, no período inicial da vida de seu/sua filho/a. Assim, se o indivíduo se liga com algumas pessoas através de seu corpo, liga-se a outras por intermédio de seu nome.

O conhecimento ritual é transmitido do *padle* (mestre ritual) e do *increre* (cantor) aos seus aprendizes, entretanto, alguns papéis sociais (*hôxwa*, metades etc.) e cantos específicos, estão ligados através das relações de nomeação, que envolvem categorias específicas de parentes (LIMA, 2016, p. 379). Como observou o ator e pesquisador Ricardo Pucetti, que esteve presente na aldeia Krahô para participar da gravação do documentário *Hotxuá*, dirigido por Letícia Sabatella e Gringo Cardia, em 2004, o *hôxwa* “não é um personagem, mas uma função social que alguns escolhidos têm o privilégio de possuir” (FERRACINI, 2006, p. 158). Esta função é passada pelo nome, que, segundo o indigenista Fernando Schiavini (2016), é o maior legado que os/as Mêhĩ possuem.

Tradicionalmente, quando uma pessoa transmite um de seus nomes a uma criança, geralmente seu sobrinho ou sobrinha, está passando toda a tradição de inúmeras gerações, além das funções rituais que ele exerce na sociedade. Como os Krahô não possuem bens, o nome é o maior patrimônio que a pessoa possui e deve tentar enriquecer durante sua vida. (SCHIAVINI, 2006, p. 11)

Os nominadores ideais são o irmão da mãe da criança, a irmã do pai, o avô paterno, a avó materna, ou qualquer parente que ocupe uma dessas posições. Juntamente com o nome pessoal de seu *keti* (padrinho) ou *tyj* (madrinha), o indivíduo herda um conjunto finito de nomes, divididos em aglomerados de 4 ou 5 nomes, ou seja, ao receber um nome, a pessoa ganha a possibilidade de dispor de todos os outros nomes do aglomerado (LIMA, 2016, p. 254).

A partir do nome, o/a Mêhĩ recebe uma série de relações sociais, como passar a pertencer a uma das metades do par *wacmejê/catàmjê* e a ter os mesmos amigos formais daquele/a que o/a nominou. As relações do *ipantuw* (sobrinho/a) com seu *keti* ou *tyj*, estabelecidas no “batizado”, são desenvolvidas desde cedo. A partir dos cinco anos de idade, eles/as já são vistos juntos nos ritos, onde desempenham os mesmos papéis. Para Melatti (1976), o nome é como um personagem que, através dos tempos, vem sendo encarnado por atores diversos, assim:

ao invés de pessoa, seria mais apropriado fazer corresponder aos nomes pessoais *craô*s a noção de personagem. Cada nome pessoal seria como que o nome de um personagem. A sociedade *craô* seria constituída por um conjunto de personagens que, tais como os do teatro, seriam eternos, fadados a repetirem sempre os mesmos atos. Os atos e as relações desses personagens

seriam somente aqueles transmitidos junto com os nomes pessoais. Embora eternos tais personagens seriam encarnados por atores diversos, que se sucederiam no tempo (MELATTI, 1976, p. 145).

Desta forma, se o *inxu* (pai) ou *inxê* (mãe) de um *craré* (criança), seu *keti* (padrinho), ou *tyj* (madrinha) ou seu *wejxum* (avô) ou sua *wejcahaj* (avó) que lhe der o nome for *hôxwa*, a criança adquire a função social de se tornar/virar a abóbora no *Pàrti*, de organizar o ritual, preparar as toras da batata e realizar, durante todos os dias da festa, as ações rituais que serão ensinadas por seu/sua nominador/a. A criança aprende imitando, acompanhando seu *ketj* ou *tyj* no ritual de maneira formal, ou seja, o rito é a escola dos *hôxwa*, o momento central da transmissão do conhecimento.



## Sabendo um pouco mais

Existem mulheres *hôxwa*? As mulheres podem desempenhar essa função social? Sim!!! Se a criança for uma menina e sua *tyj* for *hôxwa*, ela será *hôxwa*, ou seja, este “papel”, diferente de muitos outros, pode ser vivido também por mulheres. A família desta criança também passa a realizar atividades que diz respeito ao nome de seu/sua filho/a, como plantar as batatas-doces, que serão compartilhadas na festa.

As relações de nomeação têm um papel fundamental na transmissão e circulação do saber, entretanto, como dito anteriormente, não é porque a pessoa recebe o “papel” de *hôxwa* que ela obrigatoriamente se apresentará como tal, encarnando e desenvolvendo o “personagem”: “Não trata-se de um “dato pré-determinado”, mas uma “potencialidade dada” que vem a ser “atualizada” ou não pelos atores” (LIMA, 2013, p. 9).

Ao final, a nomeação é transformação, é “corpo” e “alma”, como sinalizou Coelho de Souza (2002, p. 574 apud LIMA 2016, p. 256), porque além de constituir a pessoa como parente, o nome sobrevive à morte, conecta a pessoa à esfera cerimonial, que envolve muitas vezes a presença dos mortos, propriamente ditos e ao mundo em que prevalece o aspecto alma, onde se reencena e reconvoca o regime metamórfico do mito.



## Atividade

PARA REALIZAR INDIVIDUALMENTE NESTE CURSO:

- 1) Pense numa fruta, legume ou verdura que comece com a primeira letra do seu nome. Por exemplo: Ana= abobrinha; Daniela=damasco; Juliana=jaboticaba; Flávio: feijão etc.
- 2) Fique de frente para o espelho, comece a se transformar, a personificar, a virar a fruta, ou legume ou verdura. Quando terminar, congele! Olhe para o seu corpo e perceba como ele está.
- 3) Repita essa ação, mas agora coloque a câmera do seu celular no temporizador para registrar esse momento ou peça alguém para tirar uma foto. Transforme-se em planta e registre. Compartilhe a foto, seu nome e o da planta escolhida e personificada na nossa plataforma.

PARA REALIZAR NAS OFICINAS DE PRÁTICAS PEDAGÓGICAS:

- 1) Faça uma grande roda;
- 2) Explique que diante dos/as participantes há um prato gigante e invisível. Eles/as são os ingredientes que vão compor o prato;
- 3) Diga o nome do prato e peça para que cada um/uma, por vez e no seu tempo escolha um lugar deste prato, faça com o corpo o formato do ingrediente escolhido, mostre aos/as colegas, fale em voz alta o nome do ingrediente e permaneça “imóvel”. O prato é finalizado quando todos os estudantes-ingredientes estiverem dispostos no prato;

Prato 1- Salada

Prato 2- Feijoada

Prato 3- Macarronada

Prato 4- Comida típica local, por exemplo: Comida Baiana (BA)/ Galinha Caipira (MG)/ Chambari (TO)/

Prato 5- Comunidades Indígenas Brasileiras

Prato 6- Prato do Nada

Prato 7- Prato do Infinito

Atenção: Deve-se respeitar o tempo de “preparo” de cada prato. Acrescente uma comida típica da região onde está localizada a escola. Faça essa mediação no começo e no final do semestre. É interessante problematizar o prato das Comunidades Indígenas Brasileiras. Como colocar “em um único prato” características de mais de 305 grupos étnicos? Cada povo indígena tem sua cultura, sua maneira de ser e existir. Não são iguais. É importante perceber e compartilhar os estereótipos, a homogeneidade dos “ingredientes” usados na primeira rodada deste prato e a diversidade de “ingredientes” que surgem quando o jogo é mediado pela segunda vez, ao final. Na segunda vez, entretanto, mude o nome do prato pelo nome da(s) comunidade(s) indígena(s) que você estudou com a turma. Converse após a mediação do jogo, relembre os ingredientes, converse sobre eles, ria e se divirta com as personificações feitas pelos/as estudantes.

### 3.4 Síntese da Unidade 3

Nesta unidade, nos aproximamos do Cerrado, conhecemos as principais características deste bioma e sua importância tanto ambiental, quanto social e espiritual, afinal, muitas populações sobrevivem e realizam a manutenção e a conservação dos seus recursos naturais como os grupos indígenas, os ribeirinhos e quilombolas.

Espiritual, porque para diversos povos indígenas, dentre eles os que conhecemos nesta unidade como os Krenak e os Mẽhĩ (Krahô), os rios por exemplo, não são um recurso, mas uma pessoa. Assim como as árvores, as plantas, dentre elas as cultivadas, como a abóbora e a batata-doce, o rio tem sentimentos, ele fala, fica com raiva, prega peças, aconselha.

Descobrimos também que o Cerrado é um bioma conhecido como “berço das águas”, por abrigar as nascentes das principais bacias hidrográficas brasileiras. Tamanha riqueza, tamanha destruição, aprendemos que ele está ameaçado, em função principalmente da expansão da produção agropecuária do país.

O resultado desta expansão não foi a diminuição, mas a eliminação, segundo os dados do IBGE de uma expressiva porção da cobertura vegetal nativa do bioma, dentre outros problemas como a fragmentação dos habitats naturais, elevadas perdas da biodiversidade e um aumento sem precedentes da erosão dos solos e do assoreamento dos mananciais. Você se lembra das causas e consequências do assoreamento dos mananciais? Ficou na dúvida? Volte no começo da unidade e faça uma breve revisão.

Continuando, no decorrer da unidade conhecemos diversos povos indígenas que vivem no Cerrado, dentre eles os grupos étnicos do estado do Tocantins. Demos ênfase nas histórias e culturas Mẽhĩ, povo que sofreu um massacre quando habitavam as bordas da Mata Atlântica, no estado do Maranhão. As pessoas que sobreviveram ao massacre fugiram rumo ao Tocantins. Somente em 1990 os/as Mẽhĩ tiveram suas terras homologadas. Distribuídos em 36 aldeias eles/as vivem numa “ilha Cerrado”, protegida por eles/as, rodeada de desmatamento e ameaçada pelos fazendeiros.

Conhecemos a importância e diversidade da reserva indígena Mẽhĩ pelas palavras da Diana Caxat Krahô, as histórias míticas como o mito das plantas cultivadas chamado

Caxêkwỳj - A Mulher Estrela por Luciano Caprãn Krahô, o calendário dos rituais, dos plantios e das colheitas por Ovídio Krahô e a descrição do rito *Pàrti* ou *Jàtjõpĩ* (Festa da Batata) feita pelo líder dos *hõxwa* Ismael Ahpracti Krahô, pelo Tadeu Cahhy Krahô e pelo *hõxwa* Mário Ahkõhxêt Krahô.

A maioria das figuras desta unidade também são dos/as Mẽhĩ, como o mapa das reservas indígenas do Tocantins de Daniel Rêj Krahô, o mapa das aldeias Krahô de Renato Yahé Krahô, o pátio da aldeia por Natália Krahô, a Caxêkwỳj e os *hõxwa* brincando no pátio por Luciano Caprãn Krahô e o calendário indígena por Edinaldo Kêêxy Krahô.

Para finalizar, compartilhamos mais detalhes sobre o *Pàrti* ou *Jàtjõpĩ* e os protagonistas deste ritual, os/as *hõxwa* (folha amarga, abóbora, companheiro da batata-doce). Falamos sobre os movimentos de seus corpos, a maneira com que personificam e brincam com os comportamentos das plantas, em como eles/as acreditam nelas e as imitam, afinal a planta é gente ainda que não seja como a gente.

Conhecemos a função social dos/as *hõxwa*, como entram e saem do pátio, juntos/as, enfileirados/as, começando pelo líder mais velho e terminando com as crianças. Também descobrimos como uma pessoa se torna *hõxwa*, como essa prática é ensinada, transmitida, o riso que ela provoca nas pessoas e a importância dos nomes para os/as Mẽhĩ.



Fonte: Ilustração por Gabriela Cardoso

## Nota Final

Ufa! Parabenizamos você por ter chegado até aqui, por ter feito a leitura completa deste livro. Ficaremos muito felizes com o seu empenho na finalização das atividades. Agora é com você! Ao realizar, ao vivenciar as atividades reflita sobre as diversas possibilidades de construir uma sequência didática de acordo com a oficina ou plano de aula que você irá criar.

Lembre-se sempre de pensar sobre a faixa etária que você vai trabalhar, o local, o tempo de duração, a realidade das pessoas que irão participar da sua oficina ou da sua aula, estes aspectos vão te ajudar na elaboração dessa sequência.

Use a sua criatividade, reelabore, recrie, crie atividades inspiradas nas que compartilhamos com você, invente tantas outras. Não se esqueça de que estamos à disposição. Que este livro seja ponte, ponte-travessia, ao final, lance essas palavras no rio, deixe-as escorrer pelas correntezas.



Fonte: Ilustração por Gabriela Cardoso

## Referências

ALBUQUERQUE, Francisco Edviges (org). **Me Itê Krahô Catêjê Te Amj Ton Xà. Arte e Cultura do Povo Krahô.** Belo Horizonte: Editora da Faculdade de Letras UFMG, 2012.

ALBUQUERQUE, Francisco Edviges (org). **Pjê Kãm ampo itajê nã Carõ. Geografia Krahô.** Campinas, SP: Pontes Editores, 2014a.

ALBUQUERQUE, Francisco Edviges (org). **Português Krahô.** Campinas, SP: Pontes Editores, 2014b.

ABREU, Ana Carolina. **Hôxwa e Llamichu: jogos cômico-críticos para o ensino de teatro e das histórias e culturas indígenas.** Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas, Escola de Teatro da UFBA, Salvador, 2019.

BAPTISTA DA SILVA, S. Cosmologias e ontologias ameríndias no Sul do Brasil: Algumas reflexões sobre o papel dos cientistas sociais face ao Estado. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 5, n. 1, p. 182, 2011.

BARRETO, Ivan Farias. **O uso da folha de coca em comunidades tradicionais: perspectivas em saúde, sociedade e cultura.** Em: História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.20, n.2, abr.-jun. p.627-641. 2013.

Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/jRWvGPfgYGPSyFTVnszJZGK/?format=pdf&lang=pt>

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. **Adolescentes e jovens para a educação entre pares: gêneros.** Brasília: Ministério da Saúde, 2011.

BRASIL. **Lei n 11.645, de 10 de março de 2008.** Altera a Lei n 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei n 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília: Casa Civil, 2008.  
Disponível em: [www.planalto.gov.br/ccivil-03/-ato2007-2010/2008/lei/11645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil-03/-ato2007-2010/2008/lei/11645.htm)

BOTERO MARULANDA, D. **O corpo é um modo de ser: O rafue e a transformação de gestos e palavras nos bailes Murui-Muina em Leticia-Amazonas.** Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Artes Cênicas, Escola de Teatro da UFBA, Salvador, 2021.

CANDRE, H.; ECHEVERRI, J. A. **Tabaco Frio Coca Dulce: Palábras del anciano Kinerai de la Tribu Cananguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos.** Inglaterra: Themis Books, 2008.

COLLET, Célia; PALADINO, Mariana; RUSSO, KELLY. **Quebrando Preconceitos. Subsídios para o ensino das culturas e histórias dos povos indígenas.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ Laced, 2014.

CSORDAS, T. The body's career in anthropology. In: MOORE, H. (Org.) **Anthropological theory today.** Cambridge: Polity, 1999.

ECHEVERRI, J.A. Canasto de vida y canasto de las tinieblas: memoria indígena del tiempo del caucho. In: CORREA RUBIO, F., CHAUMEIL, J. & PINEDA CAMACHO, R. (Orgs.) **El aliento de la memoria: Antropología e historia en la Amazonia.** Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA); Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), 2013.

FERRACINI, Renato. **Corpos em Fuga, Corpos em Artes.** São Paulo: Aderaldo e Rothschild Editores, 2006.

GARCIA, O.I. **Rafue Ite! Ethnographie d'un bal rituel amazonien (Murui-Muina-Uitoto, Amazonie colombienne).** 2018. (ANTHROPOLOGIE SOCIALE ET ETHNOLOGIE) - Université de recherche Paris Sciences et Lettres PSL Research University, Paris, 2018.

GARCIA, O.I. Danzando fakariya: los bailes uitotos como modelo de organización social en la Amazonía. **Bulletin de l'Institut français d'études andines**, v. 45, n. 1 2016.

GASCHÉ, J. “Algunos buiñua “cantos de beber” de los Huitoto”. **Amazonía Indígena**, 15-18. 1984.

GRIFFITHS, T. Finding one’s body: Relationships between Cosmology and Work in North-West Amazonia. In: RIVAL, LAURA E WHITEHEAD, NEIL. (Org.) **Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of society in the Work of Peter Rivier**. Oxford: Oxford University Press, p 247-265, 2001.

GRIFFITHS, T. **Ethnoeconomics and Native Amazonian Livelihood: Culture and Economy among the Nipóde-Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia**. 1998 St. Antony’s College Faculty of Anthropology and Geography. University of Oxford., Inglaterra, 1998.

IBGE, Coordenação de Recursos Naturais e Estudos Ambientais. **Biomass e sistema costeiro-marinho do Brasil: compatível com a escala 1:250.000**. Relatórios metodológicos. Rio de Janeiro: 2019.

KRAHÔ, Creuza Prumkwÿj. **Wato ne hômpu ne kãmpa - Convivo, vejo e ouço a vida Mehi (Mãkrarè)**. Dissertação de Mestrado. Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

KRAHÔ, Ismael Ahpracti. **Hôxwa**. I Encontro de Palhaças e Palhaços de Cataguases/MG: 11/12/2013. Entrevista concedida a Ana Carolina Abreu.

KRAHÔ, Renato Yahé. **Proposta do Projeto Político Pedagógico da Escola Estadual Indígena 19 de Abril**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Tocantins, Araguaína, 2017.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LIMA, Ana Gabriela Morim. Hôwxá: uma abordagem etnográfica dos palhaços cerimônias Krahô. **Nada: Revista sobre tecnologia, pensamento, arte e ciência**. Portugal, nº17, 2013.

LIMA, Ana Gabriela Morim. **“Brotou batata para mim” Cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil)**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro 1970-1990**. São Paulo: Paulinas, 2012.

MUNDURUKU, Daniel. “**Eu não sou índio, não existem índios no Brasil**”. Entrevista concedida a 63ª Feira do Livro de Porto Alegre. Porto Alegre: 21/11/2017.

LONDOÑO-SULKIN, C. ‘Though it comes as evil, I embrace it as good’: social sensibilities and the transformation of malignant agency among the Muinane. Em: OVERING, J. & PASSES, A. (Orgs.) **The Anthropology of Love and Anger**. New York: Routledge, p. 170-186, 2000.

MCCALLUM, C. **Gender and sociality in Amazonia: how real people are made**. Oxford: Berg, 2001.

MELATTI, Julio Cesar. **Ritos de uma tribo Timbira**. São Paulo: Ática, 1978.

NIETO, J.V. **Mujeres de la Abundancia**. Tesis de Maestria. Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonas, Leticia, 2006.

OSPINA, W. **El país de la canela**. Random House Mondadori, Bogotá, 2012.

OVIEDO, A, et al. Relatório Técnico Sobre o Risco Iminente de Contaminação de Populações Indígenas pelo Novo Coronavírus em Razão da Ação de Invasores Ilegais Em: **Vukápanavo: Revista Terena** nº 3, p. 1-400, out./nov. 2020.

Diponível em: <https://portal.fiocruz.br/noticia/dossie-aborda-o-impacto-da-pandemia-nos-povos-indigenas>

PINEDA CAMACHO, R. Holocausto en en el Amazonas: **Una Historia Social de la Casa Arana**. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial, 2000.

PNUMA y OTCA. **Perspectivas del Medio Ambiente en la Geo Amazonia**. 2009.

RIVAL, L. Seed and Clone: The Symbolic and Social Significance of Bitter Manioc Cultivation. Em: RIVAL, LAURA E WHITEHEAD, NEIL. (Org.) **Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of society in the Work of Peter Rivier**. Oxford: Oxford University Press, p. 57-80, 2001.

RIVIÈRE, P. ‘The more we are together...’ Em: OVERING, J. & PASSES, A. (Orgs.) **The Anthropology of Love and Anger**. New York: Routledge, p. 252-257, 2000.

RIVIÈRE, P. 'The more we are together...' Em: OVERING, J. & PASSES, A. (Orgs.) **The Anthropology . Individual and Society in Guiana. A Comparative Study of Amerindian Social**

**Organization**, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SHIAVINI, F. **De longe, toda serra é azul**. Brasília: Criativa Gráfica e Editora LTDA, 2006.

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 2, 1979.

SILVA, Giovani José da; COSTA, Anna Maria Ribeiro F.M. **Histórias e Culturas indígenas na Educação Básica**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

TOBÓN, M e KUIRO, M. **Reaccionar a los patógenos: El baile de frutas -Yuaki- de los Murui-Muinai y la curación del peligro**. Em: Revista ClimaCom, Epidemiologias, ano 7, no. 19, 2020

TURNER, T. Social body and embodied subject: Bodiliness, Subjectivity and sociality among the Kayapó. **Cultural Anthropology**, University of Chicago, n. 10, p. 143, 1979.

## Referências na Web

APIB- **Articulação dos Povos Indígenas do Brasil**. Disponível em: <https://emergenciaindigena.apiboficial.org/en/dados-covid-19-novo/>

DANE. **Censo Nacional DANE (Colômbia), 2018**. Disponível em: <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/grupos-etnicos/informacion-tecnica>

**Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA)**: <https://www.embrapa.br>

Fundación Rosa Luxemburgo. **Póster Cuerpo y Territorio, 2021**. Disponível em: <https://rosalux-ba.org/2021/03/22/lanzamiento-poster-cuerpo-territorio/>

Iniciativa Brasil.io- **Covid 19**. Disponível em: [https://brasil.io/dataset/covid19/caso\\_full/](https://brasil.io/dataset/covid19/caso_full/)

**Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE):** <https://www.ibge.gov.br>

**Instituto Socioambiental (ISA):** <http://www.socioambiental.org>

**Instituto Sociedade, População e Natureza (ISPN):** <https://ispn.org.br/>

ODM Brasil. **Objetivos de Desenvolvimento do Milênio.** Disponível em: <http://www.odmbrasil.gov.br/os-objetivos-de-desenvolvimento-do-milenio>

**Organização do Tratado de Cooperação Amazônica (OTCA).** Disponível em: <http://otca.org/pt/>

**PIB (Povos Indígenas do Brasil). Índios e o Meio Ambiente, 2018.** Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/%C3%8Dndios\\_e\\_o\\_meio\\_ambiente](https://pib.socioambiental.org/pt/%C3%8Dndios_e_o_meio_ambiente)

**Plataforma de monitoramento da situação indígena na pandemia do novo coronavírus (Covid-19) no Brasil.** Disponível em: <https://covid19.socioambiental.org/>

SINCHI, (Instituto SICHÍ). **Región de la Organización del Tratado de Cooperación Amazónica, 2010.** Disponível em: <https://sinchi.org.co/region-de-la-organizacion-del-tratado-de-cooperacion-amazonica>

WWF (World Wide Fund For Nature). **Amazonas: un patrimonio compartido, 2017.** Disponível em: <https://www.wwf.org.co/en/?310350/Amazonas-un-patrimonio-compartido>

## Filmes

“*Hôtxuá*”, de Leticia Sabatella e Gringo Cardia, 2012.



Universidade Federal da Bahia

## Oficina de Práticas Pedagógicas IV: Educação para o Meio Ambiente

A disciplina Oficina de Práticas Pedagógicas IV - Educação para o Meio Ambiente é um componente curricular do curso de Licenciatura em Teatro na modalidade - Educação à Distância (EaD) da Escola de Teatro da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Esse livro tem por objetivo a continuidade aos processos de práticas e reflexões sobre ações que envolvem o ensino de teatro numa perspectiva estética, pedagógica e crítica com potencial transformador.



PROGRAD  
PRO-REITORIA DE GRADUAÇÃO



Escola de Teatro  
UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

