



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO FÍSICA

MARCELO CARNEIRO DOS SANTOS

***A DANÇA NO PANOJÉ DO RITUAL DA MANDIOCA (KUWYRYKANGO)
ENTRE OS KAYAPÓS-NGÔMEJTI***

MARCELO CARNEIRO DOS SANTOS

***A DANÇA NO PANOJÉ DO RITUAL DA MANDIOCA (KUWYRYKANGO) ENTRE
OS KAYAPÓS-NGÔMEJTI***

Brasília
2019

Dissertação apresentada à Faculdade de Educação Física da Universidade de Brasília- UnB, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Educação Física.

Orientadora: Prof.^a Dra. Dulce Filgueira de Almeida

MARCELO CARNEIRO DOS SANTOS

*A DANÇA NO PANOJÉ DO RITUAL DA MANDIOCA (KUWYRYKANGO) ENTRE
OS KAYAPÓS-NGÔMEJTI*

Dissertação apresentada à Faculdade de Educação Física da
Universidade de Brasília, como requisito parcial para a
obtenção do grau de Mestre em Educação Física.

Aprovada em: 04/12/2012.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Dulce Filgueira de Almeida
Universidade de Brasília (FEF-UnB)

Profa. Dra. Ana Amélia Neri Oliveira
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará

Profa. Dra. Letícia Rodrigues Teixeira e Silva
Universidade de Brasília (FEF-UnB)

Prof. Dr. Thiago Camargo Iwamoto
Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todos os povos originários brasileiros, especialmente aos povos *Kayapó/Mëbêngôkre*, que com grandes dificuldades tem resistido à cultura eurocêntrica que tenta diligenciar suas tradições.

Dedico ao meu avô que sempre me ensinou sobre sua cultura e me mostrou sua importância para com a sociedade.

Dedico à minha orientadora, Dulce Maria Filgueira de Almeida, por me acolher e ensinar os caminhos para chegar neste trabalho tão importante. Dedico à minha família e amigos que fizeram parte dessa caminhada.

Dedico aos meus queridos amigos/parentes: *Yara, Tutuu, Davi, Mokuka, Bpnhoti* e a toda família *Atdajare* por me acolher na sua grande casa e me conceder sua história.

Dedico aos professores do curso de Educação Física da UEG, por terem proporcionado minha formação.

Dedico ao meu querido companheiro, Mário Sérgio Dias, por ter me dado todo o apoio que necessitava.

AGRADECIMENTOS

Estes agradecimentos começam por uma caminhada difícil, entretanto, conquistada. Agradeço à minha mãe, pai e padrasto, que acreditaram em mim e me deram forças para chegar ao tão sonhado “mestrado”. Agradeço à secretária, hoje aposentada, da unidade ESEFFEGO, Maria Helena, por ter me ajudado com minha matrícula, quando não tinha dinheiro para pagar o exame.

Agradeço a todos os professores da Universidade Estadual de Goiás – ESEFFEGO, por terem participado direto (e indiretamente) da minha formação acadêmica. Agradeço ao professor Reigler Siqueira, pelo acolhimento no PIBID/2013-2016 e por ter despertado em mim o engajamento necessário à minha formação política e acadêmica.

À Professora Dra Dulce Maria Filgueira de Almeida, pela honra que me concedera ao ser seu orientando no no mestrado; obrigado pelo auxílio, compreensão, carinho e, principalmente, pelo conhecimento transmitido em tão pouco tempo em que fui mestrando. Acredito em anjos, você é um deles!.

Agradeço à Professora Beleni Saléte Grando, por compor minha banca de qualificação, juntamente com o professor Arthur. Às Professoras Letícia Teixeira e Ana Amélia Neri, por terem aceitado o convite de participar na minha banca de defesa.

Agradeço à *Yara, Tutuu, Davi, Mokuka* e Família *Bpnhoti*, por terem me acolhido. Agradeço também à Associação Floresta Protegida, por ter me disponibilizado as imagens posteriormente inseridas no corpo do texto deste trabalho.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 01 – Terra *Kayapó*/Sul do Pará

FIGURA 02 – *Ngômejti*/Mapa

FIGURA 03 – Comunidade *Ngômejti*

FIGURA 04 – Volta das Roças

FIGURA 05 – *Ngáp*

FIGURA 06 – Deus *Bô*

FIGURA 07 – Arte do jabuti

FIGURA 08 – Gruta de Pech-Merle

LISTA DE QUADROS

QUADRO 01 – Rituais e Símbolos

QUADRO 02 – Danças e Movimentos

LISTA DE IMAGENS

IMAGEM 01 – Criança nominada

IMAGEM 02 – *Nyra Atdajare*

IMAGEM 03 – Campo da aldeia

IMAGEM 04 - Plantio

IMAGEM 05 – Crianças *Kayapós*

IMAGEM 06 – Família Atdajare

IMAGEM 07 – Organização Hierárquica do rito da mandioca

IMAGEM 08 - Dança das *Nyras*

IMAGEM 09 – Dança das *Nyras* 2

IMAGEM 10 – Dança dos homens

IMAGEM 11 – Dança dos homens 2

LISTA DE SIGLAS E ABREVIACÕES

AFP – Associação Floresta Protegida

E.F – Educação Física

ESEFFEGO – Escola Superior de Educação Física e Fisioterapia do Estado de Goiás

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

PA – Pará

RESUMO

A presente dissertação analisou a dança “*No Panojé*” tomada como uma prática corporal e marcada pela relação sagrado-profano. Tal prática envolve e evidencia a tradição, memória e o conhecimento dos povos originários *Ngômejtí* da etnia *Kayapó/Mëbêngôkre*. Especificamente, foram descritas as técnicas corporais que caracterizam a dança “*No Panojé*”, em conjunção à relação sagrado-profano que lhe é subjacente, com o intuito de identificar os elementos formadores do sagrado tal qual concebido por aquela comunidade. Para tanto, fez-se uso da abordagem etnográfica aplicada à comunidade *Ngômejtí*, ao passo que, de modo complementar, foram recorridas a observação participante e a realização de entrevistas com um roteiro semiestruturado. Relativamente ao referencial teórico que legitimou a posterior análise dos dados decorrentes da abordagem etnográfica, destaque para Victor Turner, Marcel Mauss, Viveiros de Castro, Beleni Salete Grando, Arthur Almeida, Juliana Guimarães Saneto etc. Dito isto, houve por bem interrelacionar autores da Socioantropologia e da Educação Física. Com efeito, foi possível realizar duas entrevistas, uma com *Tutuu Kayapó* e outra com *Yara Kayapó*, dois sujeitos imprescindíveis à execução da pesquisa. As entrevistas duraram 42 min e 28 min, cujo foco foi o de compreender a dança “*No Panojé*” e a comunidade *Ngômejtí*. Após essa etapa, alguns resultados não tardaram em aparecer, a saber: evidenciou-se sobremaneira a dança enquanto meio que remonta ao domínio do sagrado/profano; tal relação será retratada diretamente na formação e nos movimentos/gestualidades conformadas na dança. Identificamos ainda algumas técnicas corporais oriundas da dança com uma sequência constante de movimentos nomeadamente batidas fortes com o pé direito e fracas com o pé esquerdo, os corpos são unidos sem deixar espaço entre eles, os movimentos sempre são realizados em sequência para frente acompanhada da cantoria intitulada *ô ha No Panojé*, ou como os *Kayapós* chamam (*Kukrádja*). Além de tudo foi possível perceber o corpo das *Nyras* como principal instrumento que remonta à memória, tradição e saberes partilhados. Em última análise, vale destacar que ao fim de todo o processo ritualístico ganho de experiências, transmissão de conhecimentos, em particular, a educação corporal que se dá através da interação dos mais novos com os mais velhos da comunidade.

Palavras-chave: dança, prática corporal, Kayapó, no Panojé.

ABSTRACT

In the current work we address the discussion on the “No Panojé” dance viewed as a corporal practice, set down by the so-called sacred-profane lien. Such practice is involved and highlighted by the tradition, memory and knowledge as well, concerning the former Ngômejti Kayapó/ Mëbêngôkre indigenous community. To be precise, the body techniques that shape up the mentioned dance in conjunction with the sacred-profane relationship underlying it, have been outlined, in order to identify the elements that form the sacred as conceived by that community. We follow methodologically the ethnographic approach in the manner of Levi-Strauss, Victor Turner, Marcel Mauss, Viveiros de Castro etc, which would be applied to the Ngômejti community and, in a complementary way, the guide-based observation and interviews with a semi-structured script. Regarding the underlying tenet that legitimized the subsequent analysis of the data resulting from the ethnographic approach. Indeed, it was possible to go on two interviews, one with Tutuu Kayapó and the other with Yara Kayapó, two subjects essential to the execution of the research. The interviews lasted 42 min and 28 min, whose focus was to understand “No Panojé” and the Ngômejti community. After this move, some results did not last to appear, namely: that dance became pretty much evident as a means that goes back to the domain of the sacred / profane; this relationship will be portrayed directly concerned the formation and the movements/gestures conformed within the dance. We also identified some body techniques issued from the dance with a constant sequence of movements namely strong strokes with the right foot and weak strokes with the left foot, the bodies are joined without leaving space between them, the movements are always carried out in a forward sequence followed by singing named ô ha No Panojé, or as the Kayapós call it (Kukrádja). In addition, it was possible to look at the Nyras' body as the main instrument that goes back to memory, tradition and shared knowledge. Ultimately, it is worth noting that at the end of the entire ritualistic process, empirical gains, knowledge transmission, in particular, corporal education that takes place through the interaction of the youngest with the oldest from the community.

Keywords: dance, body practice, Kayapó, no Panojé.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO15

2 ENTRANDO EM CAMPO: O FAZER ETNOGRÁFICO22

2.1 Primeiro contato com o povo Ngômejti: um acontecimento no Natal22

2.2 Segundo contato com o povo Ngômejti – conhecendo a comunidade35

2.2.1 História do povo Kayapó/Mêbêngôkre36

2.2.2 Cosmologia Kayapó39

2.2.3 O povo Ngômejti da etnia Kayapó/Mêbêngôkre39

2.2.4 Organização da comunidade Ngômejti43

2.2.5 Sobre as funções sociais no grupo44

2.2.6 Os homens da grande casa (mênôrônyre)46

2.2.7 As mulheres da grande casa (Nyras)48

2.2.8 AFP (Associação Floresta Protegida)53

2.2.9 Funções desempenhadas em prol da comunidade54

2.2.10 Cacique54

2.2.11 Chefe dos espírito/Pajé/Wajanga56

2.2.12 Conselheiros (Líderes)58

2.2.13 Guerreiros58

3 O RITUAL DA MANDIOCA (NA KUWYRY KANGO Ã ME TORO) E SUAS FASES59

3.1 Do mito ao Rito59

3.2 Mito - narrativa sobre o rito da mandioca (na kuwry kango ã me toro)62

3.3 Preparação: ruptura62

3.3.1 Funções desempenhadas no ritual62

3.3.2 Preparação do espaço e dos corpos63

3.4 Liminaridade (crise e intensificação da crise) e ação reparadora71

3.5 Reintegração72

3.6 Desfecho: analisando a dança “No Panojé”73

3.6.1 Dança: Ato confirmatório no ritual73

3.6.2 A dança (No Panojé) enquanto prática corporal75

3.6.3 A Dança (No Panojé): A relação do direito e esquerdo80

3.7 A dança (No Panojé): memória, tradição e conhecimento81

3.7.1 Tradição e o processo de transmissão dos conhecimentos81

3.7.2 O corpo na dança “No Panojé”82

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS84

REFERÊNCIAS86

APÊNDICES90

1 INTRODUÇÃO

Situada na região Sul do estado do Pará, a comunidade indígena *Ngômejti*, da etnia *Kayapó/Mêbêngôkre*, pertence ao tronco macro-jê. O grupo se destaca principalmente por apresentar como uma de suas práticas, a dança ritualística *No Panojé*. O elemento performático da dança aqui descrito como ritual, corresponde a um importante momento dos grupos, pois representa a afirmação da identidade do grupo via elemento ritual denominado *Na Kuwryry Kango ã Me Toro* ou simplesmente *Kuwryrykango*. Descrever o processo desse ritual bem como a relação sagrado-profano que dele emana em concomitância à colheita da mandioca são partes que integram este trabalho de cunho assumidamente etnográfico.

Num trabalho etnográfico, o lugar de fala do autor deve ser entendido por meio das suas familiaridades. Todavia, não se trata de um relato estritamente autoral, isto é, de um relato decorrente de uma perspectiva solipsista, mas das relações de parentesco que o mesmo estabelece com a etnia. Nesse sentido, é que a pesquisa etnográfica serviu adequadamente como constructo para o reestabelecimento de laços familiares perdidos com o tempo. Relativamente a este aspecto, o pesquisador se autorreconhece com o objeto de sua pesquisa, no caso, o grupo *Kayapó*, entretanto, o autorreconhecimento em si não é o bastante, para que o autor se torne legitimamente integrante do grupo é necessário ser reconhecido pelo grupo como tal.

A propósito, no entendimento de Turner (1974), dado que os povos originários inequivocamente começaram a assumir um valioso e inegável protagonismo no imaginário político e cultural, tornam-se indiscutivelmente agentes em prol dos seus próprios benefícios. Os grupos indígenas subalternizados deixam o contexto de vítimas da sociedade, daí porque é importante compreender seus padrões ideológicos e suas formas coletivas de viver.

Em resumo, os povos originários passaram a ser visualizados como atores significativos em relação às interações interculturais, razão pela qual tais interações precisaram naturalmente ser melhor compreendidas, de modo a dar conta das formas culturais e sociais resultantes, nas quais esses povos articulam suas ações no contexto conflituoso da sociedade brasileira.

Conforme dito anteriormente, dentre as afluentes comunidades existentes no Brasil, nos aprofundaremos em compreender a dos povos originários *Ngômejti*, especificamente da etnia *Kayapó/Mêbêngôkre*. No grupo em questão existem diversas manifestações culturais que estão habitualmente relacionadas a processos característicos que remontam, por sua vez, a grandes rituais. Com efeito, torna-se oportuna a questão de saber de que modo a dança se congrega a tais rituais.

Resguardadas as devidas proporções, esta pesquisa se presta a um moderado senso de resistência ao contato intercultural. A formação da resistência dos grupos acontece no movimento de reafirmação ritual, em que se destaca a dança dos *Kayapós*, realizada por ocasião do ritual da mandioca. Deste modo, constitui-se como elemento central a dança *No Panojé*, transposta neste trabalho em forma de etnografia.

Uma outra justificativa plausível à proposta desta pesquisa, tem em conta significativas contribuições à área de conhecimento da Educação Física – área de minha formação – buscando, assim, realizar aproximações desta área de conhecimento com os estudos socioantropológicos. Além destas, justifico este trabalho a partir do NECON, grupo de pesquisa no qual participo como membro pesquisador. O NECON desenvolve pesquisas entre as mais diversificadas comunidades tradicionais brasileiras, buscando compreender as suas alteridades.

Cabe destacar que são poucos os trabalhos que explicitamente realizam a conversação entre aquelas áreas do saber, em face da cultura indígena, temos alguns pesquisadores que se debruçam em compreender sobre a temática, tais como: Arthur José Medeiros de; Dulce Maria Filgueira, Beleni Salete Grando e Juliana Saneto.

Assim sendo, nesta pesquisa nos concentramos nos povos originários *Kayapós* Setentrionais (*Mëbêngôkre*), que se localizam nas regiões do estado do Pará e Mato Grosso. De acordo com Passos (2018), os povos originários *Mëbêngôkre* vivem em constante movimento, sendo essa uma das explicações para que eles se encontrem em tantas partes no Brasil.

Ao estudar os povos originários *Kayapós* setentrionais (*Mëbêngôkre*), Turner (1991) expõe alguns rituais típicos de certos grupos nomeadamente os ritos de nomeação e de passagem, sendo este último o foco desta pesquisa, inserida no qual está a dança. Com efeito, os elementos dança, cultura, e ritos de passagem estão diretamente associados ao *kukràdjà* dos *Mëbêngôkre*, que são definidos como conjunto de cantos, danças e atividades praticadas por eles (PASSOS, 2018).

A comunidade indígena *Ngômejti* faz parte de uma das aldeias do grupo *Kayapó* setentrional (*Mëbêngôkre*), localizada entre os municípios de Tucumã, Ourilândia do norte e São Felix do Xingu no estado do Pará, cujo principal representante, *Takangri Kayapó* (Castelo), é tido como líder. Dados da última pesquisa realizada pela Associação Floresta Protegida (doravante APF) dão conta de que a população ultrapassava 70 indígenas. Os afluentes mais próximos da comunidade são o igarapé da Sinhazinha e o Rio Vermelho. A comunidade se encontra em terras *Kayapó*, por esta razão é também chamada *Kayapós* do Norte.

Por contar com pouco mais de 70 indígenas, os *Ngômejti* são pouco conhecidos, em que pese o custo que estes têm tentado manter suas tradições. Etimologicamente, os *Ngômejti*

são indígenas guerreiros, cujo nome remete à fortaleza, que, por sua vez, simbolicamente remete tanto a força física quanto a espiritual.

Os ritos de passagem são os eventos mais importantes que acontecem nas comunidades, cujo valor social dado a essa manifestação cultural é tão grande que elas passam a definir as formas de vida desses sujeitos (TURNER, 1974). Os ritos de passagem funcionam como meio de transição e afirmação de mudanças. Pegando carona nos estudos propostos por Van Gennep (1977), e tendo como objetivo compreender o processo ritual e suas fases, Turner (2005)¹ considera o rito de passagem como período intermediário marcado pelas incertezas.

Por outras palavras, o autor exterioriza que os ritos de passagem devem ser entendidos como mudança de “estado”, cujo sentido do termo, embora polissêmico, o autor o associa a uma gama de condições de natureza ecológica, física, mental ou emocional de uma pessoa ou grupo. É importante ressaltar que esse estado está centrado em um processo contínuo que é objetivamente dinâmico. Porque são atos essencialmente religiosos, os ritos de passagem sublinham mecanismos que mais profundamente tocam a comunidade, dentre os quais se destacam os “religiosos, profanos, festivos, formais, informais, simples ou elaborados” (PEIRANO, 2003, p. 3).

Em essência, a aceção “de passagem” é enganadora, pois, todo e qualquer rito de passagem acaba por respeitar, obrigatoriamente, algumas fases, a saber: preparação/ruptura, liminaridade (crise e intensificação da crise), ação reparadora e reintegração (TURNER, 1974). O que realmente importa é o processo de construção dessas fases, e a análise dos conceitos associados tais quais “simbolismo”, “communitas” (VAN GENNEP (1977))².

Diferentemente do caminho metodológico adotado por Turner (1974), que buscou compreender os rituais a partir das simbologias já existentes, nesta pesquisa busco antes e primeiramente compreender os significados de que são sucedâneos os rituais em face dos mitos publicamente partilhados no seio dos povos originários *Kayapó*. Não abandonaremos, todavia, a compreensão dos símbolos existentes, apenas nos ocuparemos com outros aspectos mais relevantes aos nossos objetivos.

Será no rito de passagem que os símbolos vão surgir para sublinhar sentido e significado à manifestação cultural, razão pela qual os símbolos naturalmente suscitam interpretações as mais complexas. Por fim, Turner (1974) relata que nos ritos de passagem a

¹ Vale destacar que a fundamentação (e sua conseqüente significação) proposta por Turner (2005) referente ao rito de passagem não é consensual entre os antropólogos.

² Estes conceitos não fazem parte do escopo desta pesquisa.

dança entra em cena e adquire centralidade, sendo uma prática evidentemente corporal. No entendimento de Geertz (1989), o símbolo deve ser compreendido como qualquer ato, objeto, acontecimento ou relação que representa um significado. Compreender o homem e sua cultura é interpretar essa teia de significados. Entretanto, Turner (2008) acredita que o símbolo deve ser compreendido como uma molécula semântica que pode ter vários significados.

Conforme Lévi-Strauss (1978), os ritos de passagem ganham representatividade a partir dos mitos, dado que estes explicam aqueles. Considerando que o homem dança desde priscas eras, estendendo esta prática até os dias atuais, Bourcier (2001) evidencia em seu estudo que a dança faz parte da história, sendo uma das formas de manifestação cultural atinentes a vários grupos sociais.

Vale destacar que a dança não deve ser retratada apenas pelos seus movimentos, em contraste, deve-se ter a sensibilidade de olhar para este objeto de estudo a partir dos significados e sentidos atribuídos a sua prática (BOURCIER, 2001). Com efeito, os primeiros estudos versando sobre a dança se basearam fortemente em processos rituais. Noutras palavras, o que tem de constructo sobre a dança está fundamentado em conhecimentos mitológicos. Ora, dado que a dança é inequivocamente uma das formas de manifestação cultural e, por conseguinte, faz parte da cultura corporal, donde deve ser, também, compreendida à luz de prática corporal.

Alternativamente, podemos seguir uma política terminológica inspirada nos conhecimentos construídos na Educação Física, e salientar, nos termos de Lazzarotti filho *et al* (2010), que as práticas corporais englobam diferentes formas de atividade corporal tais como atividades motoras, de lazer, ginástica, esporte, artes, recreação, exercícios, dietas, cirurgias cosméticas, dança, jogos, lutas, capoeira e circo. No que concerne à dança *No panojé*, esta deve ser compreendida como uma prática corporal que ocorre nas manifestações culturais do povo *Ngômejti*.

A opção pela dança *No panojé* ensejou por seu turno o seguinte questionamento: De que forma esta dança assumidamente tida como uma prática corporal, se relaciona com os elementos sagrado e profano e envolve a tradição, memória e conhecimento da etnia *Kayapó* da comunidade originária *Ngômejti*?. Desta forma, o próprio objeto de pesquisa revelou qual a metodologia seria a mais condizente referente à pesquisa, a saber, só seria possível através de uma observação participante.

Ainda com respeito à opção metodológica, compreende-se que esta pesquisa é de cunho (social) qualitativo nos termos de Uwe (2013), segundo o qual pesquisa desta natureza busca interpretar modos de vida e ambiente da parte de determinados sujeitos contextualmente estabelecidos. Em suma, considerando o teor etnográfico que marca esta pesquisa, algumas

técnicas foram utilizadas nomeadamente o estabelecimento de um diário de campo, captação de imagens, vídeos e entrevistas semiestruturadas.

É possível compreender as possibilidades que a etnografia traz para o pesquisador. Enquanto metodologia adotada, ela torna-se o exercício do olhar, ouvir escrever, ações exclusivamente possíveis no contexto da atividade etnográfica (OLIVEIRA, 1998). O olhar e o ouvir fazem parte do processo de aproximação e apropriação do que foi vivido; já o escrever deve ser compreendido através da transcrição de pontos importantes que servirão como fonte de dados empíricos, para que assim exista coerência nas interpretações do objeto de estudo, fato que colabora para estabelecer a relação do discurso do observador com o observado (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Ao invés de usar categorias previamente definidas e esquemas de observações pré-estabelecidos, segundo Uwe (2013) a etnografia possibilita ao observador coletar dados não estruturados. Esta pesquisa etnográfica conta com duas descrições etnográficas realizadas no período de 24 de dezembro de 2017 a 30 de dezembro de 2017 e 22 de dezembro de 2018 a 31 de dezembro de 2018, além de conter duas entrevistas realizadas com sujeitos importantes da comunidade. Os sujeitos que participaram da pesquisa como entrevistados foram *Tutuu Kayapó* e *Yara Kayapó*, no primeiro contato (24 de dezembro de 2017) uma entrevista semiestruturada de 42 min, no segundo contato (10 de dezembro de 2018 e 22 de dezembro de 2018) entrevista semiestruturada de 28 min, respectivamente.

A propósito, buscando-se valorizar a compreensão desta pesquisa etnográfica, apresentaremos os sujeitos que decidiram participar da pesquisa, expondo seus papéis sociais desempenhados junto à comunidade:

- *Yara Kayapó*: Representante da AFP e tesoureira da mesma associação. Na comunidade, trabalha na escola municipal indígena *Pát-nhô* ensinando as práticas corporais da *Nyras* para as crianças, além de ser formada em administração pela Faculdade de Administração da UFG/Goiânia.

- *Tutuu Atdajare Kayapó*: Filho de *Bpnhoti Atdajare Kayapó*, trabalha na Secretaria da Cultura Esporte e Lazer na cidade de Ourilândia do Norte.

Além destes, pude ainda contar com o auxílio de:

- *Bpnhoti Atdajare Kayapó*: coordenador geral da AFP e vive na cidade de Ourilândia do Norte (onde parte da sua família se encontra), atualmente também trabalha com projetos junto ao município.

- *Xamã (Wajanga)*, o mesmo não quis falar seu nome, apenas decidiu que o devêssemos chamá-lo de chefe de espírito (*Wajanga*).

Nossa fundamentação teórica transita entre os autores das áreas de conhecimento socioantropológicos e da Educação Física, a saber: Turner (1974); (2005) (2008); Passos (2018); Pequeno (2004); Quaresma (2001); Rabben (2004); Laraia (2002); Lévy-Strauss (1978); Daolio (1995); Almeida e Suassuna (2010a); Guesnerie (2004); Banner (1957); (1978) Grandó (2005); Mauss (1974); Turner (1974), (2005), (2008); Bourcier (2001); Le Breton (1953); Saneto (2012); Halbwachs (1990); Lazzarotti Filho *et al* (2010).

No primeiro capítulo, serão apresentadas as duas aproximações com o campo de pesquisa, na qual ocorreu na comunidade *Ngômeji*, além disto, apresentaremos as dificuldades impostas com as aproximações de campo. Percebe-se que as relações sociais começaram a fazer maior sentido na segunda aproximação, devido o pesquisador manter as relações sociais com a comunidade.

No segundo capítulo, apresentaremos o ritual da mandioca e suas fases a partir do olhar de Turner (1974, 2005). Na ocasião, será apresentada ainda a dança *No Panojé* e os movimentos conformados na sua prática; e exposta a análise sobre a dança e as técnicas da sua prática nomeadamente a interpretação sobre os movimentos/gestualidades e sua relação com o sagrado.

A partir do que foi analisado, acreditamos que a dança *No Panojé* deve ser entendida enquanto uma prática corporal tradicional, que além de transmitir conhecimentos também colabora para a construção das identidades dos indígenas do grupo que se dão pelas técnicas conformadas na dança (MAUSS, 1974); a dança também serve como prática educativa que se dá através do corpo (GRANDO, 2005).

Após utilizar o método de análise proposto por Turner (1974, 2005), percebeu-se que a dança *No Panojé* surge na fase final do ritual da mandioca (*Kuwyrykango*), sendo no momento de ruptura ritual. Ao se analisar as técnicas que estão conformadas na dança *No Panojé*, identificamos no ato da dança, que é realizada pela *Nyras*, uma formação matrilinear. Os movimentos/gestualidades executados na dança são os seguintes: batidas fortes com o pé direito e fracas com o pé esquerdo; os corpos são unidos sem deixar espaço entre eles, os movimentos sempre são realizados em sequência para frente, a música cantada - *ô há No Panojé*. Uma das nossas propostas com a pesquisa foi compreender se a dança tinha relação com o sagrado e com o grupo étnico, desta maneira, observou-se que o sagrado se relaciona diretamente com os movimentos e com a formação encontradas na dança.

Ao perceber as diferenças que se apresentaram na dança, confirmamos a distinção entre o direito e o esquerdo nos termos de Hertz (1980). De modo não intencional, mas em face dos movimentos/gestualidades suscitados pela dança, confirmamos o relato do autor segundo o qual o lado direito tem a ver com o sagrado enquanto o esquerdo é o profano.

Para responder a pergunta-diretriz desta pesquisa foi necessário compreender o corpo das *Nyras* no processo ritual. Isto porque é o corpo que dá vida ao ritual; o corpo que se coloca no ritual traz consigo toda construção de conhecimentos, memórias e tradição que foram construídas socialmente dentro da cultura *Ngômejti*, quaisquer atos que são realizados no rito de passagem fazem parte dessa construção (SANETO, 2012).

Em um ponto de vista subscrito por Saneto (2012), Halbwachs (1990) e Mauss (1974), pudemos de fato compreender que por intermédio conspícuo do corpo (suas gestualidades e movimentos) certas técnicas corporais são transmissoras de conhecimento, memória e tradição.

O ritual da mandioca (*Kuwyrykango*) faz parte das tradições construídas pelo grupo. Os rituais fazem parte do leque de manifestações culturais que são ressignificadas pelos grupos. Assim, com fundamentação em Turner (1974) e Saneto (2012), identificamos que o ritual deve ser compreendido como mecanismo de transmissão e fortalecimento da memória coletiva e das verdades inerentes à tradição. O aprendizado das tradições pode ocorrer tanto pela oralidade, quanto pelas experiências corporais vividas.

O conhecimento é transmitido às novas gerações através da prática do ritual e das interações dos mais novos com os mais velhos, além disso, tais conhecimentos podem ser transmitidos através do grafismo, pinturas e da dança, a qual proporcionará para os mais novos uma educação eminentemente corporal, além de gerar experiência e colaborar diretamente para a construção de identidades (GRANDO, 2005a).

Através da aproximação etnográfica foi possível compreender que o ritual da mandioca se configura como um rito de passagem, no qual parte do princípio de um mito contado entre as famílias da grande casa da comunidade. Quando as *Nyras* desejam ter a bênção do deus *Bô*, participam do processo ritual para tornar-se *Nyra-Wa*. Destacamos que o ritual da mandioca não se trata de um ritual de fertilidade, mas sim de uma bênção dada através de um alimento comum “mandioca” que é compartilhado durante o processo ritual.

Nas mais diversas culturas a mandioca leva um nome próprio, sendo um dos alimentos mais produzidos na indústria brasileira, cujo cultivo existe em diversas regiões do Brasil. Na cultura indígena, é um dos principais alimentos nutritivos para a dieta das famílias. Entre os povos originários *Kayapó/Mêbêngôkre* é um dos principais alimentos cultivado nas roças familiares (PASSOS, 2018).

A corporeidade se constrói a partir das experiências veiculadas nas manifestações culturais, assim a dança, as lutas e os jogos, entre outras práticas colaboram diretamente com a construção de suas identidades (ALMEIDA e SUASSUNA, 2010a).

2 ENTRANDO EM CAMPO: O FAZER ETNOGRÁFICO

O antropólogo e o nativo são atores da mesma espécie e condição: são ambos humanos, e estão ambos instalados em suas respectivas culturas, que podem, eventualmente, ser a mesma. Mas é aqui que o jogo começa a ficar interessante, ou melhor, estranho. Ainda que o antropólogo e nativo compartilhem a mesma cultura, a relação de sentido entre os dois discursos se diferencia: a relação do antropólogo com sua cultura e a do nativo com a dele não é exatamente a mesma.

O que faz do nativo um nativo é a pressuposição, por parte do antropólogo, de que a relação do primeiro com sua cultura é natural, isto é, intrínseca e espontânea, e, se possível, não reflexiva; melhor ainda se for inconsciente (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). O nativo exprime sua cultura em seu discurso; o antropólogo, também, mas, se ele pretende ser outra coisa que um nativo, deve poder exprimir sua cultura culturalmente, isto é, reflexiva, condicional e conscientemente. Sua cultura se acha contida, nas duas acepções da palavra, na relação de sentido que seu discurso estabelece com o discurso do nativo. Já o discurso do nativo, este está univocamente encerrado em sua própria singularidade. O antropólogo usa necessariamente sua cultura; o nativo é suficientemente usado pela sua.

Entrar em campo ou entrar no campo, para mim, é refazer o movimento de retorno à minha identidade indígena. Uma construção complexa e profusa que envolve reconhecimento, retirada estratégica e retornos. Quando narro as experiências de campo como antropólogo falo de mim e falo do outro. Uma alteridade em jogo relativa aos processos e as caminhadas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

As considerações precedentes indicam que minha pesquisa, ainda que de forma subliminar, restaura, de modo inédito e embrionário no cenário acadêmico brasileiro, para a Educação Física a possibilidade de estudar o processo de reaproximação entre culturas, mas não no mesmo sentido do fazer etnográfico tradicional. Por tal razão, na seção subsequente descrevo progressivamente a chegada em campo e os primeiros contatos com o povo *Ngômejti*, comunidade da mesma etnia dos meus familiares. Apresento os dois contatos travados com a comunidade, ao tempo em que sublinho certas dificuldades inerentes a este contato, sem excluir também o estreitamento de laços com o grupo.

2.1 Primeiro contato com o povo *Ngômejti*: um acontecimento no Natal

Antes de dar início à descrição etnográfica propriamente dita, gostaria de relatar como se deu o meu primeiro contato com o campo de pesquisa. A entrada em campo é etapa

fundamental para realização de toda e qualquer pesquisa de caráter etnográfico, pois, como linhas gerais situa o pesquisador, fixando seus limites teóricos. Nos marcos de uma pesquisa etnográfica, essas limitações teóricas são regidas por eventos que incluem o processo da chegada e da caminhada: a etnografia se faz no percurso, no encontro e nos vínculos formados. Dai porque importante descrever esse movimento de chegada para que consigam visualizar a minha caminhada de encontro com o povo *Kayapó*.

No dia 22 de dezembro de 2017, saí de Goiânia, por volta das 18h, rumo ao Estado do Pará, mas especificamente à cidade de Tucumã. O dia era chuvoso, com fortes temporais e densas chuvas, fator que impossibilitava o ônibus de chegar no horário estipulado. Apesar das dificuldades decorrentes das más condições climáticas, cheguei à cidade no dia 23 de dezembro, exatamente às 17h, onde fui recebido pela minha mãe, Antônia Martins, atualmente residente na cidade. A distância da comunidade até a cidade de Tucumã é em torno de 180 km, sendo percorrido em estrada de chão. A cidade tem um dos caminhos mais fáceis de chegar à comunidade, embora esteja na divisa com outros municípios como Ourilândia do Norte e São Felix do Xingu.

Descansado e apto para ir a campo, no dia 24 de dezembro me comuniquei com *Yara Kayapó*, pessoa responsável de me encaminhar para a comunidade e me dar todo o suporte que precisaria neste primeiro contato com a comunidade. *Yara Kayapó* é uma das figuras mais importantes da comunidade. Formada em Administração pela Faculdade de Administração da Universidade Federal de Goiânia, ela representa a AFP e é tesoureira da mesma associação. Na comunidade, a mesma trabalha na escola municipal indígena *Pát-nhô*, ensinando as práticas corporais das *Nyras* para as crianças.

Como já estava ciente que naquele dia iria até à comunidade, antecipadamente me preparei. Minha jornada rumo à comunidade começa com a carona oferecida por *Yara Kayapó*. Chamava-se Beto e era líder indígena da comunidade *Moikarakô* o sujeito que conduziu o veículo até à comunidade *Kayapó/Mêbêngôkre*. A caminho do local onde iríamos encontrar o veículo, *Yara Kayapó* foi me relatando que estava acontecendo as festividades de Natal. Neste primeiro contato, já subentendia que as festividades natalinas da comunidade divergiam das categorias de Natal representadas pela cultura eurocêntrica.

Após o almoço, entramos em uma caminhonete na qual já se encontravam outros indígenas que levavam alimentos até a comunidade; estes serviam de complemento à dieta dos *Ngômejti* e eram custeados pelos próprios indígenas do grupo. A viagem até à comunidade durou cerca de 3 horas, passamos por longas estradas de chão que dificultavam sobremaneira o acesso ao local desejado. Houve ainda uma longa caminhada por cerca de meia hora com bolsas

e alimentos nas costas. Por fim, chegando à comunidade, me deparei com uma nova realidade que me fez imediatamente começar a escrever. Concretamente, deu-se início ao meu primeiro contato com o povo *Kayapó*.

Cheguei à comunidade *Ngômejti* no dia 24 de dezembro de 2017, por volta das 18h, onde fui recebido pela família *Atdajare Kayapó*, que me cedeu um espaço na sua casa, na qual pude me instalar e passar todos os dias do meu primeiro contato. Após me organizar, pedi para *Yara Kayapó* me levar em algum espaço onde eu pudesse tomar banho. A mesma logo me informou que não havia necessidade e que era melhor dormir sem tomar banho do que correr riscos na beira do rio, pois os mesmos só tomavam banho até antes do sol se pôr, após esse horário era perigoso. Fiquei chateado por ter que dormir sem tomar banho, mas não tive outra escolha, não iria me expor ao perigo sem conhecer onde realmente eu me encontrava.

Na madrugada do dia 25 de dezembro de 2017, acordei assustado com alguns gritos, pensei que havia acontecido algo sério, imediatamente me embrulhei e não quis ver o que estava acontecendo. Devido aos gritos não cessarem, algo me impediu de continuar a dormir, me levantei para ver o que se passava. Ao sair da grande casa³ me deparei com alguns indígenas dançando e se enfeitando ao centro da comunidade, por ser curioso em entender do que se tratava, as respostas foram surgindo. Meus questionamentos foram respondidos com um belo sorriso no rosto que fez compreender o que se passava naquele momento.

Para compreender o espaço onde me encontrava, utilizei Melatti (1976), que estudou a estrutura da aldeia *Crão*. A esse respeito, o autor relata que o fato de muitas famílias morarem juntas, no mesmo espaço, significaria que estariam cuidando uns dos outros, por exemplo, se por ventura a mãe tivesse que ir à roça e o marido caçar, outros familiares ficariam cuidando dos filhos, enquanto estes estivessem desempenhando seus trabalhos.

Tutuu, esse é nome da pessoa que me ajudou neste primeiro contato. *Tutuu* é filho de um líder importante da comunidade. Ele também trabalha na secretaria de esporte da cidade de Ourilândia do norte, cidade vizinha à Tucumã. É importante destacar que *Tutuu* se dispôs a ser entrevistado ao final da minha pesquisa, para que assim eu conseguisse repensar alguns pontos importantes dessa minha nova experiência.

Antes mesmo da entrevista, neste primeiro contato, foram surgindo algumas indagações sobre as formas de comemoração das festividades de Natal da comunidade *Ngômejti*. Afinal, como é celebrado o Natal entre os indígenas da aldeia *Ngômejti*?

³ Casa familiar compartilhada por mais de uma família na comunidade. A grande casa é compartilhada por várias famílias que compartilham o mesmo espaço familiar (PASSOS, 2018).

Primeiramente, para compreender se os *Ngômejti* tratavam as comemorações de final de ano como Natal, foi necessário perceber alguma relação entre estas comemorações. Ao analisar tal problemática, percebi que os *Ngômejti* realmente tratavam as comemorações de fim de ano pelo nome de Natal, porém, a prática não era igual ao Natal eurocêntrico. O Natal era tratado apenas como forma de comemoração, mas esta era realizada de outra forma.

O meu relato sobre o Natal dos povos originários *Ngômejti* se principia a partir da dúvida apresentada anteriormente. As respostas não me foram faladas, porém, expostas a partir do momento que decidi buscar compreender tal dúvida. Inicialmente eu não compreendia que existia uma comemoração de “Natal indígena”, até por que o Natal é uma data comemorativa criada pela sociedade inglesa (FARIA, 2013).

O Natal tal qual habitualmente celebrado, começou a se propagar no “[...] século XIX, impregnado com valores morais e simbólicos transmitidos ao longo de dois mil anos” (FARIA, 2013, p.92). Desta maneira, o Natal na sua acepção comum, tem suas características peculiares advindas da igreja. Na comunidade indígena a celebração natalina é totalmente diferente de tudo aquilo que eu vivenciara até então: a data é deixada para segundo plano e o que na verdade se comemora são os ritos da comunidade e as colheitas nas roças familiares⁴.

Apesar da data, os povos originários *Ngômejti* não comemoram o nascimento de Jesus (FARIA, 2013). Em contraste, o Natal do povo originário *Ngômejti* é o melhor dia para a colheita da mandioca e do milho, parte dos alimentos fundamentais à dieta da comunidade. Ou seja, a comunidade articula os seus rituais com o período de colheita do ano, que ocorre entre os meses de dezembro a abril (BANNER, 1978).

É importante destacar que a data escolhida para a colheita é similar à da comemoração de Natal tradicional, entretanto, a tal comemoração não é um evento convencional. Existe nesta inter-relação de culturas um jeito diferente de celebrar o Natal que foge aos parâmetros convencionais da cultura inglesa, e que de certa forma se ressignificou.

Nesse contexto, pude entender que, na verdade, o evento em si era a realização de diversos rituais do povo *Ngômejti*, logo, me foi relatado que naquele dia não ocorreria na comunidade o ritual da mandioca – elemento central de minha pesquisa. Por outro lado, eu poderia participar das festividades da comunidade. No intuito de me aproximar da realidade da comunidade, decidi observar outro rito do povo *Ngômejti*, denominado rito de nomeação

⁴ Roça familiar: Espaço onde é realizado o cultivo de alimentos das famílias que residem na grande casa (Nota de campo, 26 de dezembro de 2017).

Em meio ao período em que estive em campo, decidi entrevistar *Tutuu*, que se predispôs a fazer parte como interlocutor da minha pesquisa etnográfica. *A priori* eu imaginara que a comemoração natalina se dava da forma convencional, porém, como precisava de respostas para alicerçar o meu primeiro contato e corrigir distorções minhas com respeito ao Natal da comunidade, indaguei *Tutuu Kayapó* acerca da forma segundo a qual era festejado o Natal de seu povo.

Neste ínterim, ele me relatou que na verdade eles utilizavam a data do Natal para realizar diversas festividades na aldeia, entretanto essas festividades não se associavam a uma ceia de Natal, mas que a data era o natal indígena. Ele ainda expos que conhecia o Natal do homem branco e que na aldeia não acontecia da mesma forma que o homem branco celebrava (NOTA DE CAMPO, 25 de dezembro de 2019).

Dentre as várias festas que estavam acontecendo na comunidade, não pude neste primeiro contato presenciar o rito da mandioca uma vez que esta ocorrera em outra comunidade; somente no próximo ano ocorreria na comunidade *Ngômejti*. Desta forma, me comprometi em anotar e relacionar as poucas coisas que me foram expostas neste curto período. Meu trabalho não seria em vão neste primeiro contato. Com efeito, decidi compreender alguns aspectos fundamentais de outro rito famoso igualmente associado aos povos *Kayapós*, os ritos de nomeação.

Após presenciar uma parte do ritual de atribuição de nomes, tive de buscar pesquisadores que me ajudassem a pensar sobre o que havia observado. Devo confessar que as anotações que eu fiz no meu caderno de campo só foram fazer sentido quando tive o prazer de ler alguns trabalhos sobre a temática.

Por exemplo, tive o prazer de ler “*Rito de nomeação entre os povos Kayapós*”, escrito por Banner (1978). Ao realizar uma comparação de sua obra com minhas anotações de campo, percebi que o rito descrito não era próximo, ou parecido com o da minha vivência de campo. Banner (1978) realizou duas pesquisas etnográficas sobre os rituais de nomeação entre os povos *Kayapó/Mêbêngôkre*, entretanto o povo em consideração pertencia à região do médio Xingu.

A propósito, o trabalho etnográfico de Banner (1978) foi produzido entre os anos de 1964 e 1972. Em sua pesquisa, o mesmo pontua que o povo *Kayapó/Mêbêngôkre* do médio Xingu tem uma divisão nítida entre duas categorias nomeadamente aquelas em que os sujeitos indígenas têm, ou não, nome adquirido através do ritual de nomeação. Essa classificação apresentada por Banner (1978) se principia com os seguintes nomes: *mê-kà-tam* – pessoas comuns, que não passaram por rituais de nomeação; *mé- reri-meit* – nomes adquiridos através do ritual de nomeação.

Ao tentar compreender se era legítima a relação do trabalho de Banner (1978) com minha pesquisa etnográfica, compreendi a completa incompatibilidade com o que eu havia presenciado. Tive de buscar pesquisas que pudessem consistentemente me dar maior aporte teórico para compreender os tais rituais de nomeação. Ainda que Banner (1978) saliente que os rituais são explicados em referência ao mito nas culturas, os rituais de nomeação, em contraste, não se relacionam com os mitos da comunidade e sim com as estruturas sociais criadas pelo povo.

Contudo, os trabalhos de Banner (1957, 1978) contribuíram muito à minha pesquisa, pois pude compreender a relação dos rituais com os mitos⁵ da comunidade. Para ajudar a repensar sobre a temática, trouxe o trabalho de Passos (2018), que fez sua pesquisa de campo com os *Kayapó/Mëbêngôkre* do sul do Pará. Ao realizar comparações entre as discussões do autor com minha vivência de campo, encontrei relações bem próximas àquelas descritas por mim.

Devo relatar que tive grandes problemas com o não entendimento de algumas partes faladas na minha entrevista com *Tutuu*. Todavia, o trabalho de Passos (2018) me auxiliou neste processo de compreensão do ritual de nomeação e na compreensão de algumas palavras inaudíveis.

É importante destacar que, na minha primeira entrevista com *Tutuu Kayapó*, pude entender a importância do ritual de nomeação para a comunidade e que ele também havia passado pelo ritual⁶ em sua infância, o mesmo traz a vivência prática do processo ritual.

De acordo com Banner (1978), entre os povos *Kayapós/Mëbêngôkre* da região do médio Xingu, mas especificamente do grupo *Kuben-krân-kein*, os rituais de nomeação são chamados de *Mê-kôkô*. Entre os povos da comunidade Xikrin do sul do Pará, pesquisada por Passos (2018), o nome dado ao ritual de nomeação é *Bëmp*⁷. A comunidade pesquisada pelo autor e a comunidade *Ngômejti* fazem parte da mesma etnia de aldeias *Kayapós/Mëbêngôkre* do sul do Pará.

Quando realizei a entrevista com *Tutuu*, tomei ciência de que os preparativos para o ritual de nomeação começam com antecedência, sendo 3 meses antes do ato comemorativo, e que no dia 25 de dezembro, isso me fez pensar que já estávamos no dia comemoração final

⁵ No último capítulo será retratada essa relação do mito com o rito.

⁶ O nome real do *Tutuu* era outro. Esse nome se relacionava com o do seu pai e estava diretamente conectado com o ritual

⁷ Segundo minha percepção de campo, o nome que foi relatado era o mesmo encontrado na pesquisa de Passos (2018).

[...] já tem uns dias que a família vem tentando juntar alimento para a festa, eles formaram um grupo de Kayapós para poder caçar, pescar e juntar comida pra festa final” (KAYAPÓ, Tutuu. [Entrevista cedida] a Marcelo Carneiro, [12/2017]).

Ainda sobre isto, *Tutuu* me explicou por que não ocorreu o ritual da mandioca.

A festa que estava acontecendo era pra batizar uma menina que havia nascido na comunidade há pouco tempo, mas não tinha seu nome, ela era uma menina sem nome de batizado. [...] nossa aldeia não foi escolhida nesse ano para celebrar o ritual da mandioca. Acontece de aldeia em aldeia nessa época do ano [...] (KAYAPÓ, Tutuu. [Entrevista cedida] a Marcelo Carneiro, [12/2017]).

Ao buscar compreender as problemáticas citadas, Passos (2018) faz referência a um grupo de indígenas que ajudam as famílias no processo de acúmulo de alimentos para as festividades do ritual de nomeação. No seu trabalho, ele chama esse grupo de *mêõtômôrô*, caçadores e pescadores que ficam na floresta caçando, pescando e trazendo os alimentos para a família da criança a ser nominada.

Na comunidade *Ngômejti*, ao buscar compreender as relações das informações apresentadas por *Tutuu* em conexão às informações aduzidas por Passos (2018), percebi que se tratam do mesmo papel. Foi observado que o acontecimento das cerimônias de nomeação requer grandes expedições para obter alimentos e que isto serve como instrumento de afirmação de ordem social, da produção de pessoas e da sociedade como um todo (PASSOS, 2018).

Por consequência da observação de campo ocorrer após o período de preparação do ritual, só foi possível participar dos momentos finais do ritual de nomeação, ou seja, somente do momento da festa comemorativa. entretanto, decidimos, em outro momento, relatar como se sucede o ritual de nomeação, realizando uma descrição etnográfica sobre o processo. Neste ínterim, a partir das nossas referências, explicaremos como ocorre o ritual de nomeação em sua fase comemorativa.

Para sanar algumas dúvidas que ficaram com respeito às diferenças rituais do povo *Kayapó/Mêbêngôkre* do Sul e do médio Xingu, utilizamos Pequeno (2004), que explica essa divisão entre os povos originários *Kayapós/Mêbêngôkre*. A pesquisadora apresenta a relação que se estabelece pela divisão territorial, bem como nas formas de organização do povo originário *Kayapó*.

São dois grupos *Kayapós* distintos: o grupo dos *Kayapós originários* setentrionais (*Mêbêngôkre*), que habitam uma grande porção de terras situadas no estado do Pará e Mato Grosso, e os *Kayapós originários* meridionais, que ocupam grande parte do território no sul do estado de Goiás, sudeste de Mato Grosso, noroeste de São Paulo e Triângulo Mineiro (PEQUENO, 2004).

Os *Kayapós originários* setentrionais também são conhecidos como *Kayapós* do Norte, faziam parte do grupo de uma única aldeia ancestral chamada *GorotiKumrein*,

estabelecida à margem esquerda do Rio Araguaia, no sul do Pará. A aldeia pesquisada por Banner (1978) foi a *Kuben- krân-kein* que faz parte do grupo de aldeia dos *Kayapós* do Norte (PEQUENO, 2004). Por sua vez, os *Kayapós* meridionais, ou *Kayapós* do Sul, têm como seus únicos descendentes os *Panará*, conhecidos inicialmente por *Kreen-Akarôre*, *Krenacore*, ou ainda, “índios gigantes”, estes habitavam a região da Serra do Cachimbo no estado do Pará.

Voltando para a explicação do processo ritual final do povo originário *Ngômejti*, observamos na pesquisa de Passos (2018) como funciona o processo de escolha de nomes:

[...] os nomes bonitos (*idji mej*), os nomes comuns (*idji kakrit*) e os nomes de brincadeira (*idji bixaêre*). Os nomes bonitos não são bonitos pelo seu significado semântico, mas pelo fato de carregarem um prefixo cerimonial. Por essa razão, eles só são bonitos de verdade quando confirmados cerimonialmente (PASSOS, 2018, p.94).

Por meio da fala do autor e da entrevista coletada, consegui compreender o processo de organização e escolha dos nomes dos indígenas que porventura entrarão no processo de nomeação. Existem três formas de escolha de nomes dos indígenas *Kayapó/Mêbêngôkre*: uma delas parte da concepção do nome comum, ou seja, um nome dado em homenagem a algum familiar importante da família; o segundo se refere aos nomes bonitos, que carregam consigo o prefixo semântico da festa *Bêmp*, daí alguns nomes da comunidade iniciarem com a palavra “B” em clara e manifesta referência ao ritual de nomeação; e, por fim, temos o terceiro, que se refere a nomes de brincadeira, que na grande maioria das vezes fazem referência a algum animal (PASSOS, 2018).

Por intermédio da fala de *Tutuu*, torna-se evidente como ocorreu a escolha do seu nome e em qual destas três dimensões esta escolha se deu:

Meu nome veio pelo nome do meu pai, que é Bpnhoti Atdajare, meu nome de verdade é Bpnhoghoti Atdajare, (KAYAPÓ, Tutuu. [Entrevista cedida a] Marcelo Carneiro, [12/2017]).

Pode-se observar a relação dos nomes do pai e filho, com referência ao ritual. Consegui compreender que nosso entrevistado passou pelo ritual de nomeação e que o seu nome faz referência ao nome do seu pai, que, dentro da divisão apresentada por Passos (2018), se enquadra como um nome bonito (*idji mej*).

Com respeito aos períodos que devem ocorrer os rituais de nomeação, tendo um período correto para que o mesmo ocorra, “[...] os eventos em ordem cronológica tomando como uma das principais bases às cerimônias de nomeação que ocorreram em cada estação de cada ano” (PASSOS, 2018, p.31). Explicando sobre a mesma problemática, Banner (1978) expõe em suas vivências que o ritual ocorrera entre os meses de outubro a janeiro, mesmo período do plantio do milho.

Banner (1978), ao pesquisar o ritual de nomeação entre os povos *Kayapó/Mëbêngôkre* no Norte, expõe que o ritual de nomeação não tem conexão com a colheita e plantio do milho, visto que tais eventos só ocorrem na mesma época. “Embora a nomeação da criança nada tenha a ver com o milho, os índios aproveitam a ocasião para observar o *bai't i angri*, ou resguardo do milho [...]” (BANNER, 1978, p. 109). Através da fala do autor, percebe-se que apesar dos eventos acontecerem no mesmo período, inexistem quaisquer relações entre a colheita da mandioca e o ritual de nomeação.

Entre os *Kayapó/Mëbêngôkre* do Sul do Pará, a festa *Bëmp* acontece, nas mais das vezes, no mês de abril, mesmo período em que acontece a colheita do milho, embora a mesma também possa ocorrer no início de cada nova estação, tendo em média quatro rituais de nomeação por ano (PASSOS, 2018).

Os alimentos da festa do ritual de nomeação incluíam diversas carnes de animais como anta, capivara, paca, jabuti e alguns peixes, além de mandioca cozida, batata doce e tapioca. Todos os animais foram arrecadados pelo grupo de indígenas que ficaram na mata para caçá-los. Após as comemorações, ao entardecer, os indígenas dormiram e deixaram uma fogueira acesa no meio da comunidade. O que não se pôde compreender é se se deixar a fogueira acesa tem alguma relação com o rito de nomeação.

A fase final do ritual, pelo que pude observar, foi realizada ao embalo de algumas danças, todas realizadas no centro da comunidade. Foi feita uma cantoria para a criança nominada (imagem 1). As comemorações só se encerraram ao final do dia 25 de dezembro, com danças e cantorias em comemoração à concretização do ritual de nomeação.

No dia 26 de dezembro, após eu acordar às 9h da manhã, a comunidade já se encontrava vazia. Vários indígenas que estavam na comunidade não eram da aldeia, pois muitos deles voltaram para suas devidas comunidades. A comunidade ficou esvaziada, alguns indígenas haviam ido para a cidade e o restante permaneceu na comunidade, ocupando-se tão-somente dos seus ofícios rotineiros.

Imagem 01: Criança nominada



Fonte: Acervo pessoal do autor.

Por ter ficado na aldeia, *Tutuu* resolveu me ensinar como elaborar/criar um arco de caça. Durante o processo, tive contato com os procedimentos para que eu pudesse concretizar nosso planejamento. Ao entrevistá-lo, *Tutuu* apresenta os procedimentos técnicos para a construção do arco. Dessa forma, buscamos compreender como proceder diante do processo de criação do arco:

Os materiais necessários para a fabricação do arco e flecha são os seguintes: madeira (ipê roxo ou amarelo, tucum, aroeira, pau-ferro, guatambu, jenipapo, pupunha); destas as melhores opções são o tucum e o ipê roxo; e o fio (fibra de palmeira de tucum ou embaúbas) (NOTA DE CAMPO, 26 de dezembro de 2017).

A partir da entrevista concedida por *Tutuu Kayapó*, evidencia-se o funcionamento dos procedimentos de escolha da madeira e a retirada das fibras.

Téprím (menino, rapaz) eu só faço flecha com madeira de tucum [...] tem que tomar cuidado com os Mekarõ (espíritos), pois estamos pegando o que não é nosso (KAYAPÓ, Tutuu. [Entrevista cedida a] Marcelo Carneiro).

Pelo relato de *Tutuu*, persevera uma escolha do material, posto isso, a escolha da madeira dá-se diretamente pela sua durabilidade e resistência. A retirada da fibra e da flecha

acontece na mesma árvore, desse modo, a mesma árvore que fornece o arco também pode fornecer a fibra e a flecha, fechando assim o ciclo de escolha do material.

Passamos o dia procurando a melhor madeira e a melhor tira para a fabricação do arco, por este motivo, deixamos para o outro dia a continuação do processo de construção do arco, já que só conseguimos encontrar as matérias primas para a fabricação no fim do dia.

A partir das nossas andanças dentro do mato, percebi como *Tutuu* se guiava e prontamente encontrava o seu caminho de volta para a comunidade. Passos (2018) também cita a forma segundo a qual os indígenas se guiam dentro da floresta. *Tutuu* se guiava dentro da floresta tomando por base os rios, sabe onde está e para onde deve ir.

É relevante destacar que estas habilidades na escolha da madeira e retirada das fibras e flecha foram aprendidos por *Tutuu Kayapó* através dos ensinamentos do seu pai, *Bpnhoti Atdajare Kayapó*. Nos defrontamos com a forma de transmissão de saberes que foram passados de geração em geração, validando a fala de Mauss (1974), que destaca que as técnicas criadas pelo homem, na cultura, são passíveis à transmissão de saberes de geração a geração. Na entrevista com *Tutuu*, o mesmo cita que tudo que apreendeu dentro da comunidade decorre dos ensinamentos do seu pai.

Outro ponto que deve ser evidenciado é a preocupação que os *Ngômejti* têm com a dimensão do sagrado. O ato de cortar um pedaço de madeira sem qualquer necessidade pode prejudicá-los socialmente- este fato se evidencia através da fala de *Tutuu Kayapó*. Essa narrativa denota grande respeito para com a natureza, ressaltando que ela faz parte da sociedade como um todo.

No dia 27 de dezembro, ainda sobre os procedimentos de construção do arco, *Tutuu* me explicou que o mesmo já não é mais utilizado como antes e que apesar do arco e flecha terem deixado de ser utilizados nas caçadas do dia-a-dia, o simbolismo que estes instrumentos tem para com o grupo entra na dimensão do sagrado e se faz presente em alguns rituais solenes, o que o torna símbolo importante para com os rituais de caça do povo *Ngômejti*.

Após ter colhido o material necessário à fabricação/construção do arco, e ter conseguido confeccioná-lo, foi necessário aprender como se manusear o arco. Estes foram os procedimentos abordados por *Tutuu* para a verificação do estado do arco, ou seja, se ele será eficiente nos arremessos da flecha

1º Deve-se puxar as pontas do arco, uma em direção do outro, para que assim consiga deixar a fibra (fita) totalmente esticada. 2º deve-se observar o barulho que o fita faz ao puxar e soltar a fita, o som deve ser fino, não pode ser tremida, caso isso aconteça a fibra deve ser apertada e regulada (NOTA DE CAMPO, 27 de dezembro de 2017).

Para manuseio do arco, algumas técnicas precisam ser incorporadas para que se consiga realizar com eficácia os atos de lançamento. As técnicas apresentadas com a vivência foram as seguintes

Manter seu braço junto ao corpo (direito/ o que puxa a fita) puxar a fita ao lado da orelha para que assim consiga visualizar o alvo, após estes procedimentos visualize o alvo e solte a fita com a flecha mantendo firme o braço que segura o arco (NOTA DE CAMPO, 27 de dezembro de 2017).

O povo *Ngômejti* não leva seus filhos para caçar, pois tal atividade é realizada apenas pelos homens mais velhos das grandes casas; todo o aprendizado sobre a caça, pesca e plantio acontece atualmente dentro das escolas na comunidade, favorecendo o ensino e aprendizagem no âmbito escolar das tradições e costumes do grupo.

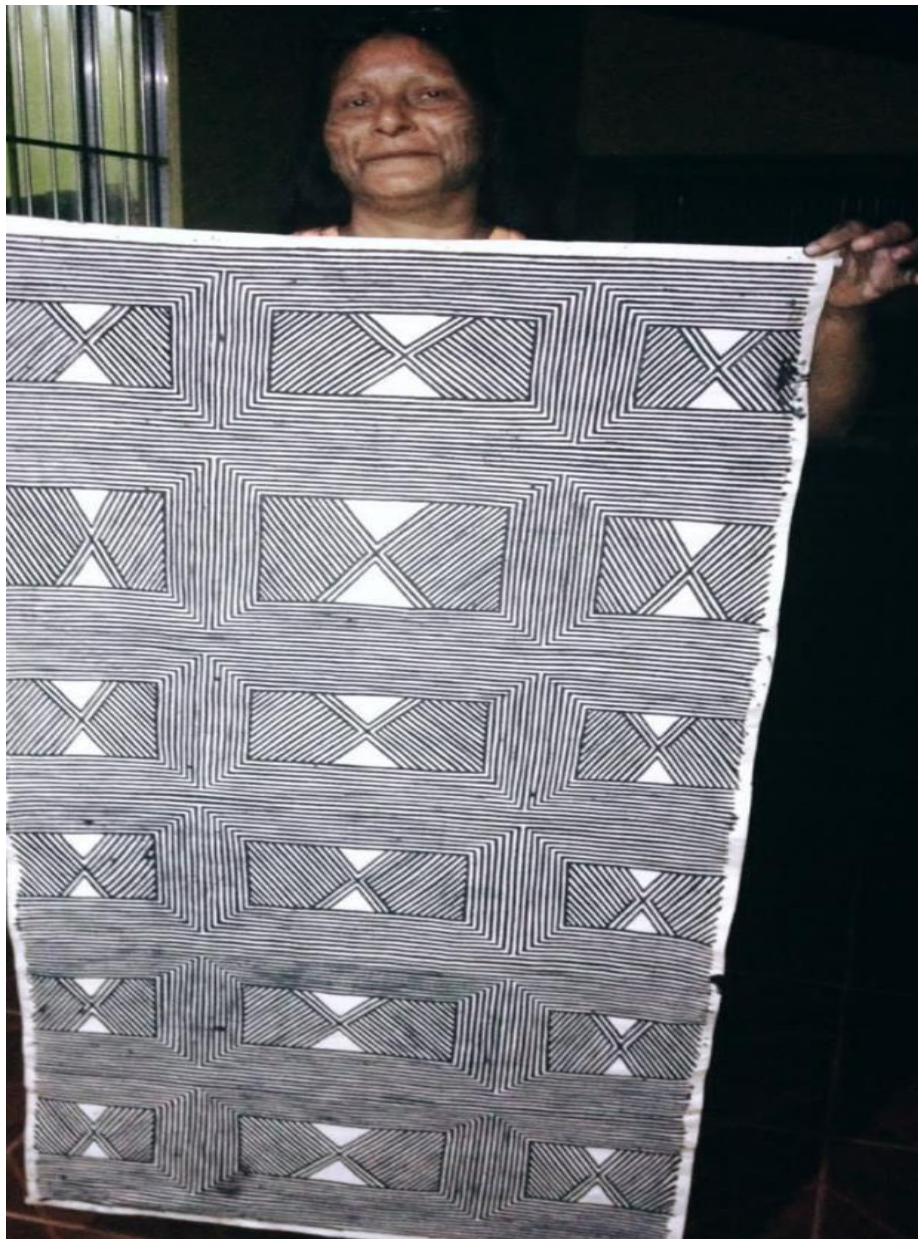
No dia 28 de dezembro, decidi entender o que os *Kayapós* caçavam e buscavam alimentos para o grupo. Em entrevista com *Tutuu*, ele expõe quais eram os animais mais caçados pelos *Ngômejti*.

A gente come só o que se pode; anta (anгрô), caititu, veado, alguns macacos (nônôk), cutia, paca (ngra), araras (ujarêj), jabuti (kaprân) e outros pássaros. A gente também come peixe. Eu não como piranha, tem muita espinha, mas meu pai come. Come também carne de porco do mato e tamanduá [...] (KAYAPÓ, Tutuu. [Entrevista cedida a] Marcelo Carneiro).

No outro dia, após os ensinamentos do meu “professor” *Tutuu*, voltei a treinar os fundamentos técnicos que ele havia me ensinado: fiquei treinando num espaço ao lado da casa onde havia me instalado. Sobre o que havia aprendido, devo confessar que não foram os melhores arremessos de flecha, mas eu iria continuar a treinar para conseguir atingir o alvo estabelecido. A propósito, foi possível com a vivência deste primeiro contato, compreender também como realizar as técnicas relativas às pinturas corporais.

A mãe de *Tutuu* me ensinou primeiramente os significados das pinturas e qual a relação delas com a comunidade. Todas as pinturas corporais têm uma relação direta com os animais da floresta. Passos (2018) também evidencia a relação das pinturas corporais com a fauna do dia-a-dia da comunidade; além disso, Banner (1978) expõe a relação das pinturas corporais com os rituais da comunidade.

Imagem 02: *Nyra Atdajare*



Fonte: acervo pessoal do autor.

Apesar de ter tido contato direto com a mãe de *Tutuu*, não pude entrevistá-la. De acordo com as regras sociais da comunidade, é preciso ter permissão do marido para que a *Nyra* fale com homens de fora da comunidade.

No dia 30 de dezembro, realizei minha entrevista com meu principal interlocutor, finalizando, assim, o meu primeiro contato com o povo *Kayapó/Mëbêngôkre*. Minha entrevista com *Tutuu* durou cerca de 42min. No dia 31 de dezembro fui embora da comunidade. Esse primeiro contato foi bastante conturbado, conseqüentemente foi necessário realizar uma segunda aproximação.

Acredito que minha primeira aproximação foi rápida e não pude participar ativamente das atividades que ocorrem no cotidiano do povo, desta maneira, na segunda aproximação me comprometi em realmente compreender a realidade da comunidade.

2.2 Segundo contato com o povo *Ngômejti* – conhecendo a comunidade

A segunda aproximação com a comunidade *Ngômejti* ocorreu durante o período de 22 a 31 de dezembro de 2018, com saída de Goiânia no dia 20 de dezembro. Como citado anteriormente, na pesquisa etnográfica não foi possível realizar uma descrição do ritual da mandioca já que a festa acontecera em outra comunidade da etnia. Diferente do primeiro contato, em que praticamente não tive ajuda no processo de compreensão de diversos vocábulos linguísticos; neste segundo momento, além de me aproximar com a realidade do grupo, também foi possível compreender um pouco da língua *jê*, que é falada entre os povos originários da etnia.

Buscando compreender as escolhas da comunidade acerca do que deve ocorrer nos rituais, foi necessário perguntar para um dos líderes da comunidade, pai de *Tutuu*, que nos informou que as comunidades são escolhidas em uma reunião, antecipadamente, realizada por todos os líderes da comunidade, que ocorre no mesmo período das festas das sementes do grupo. Se uma comunidade foi escolhida para realizar o rito de nomeação, os familiares das outras etnias devem ir para essa comunidade para participar de tal ato, ou devem aguardar até o acontecimento na sua própria comunidade.

Para chegar à cidade de Tucumã, no estado do Pará, viajamos de Goiânia, no dia 20 de dezembro. Nesse percurso, pude me organizar e realizar uma segunda entrada em campo. Embarquei de Goiânia por volta das 18 horas, chegando somente na cidade de Tucumã, no dia 21 de dezembro; não tive muito tempo para poder visitar minha família na região, pois queria passar mais dias na comunidade para poder realmente realizar a aproximação.

No dia 22 de dezembro de 2018, sem qualquer descanso, fui de carona com *Tutuu*, que estava na cidade e voltava para comunidade para visitar sua família. Saímos de Tucumã às 9h da manhã, chegamos na comunidade antes das 15 horas, desta vez fiquei bastante contente, pois iria tomar banho antes de dormir.

Ao adentrar à comunidade, busquei observar detalhes sob os quais antes não havia me atentando, mas que agora, neste segundo momento, busquei compreender elementos que reforcem a pesquisa etnográfica. Para que consigamos compreender a importância do povo *Kayapó/Mëbêngôkre*, no que se refere a cultura indígena brasileira, apresentaremos parte do seu contexto histórico para que assim consigamos discorrer sobre o processo que marca o ritual da mandioca.

2.2.1 História do povo Kayapó/Mëbêngôkre

Os povos *Kayapós* pertencem à família linguística Jê, que são um entre os grupos que fazem parte do tronco indígena Macro-jê (PEQUENO, 2004). De acordo com Pequeno (2004), há estimativas confiáveis segundo as quais o povo originário *Kayapó* nasceu a partir da fricção interétnica entre os *Apinayé* e *Suyá*, considerados por conseguinte seus parentes mais próximos. O tronco ancestral *Kayapó-Apinayé-Suyá* possivelmente se separou dos precursores dos grupos Timbira Orientais, tais como os *Krahô*, *Krikatí*, *Gavião* e *Ramkokamekra-Canela*, por volta de cem anos antes do surgimento da etnia *Kayapó*.

A família Jê é conhecida historicamente por se adaptar a ambientes de cerrados e florestas de galerias do planalto Central Brasileiro. Entretanto, atualmente, estes povos vivem em zonas de florestas e se diferenciam das outras etnias pela forma estrutural de organização de suas aldeias, que são circulares e semicirculares com um espaço na parte central. Além disso, os povos originários *Kayapós* se estabelecem sempre próximo a um curso de água, ou afluente dos rios, e onde constroem naquele espaço roças familiares (PEQUENO, 2004).

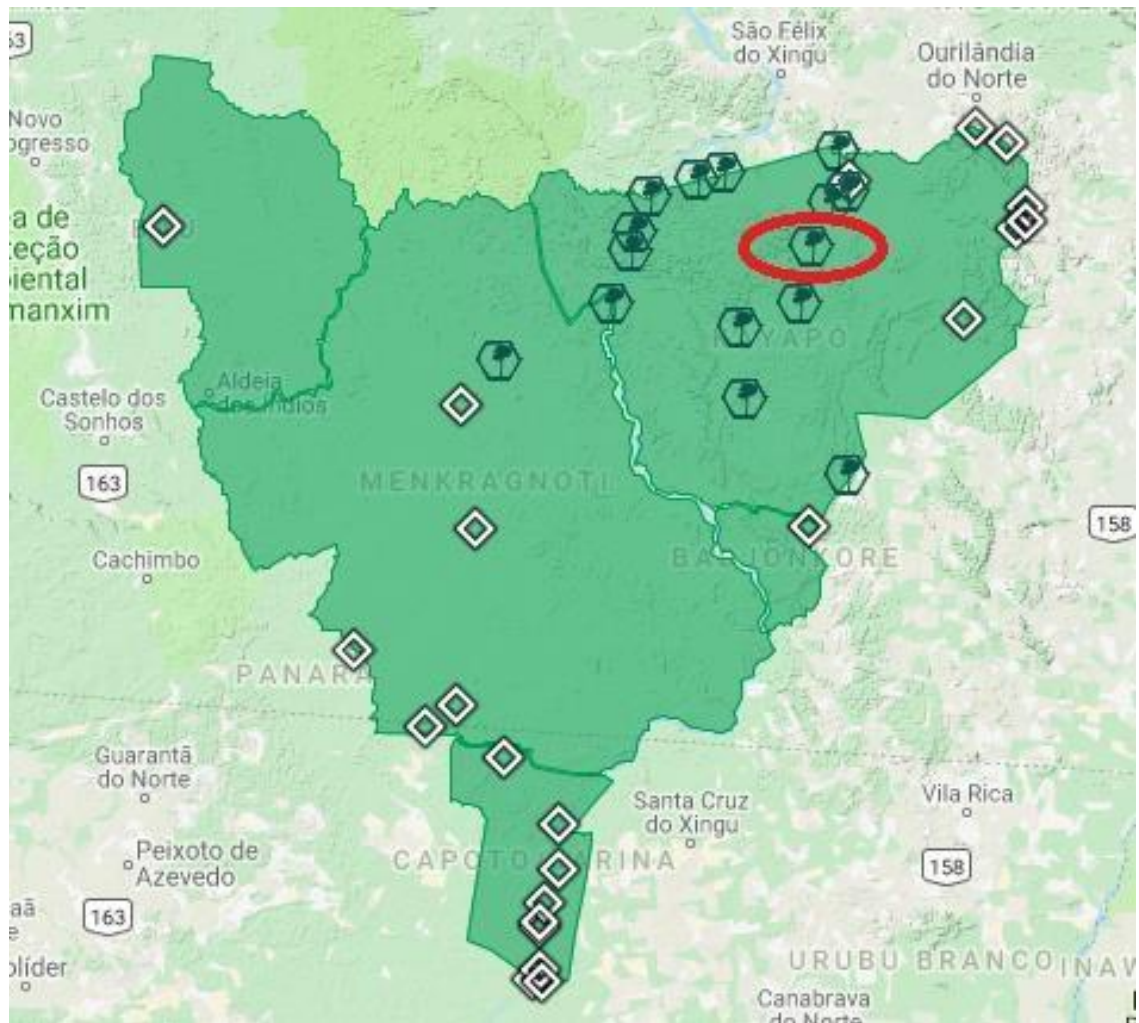
Pequeno (2004) cita que os povos originários *Kayapó/Mëbêngôkre* ocupam sete terras indígenas, a saber: Terra Indígena Baú, de ocupação dos índios Baú; Terra Indígena Capoto/Jarina, dos índios *Mentuktíre*, (ou *Txukahamãe*); Terra Indígena *Cateté*, dos índios *Xikrín* do rio *Cateté*; Terra Indígena *Mekragnoti*, dos índios *Mekragnotí*; Terra Indígena *Kararaô*, de ocupação dos *Kararahô*; Terra Indígena *Kayapó*, onde ocupam os subgrupos *A-Ukre*, *Gorotíre*, *Kubeknkrankêng*, *Kikretum* e *Kokrainro*; e, Terra Indígena Trincheira/Bacajá, dos índios *Xikrín* do rio Bacajá. Todas estas terras estão localizadas no interior do estado do Pará, com exceção da terra *Capoto/Jarina*, que se localiza na região Norte do estado de Mato Grosso.

No século XIX, os *Kayapó/Mêbêngôkre* eram divididos em três grupos distintos: os *Irã'ãmranh-re* (os que passeiam nas planícies), os *GorotiKumrenhtx* (os homens do verdadeiro grande grupo) e os *Porekry* (os homens dos pequenos bambus) descrição prevista em Turner (1992). Por outro lado, em Pequeno (2004) existe a descrição de como surgiram as outras comunidades, com a mesma linhagem linguística e estrutura, todas advindas do mesmo século.

Os povos originários *Kayapós* começaram a ser conhecidos nacionalmente e internacionalmente a partir das pesquisas que foram desenvolvidas pelo *Havard Central-Brazil Research Project* que se ocupou em compreender as alteridades linguísticas entre as comunidades da etnia (PEQUENO, 2004). A partir deste momento histórico, antropólogos e sociólogos se empenharam em tentar compreender a cultura da etnia e buscar interpretações sobre os processos culturais.

Rabben (2004) discorre que os primeiros contatos com os povos originários *Kayapó/Mêbêngôkre* foram bastantes intensos, atribuindo-lhes a reputação de guerreiros, justamente por atacar quem decidisse entrar em seu território. Somente no século XX, os *Kayapós* começaram a ter um relacionamento amigável com os não-indígenas, passando a ter um contato considerado amistoso com a sociedade do entorno, já que entre os antropólogos a etnia era considerada a de mais difícil acesso.

Figura 01: Terra *Kayapó/Sul do Pará*



Fonte: <http://florestaprotegida.org.br/aldeias/>.

Por seu turno, Verswijver (1992) expõe que algumas comunidades da etnia não queriam estabelecer o contato intercultural. As comunidades que não estavam em busca desse contato eram os *Irã'ãmranh-re* e os *Porekry*, porém as lideranças das comunidades decidiram optar em estabelecer o contato. Com decisão tomada, os originários dessas comunidades sofreram pelo seu ato, muitas vivenciaram experiências de conflito o que provocou a morte do seu próprio povo. Muitos morreram contaminados por epidemias e doenças que atacavam as suas resistências imunológicas.

Rabben (2004) explana que o contato com o povo originário *Kayapó* era tarefa difícil e que diversas vezes as tentativas de contato com os povos desta terra terminava em morte. A autora ainda relata o acontecimento da morte de três missionários da MICEB (Missão Cristã Evangélica do Brasil) que foram mortos pelos Gorotire, povo da etnia *Kayapó* do Sul do Pará, em maio de 1935.

O contato com o povo, a participação e a conexão estabelecida com as pessoas, bem como a dimensão do fazer etnográfico proporcionaram conhecer de perto o povo originário *Kayapó*, entrar em suas terras sem permissão não é apenas uma invasão territorial, mas também um desrespeito à sua cultura e tradições; a terra é lugar sagrado e deve ser respeitada, a natureza é família, são seus parentes.

Rabben (2004) traz diversos apontamentos que mostram conflitos internos entre os povos originários da própria etnia e que as causas dos conflitos estavam também ligadas, quase sempre, a questões territoriais. O relacionamento com os *Kayapós* foi se modificando quando se percebeu a necessidade de luta e manutenção do território.

2.2.2 *Cosmologia Kayapó*

Horace Banner foi um dos primeiros antropólogos que conseguiu adentrar as terras *Kayapó*. Tal empreitada resultou em publicações à academia, por exemplo, como que é explicado o mito na cultura *Kayapó*. O mito explica grande parte dos acontecimentos sociais e culturais da etnia, “o universo dos *Kayapós* consistia em três andares: céu, terra e subterrâneo. Tudo que é bom que existe na terra se originou no céu” (BANNER, 1957, p.38).

De acordo com o mito, a terra foi descoberta por um caçador celeste que estava cavando a terra tentando pegar um tatu, quando de “[...] repente, o solo se abriu aos pés o tatu desapareceu no espaço aberto. O caçador conseguiu salvar-se agarrando-se a uma raiz. Olhando para baixo, ficou tonto ante a visão do abismo, mas divisou um novo mundo” (BANNER, 1957, p. 38).

Voltando à aldeia, contou o que havia acontecido e os tuchaués resolveram mudar-se do Céu para a Terra. Naquele ano, plantaram muito algodão. Do algodão, as mulheres fizeram fio. Do fio, os homens fizeram uma corda grossa. Quando esta tocou a Terra, começou a descida geral. Metade do povo desceu sem novidade, mas a outra metade, atacada de “nó kará”, hesitava. Foi quando um certo Kubê-Kra (Filho do Homem) cortou a corda e fez a divisão entre os índios do Céu e os da Terra (BANNER, 1957, p. 38).

O povo originário *Kayapó* atribui grande valor ao mito, pois ele explica todas as dimensões do grupo, tanto sociais, culturais e rituais, assim sendo, o mito é algo que está enraizado no grupo. Através das pesquisas realizadas por Banner (1957), compreende-se que o mito explica o surgimento do grupo, dando suporte para a interpretação da sua cosmologia.

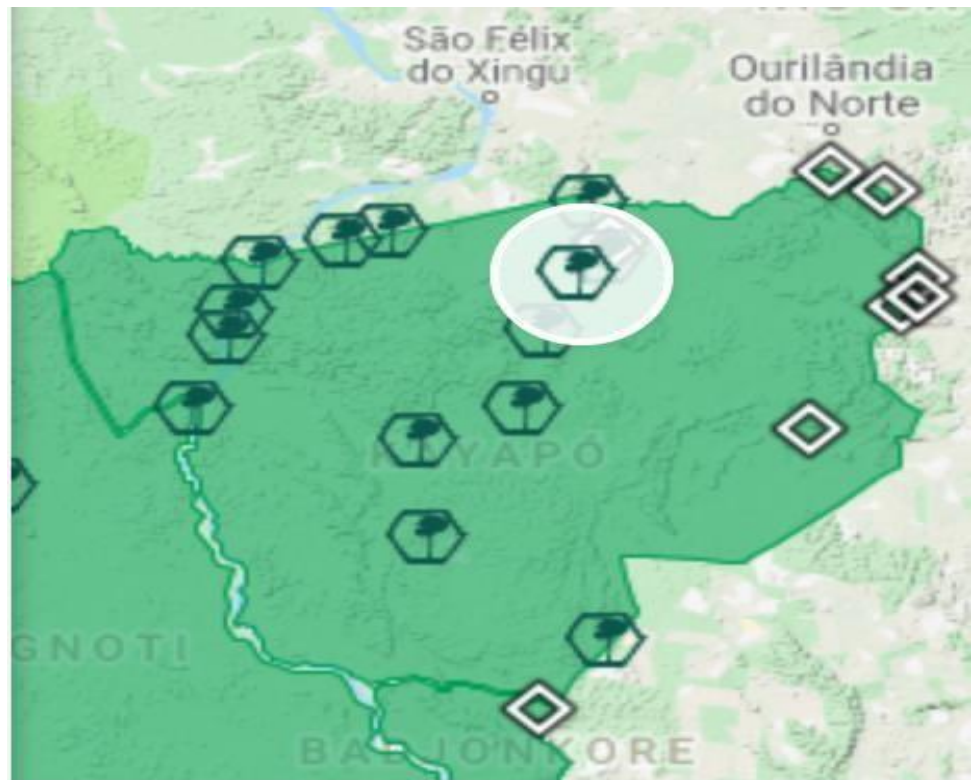
Em entrevista realizada com *Yara Kayapó*, foi possível compreender que a comunidade também adota a mesma explicação para o surgimento da comunidade, o que valida o relato de Banner (1957).

2.2.3 *O povo Ngômejti da etnia Kayapó/Mêbêngôkre*

A comunidade *Ngômejti* faz parte do pequeno quadro de aldeias da etnia *Kayapó/Mêbêngôkre* que vai ao longo dos municípios de Bannach, Cumaru do Norte, Ourilândia do Norte, Tucumã e São Felix do Xingu no sul estado do Pará. A comunidade está situada na terra indígena *Kayapó*, ocupada pelos subgrupos *A-Ukre*, *Gorotíre*, *Kubeknkrankêng*, *Kikretum* e *Kokraimro* (PASSOS, 2018). Através da figura 2 é possível visualizar a comunidade no mapa geográfico.

Os Ngômejti são pouco conhecidos, justamente por ser uma pequena comunidade com poucos indígenas, mas que a todo custo vem tentando manter suas tradições e cultura. Os Ngômejti são indígenas guerreiros, tendo como significado para seu nome: Guerreiros fortes, que simbolicamente remete tanto a força física quanto a força espiritual que estes indígenas têm (NOTA DE CAMPO, 22 DE DEZEMBRO DE 2018).

Figura 02: *Ngômejti/mapa*



Fonte: <http://florestaprotegida.org.br/aldeias/>

De acordo com dados do IBGE (2010), vivem na terra indígena *Kayapó* cerca de 4.166 indígenas que são distribuídos dentro do mesmo território. Dessa população, 3.519 declaram-se indígenas, 539 consideram-se indígenas, 102 não se declaram e desconsideram-se indígenas. O território *Kayapó/Mêbêngôkre* tem superfície e área de 3.284.004,9719 km², sendo um território regularizado e tradicionalmente ocupado.

A maior quantidade de originários da etnia *Kayapó/Mêbêngôkre* encontra-se nos municípios de Ourilândia do Norte, e São Félix do Xingu, na qual divide suas populações entre os municípios de Bannach (104); Cumaru do Norte (1184); Ourilândia do Norte (1531) e São

Felix do Xingu (1248) (FUNAI, 2010). A comunidade fica entre os municípios de Tucumã e Ourilândia do Norte.

Figura 03: Comunidade *Ngômejti*



Fonte: <http://florestaprotegida.org.br/aldeias/>

Toda a trajetória da comunidade indígena *Ngômejti* se principia do seu desmembramento com outra comunidade da mesma etnia, a comunidade *Moikarakô*; fato ocorrido durante a década de 1990. Apesar de não ter documentos que retratam esse desmembramento, trouxemos o relato de *Yara Kayapó* que participou do acontecimento e que compartilha conosco tais fatos.

Apesar de ser jovem eu me lembro do meu pai deixando nossa casa, junto com nossa família, devido a brigas dentro da comunidade sobre questões ligadas a território e casamentos inapropriados entre indígenas com não indígenas (KAYAPÓ, Yara. [Entrevista cedida a] Marcelo Carneiro).

O casamento entre indígenas com não indígenas é uma prática que foge das regras sociais impostas pelo grupo. Através da entrevista realizada com *Yara Kayapó*, o casamento entre indígenas com não indígenas não só interfere na configuração da constituição da família *Jê*, mas também atrapalha o desenvolvimento social da comunidade. Essa referência narra o impacto dos casamentos interétnicos, isto é, de que forma os relatos expõem uma agressão cultural sobre os povos indígenas. De acordo com Passos (2018) o casamento entre indígenas e não indígenas é uma prática que começou a ser percebida desde os primeiros contatos interculturais entretanto, não é bem vista entre os indígenas *Kayapós*.

Outro ponto importante que devemos citar estar relacionado ao conflito por território, que tem provocado brigas jurídicas que se estendem por longos anos. Diferente de outros povos originários brasileiros, as terras *Kayapó* são demarcadas e regulamentadas pelo Governo Federal. Entretanto, o povo tem sofrido com a posse ilegal de fazendeiros e posseiros que decidem adentrar suas terras sem pedir licença, fato que provoca confrontos que podem levar a morte de diversos indígenas e não-indígenas.

No discurso dos povos tradicionais indígenas *Ngômejti*, a terra vai para além de um espaço destinado ao plantio, colheita ou à ideia de vida e morte. “O espaço/território tem grande significado para o compartilhamento de experiências e continuidade de suas descendências, será no território que se concretizará as manifestações culturais do grupo” (NOTA DE CAMPO, 23 de dezembro de 2018).

Além de lutar pelo seu território, “o povo *Ngômejti* tem se empenhado em manter suas tradições, entretanto, após chegar a fase adulta diversos indígenas têm decidido sair da comunidade, deixando de lado sua descendência e cultura” (NOTA DE CAMPO, 23 de dezembro de 2018). Na última atualização realizada pela AFP, contavam 70 indígenas que viviam na comunidade, entretanto, esse valor precisa ser revisto e atualizado. Além disso, alguns indígenas estão decidindo casar-se com indígenas de outras aldeias da mesma etnia, devido à pouca quantidade de pretendentes na mesma comunidade.

Com a proximidade da comunidade à cidade, diversos indígenas estão deixando suas aldeias para morar nas cidades vizinhas, tais como Ourilândia do Norte, Tucumã e São Felix do Xingu. Em entrevista com *Tutuu*, ele discorre sobre os motivos que levam o indígena a sair da comunidade para ir para as cidades vizinhas.

*Não é uma escolha a se fazer, é uma necessidade. Trabalho na cidade, mas sempre estou indo para aldeia. Minha família mora na aldeia, eles passam a semana sem me ver, mas no fim de semana eu volto pra casa pra poder cuidar da minha esposa e filhos. O problema é os *Ngômejti* que saem da aldeia e se deslumbram com a cidade, tem índio aqui da comunidade que está perdido, tá viciado em bebida, todo dinheiro que ganha é pra gastar com coisas que não são importantes, meu primo está com um tênis novinho que custou 250 reais. A família dele está lá na aldeia sem ter o que comer direito (KAYAPÓ, Tutuu. [Entrevista cedida a] Marcelo Carneiro).*

A aproximação da comunidade com a cidade tem gerado outro grande problema aos *Ngômejti*. Através do relato de *Tutuu* poder-se-ia perceber que fatores externos têm causado a saída dos indígenas da comunidade, tais como vícios e o deslumbramento a uma realidade social que não lhes pertence.

Durante os dias em que passei na comunidade, percebi que os homens indígenas não costumavam ficar na aldeia durante a semana, deixando para as mulheres a função de realizar não só o plantio dos alimentos, mas também a responsabilidade de caçar animais para sustentar

suas famílias. Percebo alterações na cultura do povo *Ngômejti*, já que as funções sociais são objetivamente bem definidas.

2.2.4 Organização da comunidade *Ngômejti*

As casas *Kayapó/Mêbêngôkre* são construídas em torno de uma área desmatada; no centro encontra-se um espaço reservado que ninguém habita. Chamado de *Ngà* ou (casa dos homens), o espaço ao centro da aldeia tem função primordial para o processo de manutenção da cultura e tomada de decisões em grupo (PASSOS, 2018).

A casa dos homens é um espaço que merece um comentário. Alguns antropólogos discutem sobre esse espaço e tentam compreender sua real função ao grupo. Por exemplo, de acordo com Pequeno (2004), a casa dos homens é um espaço onde existe um troca de saberes e de conhecimentos, algo que ocorre entre os representantes do grupo, de modo que a todo momento a cultura é ressignificada. Por sua vez, Passos (2018) cita que a casa dos homens é um espaço reservado para reunião de homens maduros, onde ocorrem troca de experiências, tais como pinturas corporais, danças e etc.

Segundo Passos (2018), a casa dos homens também desempenha outro papel: ela é o espaço onde ocorrem as manifestações culturais do grupo, tais como os ritos de passagem e os de nomeação, além de ser um espaço de decisões políticas, sociais e culturais. Em última instância, é um espaço sagrado, onde as manifestações rituais acontecem. Trata-se de um espaço multidimensional, ou seja, no mesmo espaço onde eu tomo decisão sobre questões importantes relativas ao grupo, também ocorrerão as manifestações religiosas que me aproximam com o sagrado.

Em trechos da entrevista realizada com *Yara Kayapó*, há a citação da importância da casa dos homens, além de apontar que não podia participar das reuniões por ser mulher.

A casa no meio simboliza o coração da aldeia, mas também é um espaço onde já sofri com as exclusões de outros indígenas, que não me acharam suficientemente capaz de ajudar a tomar decisões importantes para o povo. Hoje eu participo das reuniões políticas, mas sofri com a exclusão de não poder falar nada (KAYAPÓ, Yara. [Entrevista cedida a] Marcelo Carneiro).

Compreendemos então que a casa dos homens é um espaço importante para o povo *Ngômejti*, mas que, curiosamente, em razão de questões político-sociais, não permitia a participação das mulheres nas reuniões do grupo.

Para as mulheres só era permitido entrar na casa dos homens quando fossem chamadas, ou quando participavam de algum ritual (NOTA DE CAMPO, 28 de dezembro de 2017).

Imagem 03: Campo da aldeia



Fonte: acervo pessoal do autor.

No dia 23 de dezembro de 2018, decidi investigar a quantidade de pessoas que moravam na mesma casa e na qual eu estava hospedado. Eram 3 famílias: Avó/avô e havia 3 filhos, destes três filhos, dois eram casados e tinham esposas que moravam na mesma casa que seus pais; um desses filhos já tinha duas crianças de colo, fato que explica o porquê do povo *Kayapó/Mëbêngôkre* também ser denominado de indígenas da grande casa (PASSOS, 2018).

Com a minha breve pesquisa foi possível perceber que há uma necessidade em manter as famílias na mesma casa, assim, existe um processo de compartilhamento da cultura que só é possível com essa aproximação familiar, onde existe troca de experiências, ensinamentos e técnicas para as novas gerações.

2.2.5 Sobre as funções sociais no grupo

No dia 26 de dezembro de 2018, busquei compreender como eram divididas as funções de cada pessoa dentro da comunidade, a partir daí interpretar de que forma os grupos se organizavam diante das atividades do cotidiano. Inicialmente, percebi que as tarefas eram divididas de acordo com as experiências adquiridas com a vida social em grupo, porém, isso não significaria que um papel desempenhado devesse ser o único por cada sujeito no grupo.

Yara Kayapó retrata como que funciona o processo de divisão de tarefas dentro do grupo. “Se minha mãe sabe sobre a colheita, ela vai trabalhar na colheita, assim pode ensinar outras índias da casa que não sabe plantar, mas isso não significa que minha mãe deve somente plantar, ela pode fazer outras tarefas que conseguir e tem

conhecimento para realiza-la” (KAYAPÓ, Yara. [Entrevista cedida a] Marcelo Carneiro).

Um forte exemplo disto é o caso de *Yara Kayapó*, que além de realizar as atividades domésticas, também é conselheira na AFP dentre outras *Nyras* que desempenham papéis políticos dentro e fora da comunidade. Neste íterim, de acordo com Laraia (2002), as experiências que são passadas pelas suas ancestralidades fazem parte de um acúmulo de conhecimentos que perpassam gerações. Esses conhecimentos são numerosos e farão parte da formação de novos sujeitos que devem aprender para dar continuidade à cultura.

Assim como os povos *Ndembo*, estudados por Turner (1974), o povo *Ngômejti* também “[...] combina a agricultura de enxada com a caça” (TURNER, 1974, p.17), desta maneira também atribuem grande valor as atividades domésticas.

As responsabilidades sociais diante da família são de grande importância. Todas as funções são ordenadas e organizadas a partir das atividades do cotidiano familiar, dentre essas atividades, podemos pontuar as atividades de caça, pesca e plantio, entretanto, além destas responsabilidades familiares, podem haver deveres que não estão ligados a família, mas sim à política e a religião e que devem também ser desempenhadas em prol da comunidade. “Ter uma responsabilidade, além das atribuídas nas grandes famílias, é preciso de preparação que dura anos” (NOTA DE CAMPO, 26 de dezembro de 2018).

O mito também explica a função desempenhada pelas mulheres nas grandes roças. De acordo com Banner (1957), o mito da “Origem da Lavoura” conta a trajetória de uma *Nyra* que desceu do céu *Kayapó* para conhecer a terra e que ensinou as técnicas de plantio, além de trazer sementes para os *Kayapós*. O mito não é respeitado academicamente, entretanto, a este é atribuído grande valor nos povos ditos “primitivos”. De acordo com Lévi-Strauss (1978), é preciso dar importância aos mitos, pois eles não revelam apenas histórias fantasiosas, mas também buscam resolver problemas impostos pela realidade social.

Os *Ngômejti* atribuem grande valor religioso à natureza, fato que explica a realização de ritos de caça. Passos (2018) descreve que as funções realizadas pelos homens indígenas nas famílias são aquelas que necessariamente envolvem a pesca e caça de alimentos na floresta. Entretanto, antes de qualquer preparação para a realização da caça é preciso se preparar espiritualmente para o ritual.

Os rituais *Kayapó* são numerosos e diversos, mas sua importância e duração variam fortemente. Dividem-se em três categorias principais: as cerimônias de confirmação de nomes pessoais; certos ritos agrícolas, de caça, de pesca e de ocasião, por exemplo, aqueles realizados quando de um eclipse solar ou lunar – e, enfim, os ritos de passagem, estes são frequentemente solenes, porém raramente acompanhados de danças ou cantos: são organizados para anunciar publicamente a passagem de algumas pessoas de uma classe de idade para outra (SAMPAIO e TARDIVO, 2010).

Dentre esses ritos, daremos ênfase nos chamados ritos de passagem que buscam uma transformação de *Nyra* em *Nyra-Wa*.

2.2.6 Os homens da grande casa (mẽnõrõnyre)

Antecipadamente, os povos originários se organizam para a prática da caça; estes levam consigo seus principais instrumentos: arco e flecha, arma de fogo, foices, facões e cães (*robu*). É importante destacar que os índios dominam as técnicas corporais do arco e flecha (*djudjê*), porém as armas de fogo também são utilizadas para se proteger contra outros inimigos que não sejam os animais. As armas de fogo não são utilizadas para matar os animais.

Em entrevista com *Tutuu*, questionei os motivos da não utilização da arma de fogo para abater os animais, e eis que sua resposta foi clara:

Quando eu mato um animal com arma de fogo eu estou ferindo a mim mesmo e ao meu povo. Matar um animal com arma de fogo significa que estou encerrando o seu ciclo, ou seja, acabando com as possibilidades daquele parente em continuar seu ciclo. O animal é nosso parente que se foi (KAYAPÓ, Tutuu. [Entrevista cedida a] Marcelo Carneiro).

Pelo que foi vivenciado em campo, mesmo que com incremento das armas de fogo, que naturalmente não fazem parte do instrumento de caça, ainda existe grande respeito para com a natureza e os animais, fato que explica apenas a utilização do arco e flecha como instrumento de caça. Acredito que a explicação para a não utilização da arma de fogo como instrumento de caça está no alto grau de ligação religiosa que o grupo tem com a natureza, pois, matar um animal com arma de fogo significa que está ferindo a si mesmo.

Como já foi citado anteriormente por Banner (1957), o mito explica desde a constituição da etnia até as regras sociais do povo; o mito também vai explicar a religião do povo originário *Kayapó*. Diversos mitos como os homens do céu, o fogo da onça, o homem da chuva, o jabuti e a onça, os peixes e outros animais apresentam os animais com características humanas, animais estes que falam e sentem emoções como qualquer outro sujeito, além disso, temos o mito que retrata a transformação de *Kayapós* em animais como os peixes e outros animais e a mãe das cobras.

O respeito concedido à natureza está associado ao alto grau de religiosidade atribuído aos animais da floresta, pois a religião *Kayapó* confere, através do mito, as possibilidades dos *Kayapós* transformar-se em animal quando morre. O arco e flecha não são apenas instrumentos materialmente falando, mas a estes instrumentos são atribuídos grande valor religioso e espiritual, utilizados também em rituais de caça.

Na comunidade *Ngômeji* é comum encontrar nas aulas, dentro das escolas, os mais antigos ensinando todos os procedimentos de fabricação e manuseio do arco. circunstância que válida os apontamentos de Daolio (1995). Tive o prazer de ter uma aula com *Tutuu*, na minha primeira aproximação com a comunidade, além de ter praticado um pouco de pontaria.

É por meio dos símbolos que a tradição vai sendo transmitida para as gerações seguintes. A tradição é o que vai sendo passado, mesmo com os avanços tecnológicos e o desenvolvimento científico, no entanto é o resultado desses avanços que vão sendo incorporado às tradições sociais num processo dinâmico (DAOLIO, 1995, p. 48).

Em outros termos, mesmo que os avanços tecnológicos tenham chegado às mãos dos povos originários, ainda se preza pelos ensinamentos da sua cultura. Não digo que o arco e flecha tenham se transformado apenas em símbolo ritual, mas que para além de deter certa simbologia o arco e flecha também são instrumentos rituais.

Antes de ir à caça é preciso compreender algumas regras básicas e fundamentais, que podem fazer a diferença para o homem da grande casa que deseja caçar. Essas regras podem alterar o curso de toda a jornada que decide realizar dentro da floresta. Se por ventura o *Ngômeji* decide caçar arara, não pode comer carne de tracajá, porque as araras sentem o cheiro forte e fogem; se por ventura uma onça for morta, essa deve ser levada para a comunidade para que possa ser comida por todos da comunidade. Simbolicamente a onça é um animal dotado de grande força, assim essa força deve ser compartilhada por todos “quando alguém mata uma onça na mata, pode-se também levá-la à aldeia para ser comida pelos *mênõrõnyre*. O objetivo é que seus corpos adquiram força e coragem (*tĩn prãm kêt*) [...]” (PASSOS, 2018, p.50).

Quando os *mênõrõnyre* voltam de uma caçada é possível identificar, pela letra da música, que os mesmos cantam qual animal foi abatido. Passos (2018), em sua pesquisa etnográfica, também vivenciou esse momento e descreve parte dos cantos que podem ser cantados:

O canto anuncia qual espécie foi caçada. As letras geralmente falam sobre alguma característica marcante do animal. O canto do gavião real, por exemplo, diz que ele vai observando e procurando a sua caça (*djâkakroritire ‘õ mry jabejte rĩtĩ mõ*). O canto do tatu-canastra, assinala as suas unhas grandes, mais aptas a cavar que as dos seres humanos (*apjêtêtire nhikopo pojre*). Enfim, os cantos retratam um universo pautado pela interação entre as pessoas humanas ou não, em que a categoria pessoas também varia relacionalmente [...] (PASSOS, 2018, p.50).

Quando um animal é abatido são realizadas cantorias que remetem a alguma característica importante sobre o animal abatido, além disso, existe um grande respeito a esse animal, justamente por que esse animal pode ser algum parente próximo do *Ngômeji* que o caçou. Noutras palavras, as cantorias servem para apaziguar a dor do animal. Não pude participar de caçada alguma, mas consegui vivenciar o momento em que os *Ngômeji* voltaram

de uma caçada, e trouxeram três jabutis, dois tatus e uma anta, que ocorreu no dia 25 de dezembro de 2018.

Além da função de caça que é desempenhada pelos *mênôrdnyre*, temos outra função que o mesmo deve compreender, que é a pesca. A prática da pesca é realizada com o auxílio dos pequenos *Ngômejti* (*mêbêngàdjyre*), que coadjuvarão o ato.

A principal função realizada pelos pequenos *Ngômejti* (*mêbêngàdjyre*) é o ato de bater os cipós *timbós* na água. De acordo com os dados de campo, o cipó *timbó* faz com que os peixes (*tép*) subam a superfície em busca de oxigênio, facilitando a pesca, este procedimento serve apenas para pesca de peixes de pequeno porte. Na pesca *Ngômejti* também se utiliza linhas de pesca e anzol, estes meios são utilizados para pegar peixes de grande porte, como pacu (*djurorotire*), pintado (*kôrã*), jaú (*bubure*), dentre outros.

Através da aproximação foi possível compreender que a caça e pesca são funções publicamente desempenhadas pelos homens na comunidade. Além disto, observou-se que na escola são ensinadas as técnicas de caça e pesca aos pequenos *Ngômejti*. Um *Ngômejti* que realiza na grande família suas funções corretamente será respeitado.

2.2.7 As mulheres da grande casa (*Nyras*)

As mulheres da etnia originária *Kayapó/Mêbêngôkre* têm grande respeito diante do grupo social, estas são chamadas de *Nyras* na fase adulta, e *Nyra-Wa* quando são iniciadas através do ritual da mandioca. As *Nyras*, em sua grande maioria, interno à comunidade desempenham papéis, sendo elas responsáveis por cuidar da casa, dos filhos e das roças. São as *Nyras* que vão produzir a quantidade necessária de alimentos para a dieta das famílias e as roças estão sob sua responsabilidade.

A distância das roças para com o centro da comunidade é em torno de 6 a 9 km (Figura 04, caminhada que é feita pela floresta. Cada grande família tem sua própria roça, de modo que as roças não são comunitárias, mas sim familiares. Dentre os alimentos plantados pelas *Nyras*, podemos destacar batata doce, milho, cana de açúcar, banana, mandioca, leguminosos e algumas ervas medicinais.

Figura 04: Volta das roças



Fonte: <http://florestaprotegida.org.br/>

A escolha do espaço para cultivo e plantio das roças é feito pelas *Nyras*, porém, as derrubadas das árvores é feita pelos homens da grande casa. A abertura de roças só pode ocorrer em uma única época do ano, que se sucederá no início da estação seca, devendo ocorrer entre os meses de abril e maio. A escolha das roças se faz mediante algumas observações tais como proximidade com algum afluente, tipo de terra, espaço e riscos de alagamento, dentre outros fatores que podem prejudicar o plantio (PASSOS, 2018).

As *Nyras* desempenham seu papel com muita eficiência. Todos os dias vão às roças para realizar colheita e cuidar das plantações, impedindo que formigas (*çarúti*) e ervas daninhas atrapalhem o desenvolvimento do alimento. Além de cuidar das roças, as *Nyras* aproveitam sua ida à floresta para juntar lenha, frutas selvagens e óleo de palmeira, conhecido como óleo de copaíba.

Com respeito ao plantio e colheita, algumas regras devem ser observadas, sendo uma delas: o banho ao alvorecer. Antes de iniciar a jornada do dia, as *Nyras* tomam banho no rio ao alvorecer. Esse banho coletivo não se trata de uma mera limpeza corporal, mas de um importante ato sagrado. O ato de se lavar está associado diretamente com uma permissão divina para que as mesmas possam cavar, cortar e até derrubar quaisquer plantas, além disto, o banho também lhes protege dos ditos espíritos andantes que ficam dispersos na floresta, segundo relato de *Yara Kayapó*.

De acordo com Almeida e Suassuna (2010b), a cultura estabelece padrões de comportamento (no corpo) desenvolvendo padrões culturais. Os sujeitos, desde o dia do seu nascimento, devem aprender valores, normas e costumes sociais através dos seus corpos. O banho coletivo ao alvorecer das *Nyras* faz parte das normas religiosas do grupo.

O nosso banho é muito importante para poder limpar nosso corpo. Mas ele serve também como convite ao trabalho, é nossa permissão para poder trabalhar no que não é nosso, apenas pegamos emprestado. Mas o banho ao amanhecer é mais importante ainda para poder livrar a todas nós dos mata (KAYAPÓ, Yara. [Entrevista cedida a] Marcelo Carneiro).

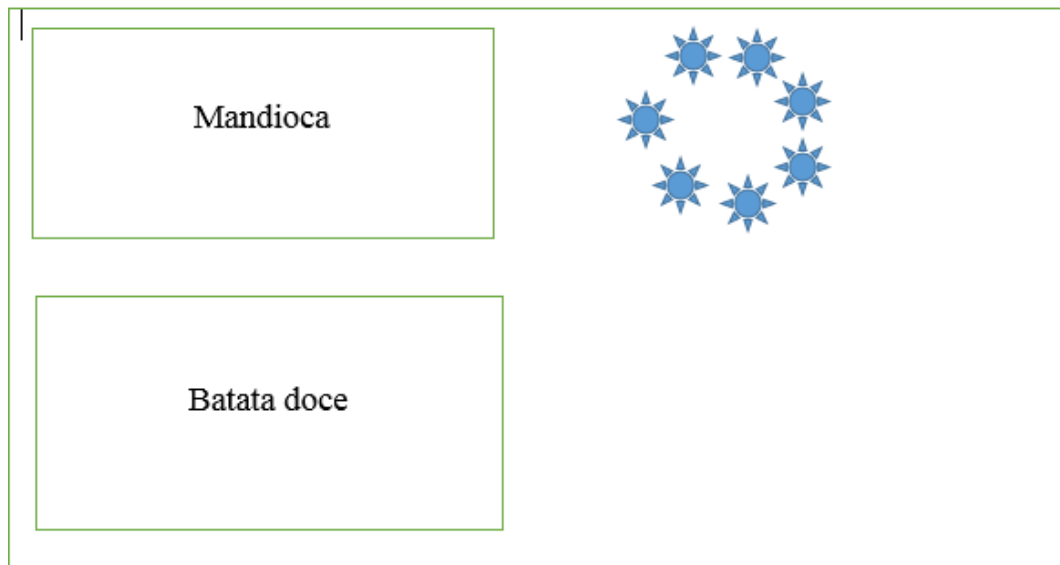
O trabalho na roça é desempenhado em conjunto pelas *Nyras* da mesma casa, desta forma, o aprendizado também acontece dentro das famílias. As *Nyras* sempre iniciam o trabalho na roça com a limpeza do espaço para depois começar a realizar as devidas colheitas. O trabalho de limpeza do espaço é realizado com as mãos. Quando há dificuldades na utilização das mãos, fazem uso de instrumentos como enxadas, foices e facas/facão.

As *Nyras* mais experientes também realizam uma tarefa bastante complicada, que é a retirada do óleo de palmeira para levar para uso doméstico. As técnicas e habilidades que perpassam essa prática de retirada do óleo são ensinados às *Nyras* menos experientes da família. Dentre os procedimentos de plantio e colheita, foram observadas algumas técnicas que precisam ser compreendidas antes de começar a trabalhar nas roças: compreender o lado que o sol nasce, conhecer onde se encontra o rio mais próximo e entender quais os adubos naturais que podem favorecer o plantio e ir, ao menos, quatro vezes por semana na roça. Desta forma, a plantação terá grande eficácia.

A organização do plantio dos alimentos vai seguir esta regra apresentada, a seguir, na Imagem 04. Realizamos uma pequena comparação da organização dos alimentos plantados entre cinco famílias e podemos constatar a seguinte organização que se assemelhavam totalmente.

Imagem 04: plantio

Sol



Fonte: Autoria própria

Ao realizarmos um pequeno estudo comparado entre cinco famílias da comunidade *Ngômejti*, podemos constatar que todas plantavam seus alimentos voltados para o lado direito do sol, além disso, sempre plantam em grande proporção a mandioca e a batata doce. O que chamou nossa atenção, ao desenvolver esse estudo, foram as formas pelas quais as *Nyras* plantavam as ervas medicinais; as mesmas estavam alocadas em forma de círculo.

Plantamos as ervas cidreiras em círculo para uma dar sombra para a outra (KAYAPÓ, Yara. [Entrevista cedida a] Marcelo Carneiro).

A grande produtividade dos alimentos - mandioca (*kwÿry*) e batata doce (*tukruju*) - é explicada por serem estes alimentos calóricos fundamentais para o grupo, além destes, temos outros alimentos que também são produzidos pelo grupo, tais como abacate (*katẽ ryre*), abacaxi (*akranhiti*), abóbora (*katẽ nhere*), banana (*tyryti*), cana de açúcar (*kadjwatiti*), feijão (*màtkrwÿ'y*), melancia (*katẽtàpkuru*) e milho (*bày*).

Com o trabalho finalizado nas roças, as *Nyras* retornam para suas casas, pois devem cuidar da limpeza dos alimentos colhidos, ao mesmo tempo em que outras *Nyras* se responsabilizam em acender o fogo para cozinhar e limpar os alimentos. Se porventura houver caças abatidas, as mesmas também devem limpar e separadas as partes dos animais para colocar nos defumadores.

Quando ocorre a principal refeição do dia, as *Nyras* pedem para que todos saiam da grande casa e vão se alimentar fora; devido à quantidade exacerbada de animais que podem ser atraídos pelo cheiro da comida, tais como cobras, aranhas, dentre outros.

É importante destacar que algumas *Nyras* da comunidade também trabalham juntando castanha do Pará (*pry*), como mostra a Figura 5. As *Nyras* se submetem a este trabalho para obter renda extra e custear suas idas e vindas da cidade, além de comprar outros alimentos e sementes para suas roças. O projeto de coleta da castanha do Pará faz parte de um dos órgãos que são responsáveis pela proteção da cultura *Kayapó/Mebengokré*, chamada AFP (Associação Floresta Protegida).

Além do trabalho que é realizado pelas *Nyras* nas roças, elas também dominam a arte das pinturas corporais e do artesanato. O artesanato faz parte de uns dos conhecimentos que são passados de geração a geração. Todo artesanato criado pelas *Nyras* tem grande valor no mercado, já que a AFP também gere e faz comércio de todos os artesanatos produzidos. Dentre os materiais produzidos, temos os seguintes: Colar (*àkàkre*), cordão (*ngàp*) (Figura 3), cesto (*kànojpôk*), cesto de pesca (*pàt kôï*) dentre outros.

Toda produção é realizada em conjunto pelas *Nyras* das grandes famílias, sendo uma das formas de manutenção para subsistência do grupo que ajudar a manter as grandes famílias que vivem na comunidade.

Figura 05 - Ngàp



Fonte: <http://florestaprotegida.org.br/>

Com os projetos desempenhados pela AFP, a comunidade *Ngômeji* pôde obter renda para suprir algumas necessidades básicas, de modo que ela tem papel de extrema importância na economia da comunidade.

2.2.8 AFP (*Associação Floresta Protegida*)

A AFP foi criada em 2002 com o intuito de colaborar com o desenvolvimento econômico da etnia *Kayapó*, nomeadamente protegendo seu território e recursos naturais. Com o processo de criação da associação, alguns valores foram inclusos no intuito de colaborar com o desenvolvimento econômico da etnia, e assim gerar renda, incentivar a cultura e defender os direitos dos povos originários *Kayapós*.

Administrada e gerida pelos próprios *Kayapós*, a AFP é uma associação sem fins lucrativos. Atualmente 17 comunidades da etnia fazem parte da associação, destaque para a aldeia *Ngômejti*. Sua sede se encontra na cidade de Tucumã-PA, já as comunidades que participam da associação estão divididas entre as cidades do estado do Pará, isto é, Ourilândia do Norte, São Felix do Xingu e Pau D`arco.

Para a associação, a cultura é o elemento chave de todo o projeto, é através da cultura que se pode propiciar e criar projetos que fortaleçam os laços do povo. O desenvolvimento econômico tem colaborado com o desenvolvimento da cultura. Ao se utilizar de novos recursos tecnológicos, a cultura é difundida fora da aldeia, na qual a sociedade tem acesso, conhece e compreende a importância da cultura indígena (ASSOCIAÇÃO FLORESTA PROTEGIDA, 2016).

Os principais projetos que são defendidos pela associação são os seguintes: Pqta ti las casas, formação complementar de professores indígenas, cooperativa de produtos da natureza, projeto castanha, educação política, artesanato, feira de sementes, projeto pequi, turismo de base comunitária, projeto cacau, projeto jaborandi. Esses são os principais projetos que foram criados pela AFP no sentido de colaborar com o crescimento econômico das várias comunidades que o projeto alcança; estes projetos colaboram no processo de reconhecimento das tradições e costumes da etnia.

A AFP está organizada a partir de responsabilidades da associação para com as 17 comunidades, a saber, Diretoria: *Oro Muturua* (presidente), *Beykarjy Kayapó* (vice-presidente), *Moykrã Kayapó* (tesoureiro), *Mokuká Kayapó* (vice-tesoureiro), *Bétire Kayapó* (secretário), *Romi Kayapó* (secretário); Conselho deliberativo: *Tuire Kayapó*, *Kokti Kayapó*, *Djyti Kayapó*. Quadro de pessoal: *Bepnhoti Atydjare* (coordenador), *Bengoty* (assessor), *Bepnoroti Davi* (assessor), dentre outros.

A associação conta com o apoio de alguns órgãos, como BB (Banco do Brasil), fundo *Kayapó*, FUNAI, Conservação Internacional Brasil, Environmental Defense Fund, Internacional Fund of Canada (ASSOCIAÇÃO FLORESTA PROTEGIDA, 2016).

A AFP juntamente com todos os projetos que foram criados tem colaborado com a economia das comunidades que fazem parte do projeto, algumas famílias vêm os projetos da associação como única fonte de renda, estes são os projetos que foram criados pela AFP: Pgtá ti las casas, formação complementar de professores indígenas, cooperativa de produtos da natureza, projeto castanha, educação política, artesanato, feira de sementes, projeto pequi, turismo de base comunitária, projeto cacau, projeto jaborandi.

Alguns *Kayapós* da comunidade *Ngômejti* trabalham diretamente para a associação. Deste modo, foi possível obter acesso às instalações da associação e conhecer de perto o papel desempenhado pelos próprios *Kayapós* dentro e fora das comunidades. Por fim, o propósito da associação é colaborar com o desenvolvimento da etnia e manter as tradições e costumes do povo *Kayapó*.

2.2.9 Funções desempenhadas em prol da comunidade

Atualmente existe um reflexo muito grande da administração da associação com a organização política nas comunidades. Algumas comunidades que não têm líderes definem seus representantes a partir de eleições internas, ou seja, o próprio grupo define quem deve ser os representantes. Existem outros casos de líderes escolhidos pelos próprios caciques, visto que suas escolhas vão se suceder referentes os ensinamentos que o mesmo deu para esse novo líder (QUARESMA, 2012).

É importante destacar que as funções sociais desempenhadas devem ser respeitadas. Atualmente, existe uma distribuição de cargos nas comunidades, sendo estas os chefes (as) de espírito, caciques, guerreiros, líderes (conselheiros). Apesar de termos estes cargos, fica determinado que é preciso desempenhar seus papéis nas grandes famílias, fazendo valer uma organização social pautada na coletividade.

De acordo com Guesnerie (2004), em toda sociedade existe a organização social para balizar as atribuições de tarefas dentro do grupo. O autor ainda afirma a importância da organização social para as diversas sociedades, tanto indígenas quanto não indígenas.

2.2.10 Cacique

De acordo com Quaresma (2012), a política faz parte do contexto das aldeias servindo diretamente para realizar a manutenção e organização do grupo. Além disso, a política serve para apresentar quais as regras, costumes, religiosidade, valores e normas impostos na comunidade, um dos representantes da política da comunidade é o cacique.

O cacique tem papel essencial junto à comunidade. As suas atribuições estão ligadas politicamente com cada sujeito que vive na comunidade; os deveres de um cacique vão de encontro com os movimentos burocráticos que estão em constante movimento na comunidade e sociedade de fora. Além de resolver questões burocráticas, o cacique deve respeitar cada originário que vive na comunidade, dando-lhe lugar de fala. O cacique deve preocupar-se com a vida fora e dentro da comunidade, deve ficar atento à demarcação de terras que a FUNAI disponibiliza e principalmente deve preocupar-se com a preservação dos costumes e tradições do seu povo.

Outro aspecto importante, é que as decisões que um cacique toma deve favorecer a comunidade, sempre buscando cada vez mais benefícios para o seu povo.

pi'ókjakredjwɨj (Professor) Minha tarefa aqui é fazer com que cada um dos meus irmãos tenham o que comer, vestir e beber [...] Eu gostaria muito que ninguém ficasse doente ou passasse fome as vezes, mas é algo que não tem como controlar. Eu faço muito esforço para que todos nós possamos ter uma vida boa, mas tem momentos que não consigo fazer nada. (KAYAPÓ, Yara. [Entrevista cedida a] Marcelo Carneiro).

Está na posição social de um cacique é entender que não se trata de suas vontades, mas sim das necessidades da comunidade. A escolha de um cacique ou chefe da comunidade é feita pelos integrantes da aldeia que se reúnem para decidir as melhores escolhas para ocupar essa posição social. Em alguns casos, pode-se passar a responsabilidade de ser um cacique para o próprio filho, entretanto é preciso que este filho esteja preparado de todas as formas possíveis para assumir esta posição social. A partir deste fazer etnográfico, foi identificada uma preparação aos futuros caciques.

O atual cacique/chefe da comunidade que vai escolher os jovens que se destacam dentro da comunidade para iniciá-los para preparação do cacicado. Os jovens vão ser ensinados e começam a ter uma aproximação a todos os conhecimentos que perpassam a rotina de um cacique. Em razão disto, vão acontecer reuniões de ensinamentos que visam aprimorar os conhecimentos acerca da cultura, costumes, tradições, danças, cantorias, organização social e política, cosmologia e relações com o homem branco.

As reuniões de ensinamento acontecem tanto em atos práticos quanto teóricos. As partes práticas de ensinamentos estão alicerçadas em acontecimentos que surgem no cotidiano da comunidade e que precisam que o cacique desempenhe o seu papel. Os ensinamentos teóricos acontecem semanalmente em reuniões entre o cacique e os escolhidos ao cacicado. As reuniões acontecem uma vez por semana na casa de um dos escolhidos, na qual se devem ter boas refeições para receber o cacique.

Os ensinamentos de um cacique giram em torno das práticas da comunidade, além de gerar aprendizado sobre maneiras corretas de proferir cantos recitativos em público e funções

rituais de um cacique; podem-se destacar os ensinamentos sobre as práticas guerreiras, como conflitos com inimigo e história da tribo. É importante frisar que um cacique que conhece a história da sua comunidade consegue realizar com eficiência discursos de tomadas de decisões em grupo.

Os conhecimentos sobre a história da comunidade geram grande valor social, pois os mesmos evocam valores morais construídos pelos seus antepassados propiciando ao cacique maior prestígio social diante do seu povo. O cacique não é o dono da verdade, ele é o sujeito que faz o intermédio da comunidade com a sociedade, pois seu papel é dar voz a seu povo.

2.2.11 Chefe dos espírito/Pajé/Wajanga

Quaresma (2012), em sua pesquisa, demonstra que existe grande aproximação nas formas organizacionais entre as diferentes comunidades da etnia *Kayapó/Mëbêngôkre*. Na comunidade *Ngômejtí* existe uma diferença de identificação do que se refere ao chamado pajé, algo que o diferencia das demais comunidades. Na comunidade *Ngômejtí*, apesar das mesmas atribuições, é chamado de chefe dos espíritos (*Wajanga*).

O chefe dos espíritos realiza alguns procedimentos tais como condução ritual, curas alternativas, orações, cantorias, danças entre outros, sendo suas atribuições todas aquelas que se utiliza o divino.

O chefe de espírito, através de suas ligações espirituais, deve-se buscar ensinamentos com o Deus (Bô), para poder conduzir e realizar quaisquer atos sagrados. Na escola Ngômejtí o Deus (Bô) é apresentado pela seguinte imagem (Figura 04). Temos a representação de duas pessoas, pés descalços e com os corpos totalmente cobertos de adereços e penas. [...] O deus Bô é um ser dotado de conhecimento tanto sobre o bem, quanto o mal, ele conhece a maldade e a bondade (KAYAPÓ, Yara. [Entrevista cedida a] Marcelo Carneiro).

Figura 06: Deus Bô



Fonte: Livro de alfabetização na língua Kayapó/Mëbêngôkre, 2009.

O Deus Bô é compreendido a partir da posição ocupada na imagem: do lado direito, a bondade, e, do lado esquerdo, maldade, algo que influenciará diretamente nas manifestações culturais da comunidade.

Os chefes dos espíritos passam muito tempo realizando orações aos seres espirituais (*Mekarô*). Eles buscam nos ensinamentos da natureza e da espiritualidade recursos para combater qualquer atrocidade que possa atrapalhar a vida dos sujeitos da comunidade. Os chefes de espírito são conhecedores da cosmologia do seu povo e deve dominar as técnicas da medicina alternativa tradicional, além de compreender as cantorias, danças e rituais da comunidade.

Na cosmologia *Kayapó/Mëbêngôkre*, a comunidade encontra-se no centro do universo. Quanto mais distante do centro da comunidade, mas sujeito às dificuldades espirituais. O povo originário *Kayapó/Mëbêngôkre* tem um traço marcante em seus rituais que é a aproximação do humano com a natureza, ou seja, estão sempre em busca da apropriação simbólica do natural, tornando-a social pelos cantos de cura, rituais e cerimônias que instauram em trocas entre o homem e natureza.

Um fato importante referente ao chefe de espíritos é seu conhecimento sobre outras religiões. Apesar de haver várias diferenças entre as religiões que surgem com a aproximação da comunidade com a sociedade, o chefe não rejeita essas manifestações religiosas, pelo contrário, aprende com elas.

Os chefes de espíritos também escolhem seus pupilos para participar dos ensinamentos. Em alguns casos, as escolhas estão estabelecidas pela sua linhagem, já que o poder espiritual se encontra no fígado, em outras palavras, energia vital (*kadjwýnh*), a escolha

de um chefe de espírito deve se principiar pela sua descendência, após isso que se deve escolher pelas capacidades.

Quando iniciado ao processo de chefe espiritual algumas medidas são tomadas quanto a posturas sociais, tais como momentos de dedicação a orações, estudos sobre medicina tradicional e compreensão sobre os processos rituais. O chefe de espíritos deve estar a par de quaisquer orações, rituais e cerimônias que necessitem da sua presença.

Todo processo ritual é conduzido pelo chefe de espírito, sendo ele responsável em conduzir e propiciar ao iniciado apoio às fases que devem ocorrer.

2.2.12 Conselheiros (Líderes)

Os conselheiros trazem consigo uma função importante sobre o processo de tomada de decisões tanto coletivas quanto individuais, são os anciões da comunidade, pessoas dotadas de uma sabedoria inigualável. Nem sempre um conselheiro é um idoso, porém, de acordo com a aproximação é pela idade que se adquire experiência; a experiência é sabedoria.

Suas experiências sobre a vida e seus posicionamentos sobre vários problemas que surgem são validadas para as novas gerações através de conhecimentos que são ensinados. Não só os jovens da comunidade, mas também o cacique e chefe de espíritos buscam nas suas experiências respostas para problemas que possam surgir. Os conselheiros da comunidade são porta voz dos conhecimentos que foram construídos socialmente.

2.2.13 Guerreiros

Os guerreiros da comunidade são responsáveis em dar proteção ao seu povo, suas práticas corporais são as de luta. Na atualidade, os guerreiros aprendem as técnicas de lutas para se apresentar em festivais ou festas que possam acontecer. De acordo com Almeida (2008), as lutas corporais se incorporam apenas como demonstrações e servem para fabricação de corpos e criação de uma identidade indígena, ou seja, a prática da luta compõe o processo de apropriação das manifestações culturais do grupo.

3 O RITUAL DA MANDIOCA (NA *KUWYRY KANGO ã ME TORO*) E SUAS FASES

Neste capítulo será apresentado, com base na análise aduzida por Turner (1974), em qual momento a dança *No Panojé* é realizada. Ou seja, através do método de análise ritual proposta pelo autor, buscamos compreender em qual momento do ritual a dança se insere. Além disso, apresentaremos a origem do mito, fato que explica a realização do rito de passagem.

Ademais, apresentaremos o corpo das *Nyras* como fator central do ritual, as pinturas corporais e suas simbologias que se ligam a alguns rituais, e por fim, a relação do sagrado na prática e organização da dança.

3.1 Do mito ao Rito

Para poder explicar os rituais, primeiramente é preciso entender o surgimento dos mitos que são guiados por uma racionalidade. Os mitos explicam aspectos essenciais da realidade sobre o qual e onde um determinado povo se insere. Considera-se que “[...] o mito esconde alguma coisa. O que ele procura dizer não é explicitado literalmente. Não ‘está na cara’. O mito não é ‘objetivo’. O mito fala enviesado [...]” (ROCHA, 1996, p.02). O mito é construído em conjunto nas sociedades dentro de um contexto ontológico vivido, elemento fundamental da relação junto ao sagrado. Segundo Lévi-Strauss (1978), o mito deve ser tratado como uma forma de conhecimento, assim sendo, não se pode negar a importância dada a essa forma de pensamento.

O mito, enquanto narrativa mítica e ontológica, busca respostas e explicações para os questionamentos sobre a vida, natureza, origem e mundo. O mito “[...] dá ao homem a ilusão extremamente importante, de que ele pode” (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 20). Os mitos surgem através de falas que não têm explicação, mas que estão expostas e que vão ser fonte sagrada para explicação dos rituais. Assim sendo, o mito tem como finalidade “[...] assegurar, com um grau de certeza, que o futuro será fiel às referências do presente e do passado [...]” (SANETO, 2012, p. 46).

Neste fazer etnográfico, nossa principal fundamentação teórica para discutir o processo ritual e suas fases está alicerçada nos trabalhos de Turner (1974), (2005), (2008) que analisou através da pesquisa etnográfica os rituais *Ndembo* na Zâmbia, colaborando diretamente com a nossa discussão. Todavia, diferentemente do caminho percorrido por Turner, que principiou sua pesquisa analisando os símbolos dos ritos de passagem, analisaremos o mito que é fonte importante para compreender a dança *No Panojé*.

Narrativa mítica e ritual correspondem a elementos intrínsecos da comunidade com a qual dialogam com as formas de identidade do grupo. Acredita-se que o ritual seja um dos eventos (atos) mais importantes que ocorrem nas grandes e pequenas sociedades, em ambas não é difícil identificar ritos de passagem, fertilidade, comemorações e ritos de aflição. Algumas destas sociedades atribuem tanto valor aos ritos que eles passam a integrar suas vidas sociais como meio de transição e afirmação de mudanças.

Para Turner (1974), os ritos têm grande valor social; é neste contexto que surgem as simbologias que vão integrar com o ritual e dar “[...] condensação, unificação de referentes díspares, e polarização de significados (TURNER, 1974, p.70)”.

Para analisar as práticas corporais do povo indígena *Ngômeji*, no contexto do ritual da mandioca (*Na kuwry kango ã me toro*), foi concretizado este fazer etnográfico que vai estabelecer relação com o discurso da comunidade, chamada por Viveiros de Castro (2002) de relação de conhecimento. Este fazer etnográfico rompe com as delimitações dos campos de conhecimento das perspectivas socioantropológicas e da Educação Física realizando assim uma conversação entre ambas as áreas de conhecimento.

No entendimento de Turner (2005), os rituais devem ser compreendidos a partir de dupla interpretação, nomeadamente os ritos de passagem e ritos de aflição, estes têm suma importância para quem busca compreender os variados tipos de rituais existentes. Com efeito, Turner (1974) enfatiza que nos vários rituais interpretados entre o povo *Ndembo*, os ritos de aflição e os ritos de passagem foram os mais comuns pelo fato do povo africano ter em sua gênese familiar o caráter matrilinear.

Nos processos rituais pode-se entender que ocorrem mudanças de estado, onde estas mudanças estão ligadas a “[...] uma condição relativamente fixa ou estável” (TURNER, 2005, p 137). É exequível acreditar que essa mudança de estado, ocasionada pelos rituais, não se refere apenas a mudanças individuais, tais mudanças podem acontecer de forma coletiva, como por exemplo, quando um grupo de indígenas se prepara para a guerra.

Com respeito aos ritos, os estudos de Lévi-Strauss (1978) merecem destaque. Com efeito, o participante do ato ritual deve ser classificado a partir da iniciação ao rito, ou seja, só participará diretamente do ato simbólico aquele que estiver preparado para o processo ritual. Já Durkheim (1995) compreende que o rito é ato sagrado e profano que é realizado nas religiões. Partindo das narrativas, percebe-se que o rito tem grande valor simbólico e religioso e que deve ser considerado como ato sagrado.

Outro antropólogo que contribui diretamente com este trabalho é Arnold Van Gennep (1977) que investigou os ritos de passagem, sendo este o autor que Turner se fundamenta para poder dar aportes teóricos nas suas interpretações sobre o processo ritual dos povos da Zâmbia.

Como dito anteriormente, os ritos fazem parte de todas as sociedades. Contudo, só chegam a alcançar maior magnitude em sociedades pequenas como por exemplo, nas comunidades indígenas e calungas onde estas mudanças estão ligadas a um ritmo biológico e não nas transformações tecnológicas.

É preciso assimilar que nas pequenas sociedades existem diversos tipos de ritos sagrados, tais como ritos fúnebres, ritos de passagem, ritos de fertilidade, ritos de agradecimento, ritos de iniciação, ritos de caça, ritos de casamento, ritos de nascimento, ritos de aflição (cura) etc. Todos estes fazem parte das pequenas sociedades, porém não significa que todos fazem parte da realidade social do povo *Ngômejti*.

Nosso foco com este trabalho é analisar a dança *No Panojé* que se insere no ritual da mandioca (*Kuwrykango*) e se constitui como prática corporal por meio da relação sagrado e profano, que envolve tradição memória e conhecimento, a fim de compreender as técnicas corporais conformadas na dança *No Panojé* e identificar no corpo e na prática corporal da dança elementos que se relacionam com a tradição, memória e conhecimento da comunidade.

Os ritos de passagem podem ter várias características, dentre as quais destacam-se “religiosos, profanos, festivos, formais, informais, simples ou elaborados” (PEIRANO, 2003, p. 3). Além disso, também os ritos de passagem são atos religiosos que exteriorizam aquilo que mais profundamente toca o grupo. O processo ritual precisa ser compreendido em sua totalidade, como tal é importante destacar que os ritos de passagem são marcados por fases que devem ser respeitadas e que apesar dessa divisão o rito ainda continua sendo chamado de processo ritual.

Turner (2005) ao se fundamentar em Van Gennep (1977) percebe que os ritos de passagem são marcados por algumas fases: ruptura, crise e intensificação da crise, ação reparadora e desfecho. O autor também corrobora com Van Gennep, embora se diferencie deste na ênfase dada a outros momentos cruciais nomeadamente o simbolismo e o *communitas*.

Além de possibilitar para o grupo a concretização das narrativas que cercam o mito, o ritual também deve ser compreendido como caminho prático de continuidade da tradição. O ritual servirá como “[...] mecanismo para transmissão e fortalecimento da memória coletiva e das verdades inerentes à tradição” (SANETO, 2012, p.110). Tal função envolve duas formas de aprendizado: uma que se dá através da oralidade e outra pela corporalidade, sendo estas duas

formas de linguagem. O aprendizado pela oralidade se principia a partir das narrativas e a corporalidade ocorre no processo oriundo das manifestações culturais/tradição, em que o corpo se constitui como um refúgio de memória. Noutras palavras, poder-se-ia compreender que os rituais são manifestações culturais que são apreendidas através do corpo.

Para que ocorra o ensino e aprendizado dos rituais faz-se necessário investigar de que forma tais ensinamentos são reificados. De acordo com Mauss (1974), as técnicas corporais são aprendidas trivialmente através do corpo, ideia esta endossada por Grandó (2005). Dito de outro modo, por meio da educação do corpo ocorre a “[...] prática educativa significativa a transmissão de valores, de técnicas corporais e dos sentidos e significados” (GRANDÓ, 2005, p. 173).

Vale destacar que, à diferença do caminho percorrido por Victor Turner, que iniciou sua pesquisa analisando os simbolismos presentes nos rituais do povo *Ndembo*, vamos principiar nossa pesquisa buscando compreender o mito que cerca o rito de passagem, para assim poder analisar a prática corporal que envolve a dança *No Panojé*.

3.2 Mito - narrativa sobre o rito da mandioca (*na kuwry kango ã me toro*)

*Conta-se na etnia kayapó a história de uma Nyra chamada Takainhik-Wa que estava casada por longos anos e estava lutando para ter um filho do seu marido Potiguar, porém, essa Nyra não conseguia dar a sua família essa criança tão esperada. Certo dia, indo trabalhar na roça de sua família, Takainhik-Wa decide pedir para o deus Bô esse filho tão esperado, conta-se ainda, que quando Takainhik-Wa chega à plantação de mandioca para poder colher o condimento para sua família, se depara com um ramo num formato de bebê, acreditando desesperadamente que aquele seria seu futuro filho a mesma decidiu ralar, transformar em farinha e comer. Takainhik-Wa depois de dez luas descobriu que estava grávida do seu primeiro filho, a alegria foi tão grande para a família que decidiram fazer a festa da mandioca (*Na kuwry kango ã me toro*) em celebração ao seu filho. Atualmente toda Nyra que deseja ter a benção para um filho passa pelo ritual da mandioca tornando-se ao fim Nyra-Wa (NOTA DE CAMPO, 28 de dezembro de 2018).*

3.3 Preparação: ruptura

3.3.1 Funções desempenhadas no ritual

Antes de realizar o debate sobre o ritual da mandioca, faz-se necessário entender a organização das funções de cada sujeito a serem desempenhadas no processo ritual.

Através da pesquisa etnográfica, observa-se a importância dada ao desempenho de papéis para com o ritual, uma vez que estes precisam ser executados com eficácia para que o ritual ocorra sem nenhum erro. Turner (2008), ao abordar o desempenho de papéis, evidencia o quão importante é que cada sujeito compreenda o seu papel.

Um das primeiras funções que são desempenhadas no ritual da mandioca é a do condutor, indivíduos marginalizados que irão guiar todo o processo ritual, para que assim os iniciados consigam atingir uma ascensão social (mudança no papel social que ocupa em seu grupo) (TURNER, 2005). Na comunidade *Ngômeji*, o principal condutor do processo ritual é o chefe de espírito, pois este carrega consigo as simbologias existentes no ritual, sem falar que estes também guiarão e confirmarão a concretização do processo ritual.

Nesse contexto, adquire proeminência no ritual a figura do cacique, cuja função é anterior a execução do ritual propriamente dito. De qualquer forma, a principal função do cacique é a de sensibilizar as *Nyras*, para que estas deem continuidade às descendências.

Todavia, o cacique não obriga a *Nyra* a participar do ritual, ele deixa sobre elas e suas famílias a responsabilidade de querer, ou não, participar. Cabe destacar que a sensibilização das *Nyras* ocorre dias antes da realização do ritual da mandioca, ou até mesmo no dia do ritual.

A sensibilização para com as Nyras ocorre junto com as grandes famílias das grandes casas partindo de alguns princípios básicos: 1º A grande família consegue ter mais um membro? 2º A Nyra encontra-se preparada para desempenhar o papel de mãe? 3º a Nyra já consegue realizar as tarefas nas roças familiares? 4º O marido está de acordo com a necessidade do processo ritual? 5º a Nyra deseja participar do processo ritual? Se por ventura todos esses apontamentos forem aceitos e a Nyra se permitir passar pelo ritual, essa será escolhida para obter a bênção como iniciada ao ritual da mandioca; (NOTA DE CAMPO, 27 de dezembro de 2018).

Além destas funções, temos a função que é desempenhada pela comunidade como um todo, que servirão como confirmadores que as *Nyras* conseguiram realizar o processo ritual com eficácia.

3.3.2 Preparação do espaço e dos corpos

Com o consentimento das *Nyras* e das famílias, elas serão separadas para a realização do processo ritual, tempo em que se dá início ao processo de preparação ritual.

Como pontua Turner (2005), ao escolher o iniciado ao processo ritual ele deve ser mantido em lugar sagrado sob reclusão, quando isto não acontece este mesmo iniciado costuma ser disfarçado “[...] com vestimentas ou máscaras grotescas, ou pintados de argila branca, preta e vermelha, e coisas do gênero (TURNER, 2005, p. 142). Desta forma, a fase de preparação ritual é caracterizada como momento de preparação do espaço; espaço este sagrado e também da preparação dos corpos das iniciadas ao processo ritual. O espaço onde as *Nyras* serão separadas do restante da comunidade é chamado de casa dos homens, onde ocorre o processo ritual.

Segundo Viveiros de Castro (1987), o corpo humano também precisa ser submetido a processos intencionais periódicos de fabricação do corpo, de modo que o processo de

preparação faz parte dessa intencionalidade. Ao estudar o povo Yawalapíti, o autor percebeu que o processo de reclusão das iniciadas também deve ser entendido como uma mudança substantiva do corpo “[...] para forma ou para reformular a personalidade ideal” (VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 41).

Ao separar as iniciadas ao processo ritual, inicia-se automaticamente a preparação tanto do espaço quanto dos corpos. De acordo com Le Breton (1953), ao preparamos os corpos temos o processo de inscrição corporal que integrará socialmente as iniciadas à comunidade. As inscrições corporais servirão ainda para integrar as iniciadas ao ritual atribuindo-lhes valores do mesmo. O autor também frisa que as inscrições corporais servem também para “[...] recordar, como uma memória orgânica, o lugar da pessoa na linhagem dos ancestrais. Chamam a atenção para os valores da sociedade e o lugar de cada um na estrutura social” (LE BRETON, 1953, p.60). Neste ínterim, as inscrições corporais, além de servir como forma de separação das *Nyras* para com as demais do grupo, trazem na sua gênese memória que se configura como pintura corporal significativa.

De acordo com Le Breton (1953), o corpo é resultado da cultura nas quais vários sujeitos estão imersos. O próprio autor afirma que antes de qualquer coisa a existência é corporal. “Do corpo nascem e se propagam as significações que fundamentam a existência individual e coletiva; ele é o eixo da relação com o mundo [...]” (LE BRETON, 1953, p.7).

Nas diversas sociedades é possível perceber várias formas de marcações corporais, entretanto, é importante destacar que na comunidade essas marcações corporais também servem para retratar os símbolos que perpassam os rituais vão estar exteriorizados corporalmente as simbologias do ritual nos seus corpos, para além disso as inscrições corporais revelam algo mais. As pinturas corporais das *Nyras* trazem em sua gênese a tradição do grupo, que faz parte do conhecimento coletivo construído socialmente, que também pode ser entendido enquanto memória coletiva.

O corpo supracitado é rico em simbologias, nas quais foram construídas a partir das relações sociais estabelecidas dentro do grupo. O ritual da mandioca (*Na kuwry kango ã me toro*) ocorre com a participação de várias iniciadas, ou seja, o evento é coletivo. Nos rituais de ordem coletiva não se vê os sujeitos de forma individualizada, mas compreende-se que se trata de um grupo unificado (TURNER, 2008).

Apesar de nos debruçarmos em compreender o ritual da mandioca, neste fazer etnográfico realizado junto à comunidade, foi possível perceber quais animais, qualidades e

ritos que se articulam em outros processos rituais, desta maneira, os principais ritos de passagem que acontecem na comunidade são os seguintes.

Quadro 01: rituais e símbolos

Ritual	Fauna/flora	Qualidades ao iniciado	Finalidade
<i>Benp Tākāk</i> – ritual de escolha de noiva	Jabuti e onça	Jabuti – Durabilidade do casamento Onça – Força e destreza	Escolha de uma noiva sábia para adentrar sua família – os <i>Ngômejti</i> juntamente com sua família realizam essa escolha;
<i>Na kuwryr kango ã me toro</i> – ritual da mandioca	Arara e Anta Mandioca	Arara – Cuidado com o ninho Anta – fertilidade Mandioca – representação dos antepassados	Busca da benção familiar para ter um filho.
<i>Meno ôk ãmoro</i> – ritual do milho	Macaco, antas, jabuti, guariba. Milho	 Milho - bonança	Festa em prol da colheita do milho que acontece em uma determinada época do ano; batizado é realizado e ganho de nomes.
<i>Menio Biyôk</i> – ritual de consagração a novos cargos	Onça, jabuti	N.D.A	N.D.A

Fonte: CARNEIRO, 2018.

Cabe destacar que os animais representados nestes rituais podem estar inseridos em outros rituais, como citado anteriormente, como fonte de representação simbólica, ou seja, o símbolo do animal se torna flexível para mais de um rito de passagem.

Os significados atribuídos ao símbolo de cada animal vão estar apresentados de acordo com alguma qualidade específica do mesmo, assim, o animal utilizado como fonte simbólica do rito de passagem deve transferir ao iniciado suas qualidades, dado que “o símbolo representado não é unívoco, mas multivocal, uma molécula semântica com muitos significados” (TURNER, 2005, p.149).

Ao observarmos a preparação para o ritual, foi percebida a relação dos animais com o rito de passagem. Através das entrevistas foi possível perceber que o animal representado atribuiria à iniciada as qualidades necessárias para ser mãe.

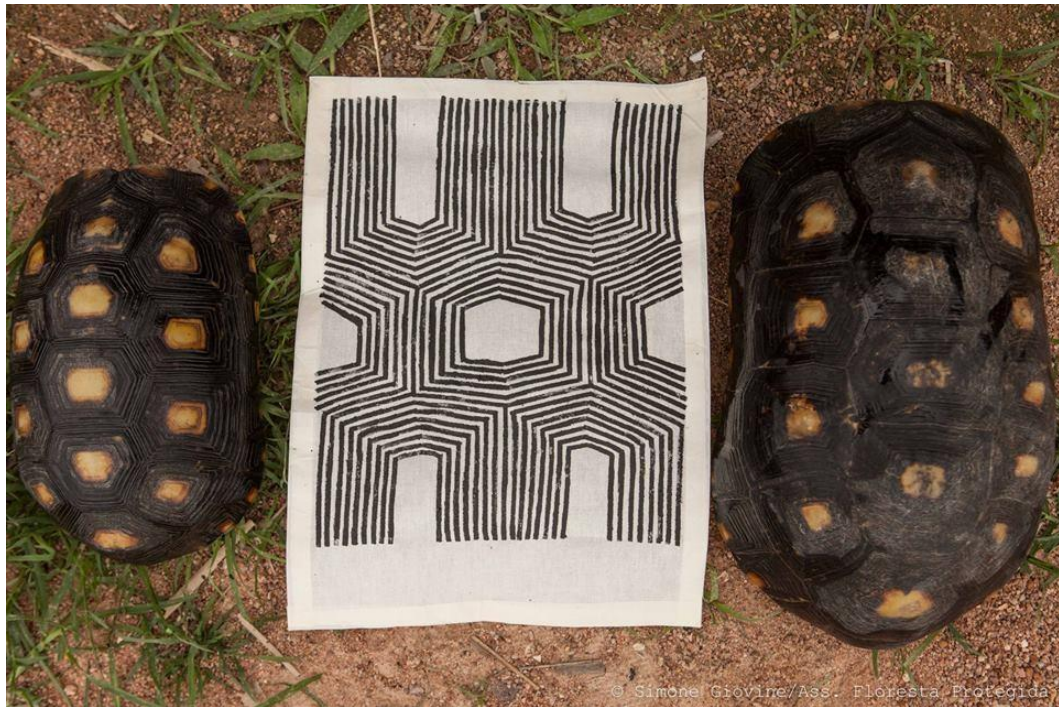
São comuns nas comunidades indígenas as representações de animais nos rituais. Por exemplo, numa pesquisa realizada pelo antropólogo Gabriel Alvarez nota-se a representação simbólica da formiga no ritual da tucandeira. Contudo, a integração destes animais nos rituais remete aos tempos míticos quando os animais eram humanos (ALVAREZ, 2005). Além deste, Turner (2005) ressalta diversos tipos de simbologias existentes entre os povos Ndembu tais como o urso, cobra, lua, céu, árvore.

Além dos animais tradicionais apresentados nos rituais descritos, temos alguns elementos da fauna que também servirão como fontes simbólicas nos rituais; é importante destacar que nem sempre se têm elementos simbólicos da fauna nos rituais, ou vice-versa.

Neste íterim, os símbolos se apoiam em metáforas para mobilizar amplas unidades de sentido. “Por meio das metáforas, os símbolos expandem seus sentidos incorporando referências implícitas no referencial em que se apoia a metáfora” (ALVAREZ 2005 apud TURNER, 1974, p.5).

A separação no ritual tem como principal finalidade a preparação dos corpos e do espaço, desta maneira, quando se separa um iniciado, retira-se todos os símbolos que antes lhe representava e lhes concede novos símbolos para que assim possa lhes representar nesta nova fase.

Figura 07: arte do jabuti



Fonte: <http://florestaprotegida.org.br/>

Observa-se na Figura 07 a pintura que deve ser realizada nos corpos dos sujeitos, onde o jabuti faz parte do processo ritual. As representações simbólicas se fundamentam nas características dos animais. Não nos aprofundaremos em compreender os sentidos e significados atribuídos ao jabuti por este não ser fonte simbólica no ritual da mandioca. A relação da arara e da anta com o ritual da mandioca está classificada a partir das qualidades das fêmeas enquanto progenitoras e cuidadoras dos seus filhotes. As iniciadas no ritual vão trazer nos seus corpos as simbologias da arara e da anta para que assim consigam novos símbolos que as possa representar nesta nova fase.

Turner (2005) expõe que nas sociedades onde a natureza é fator preponderante para o grupo, o animal surge como fonte de reencarnação, ou seja, os animais serão representações simbólicas dos seus antepassados. Viveiros de Castro (1987), em suas interpretações antropológicas com o povo Yawalapíti, identificou essas mudanças na corporeidade do grupo que observou:

[...] a fabricação dos corpos subordina a natureza informe ao designo da cultura: produz seres humano. A metamorfose reintroduz o excesso e a imprevisibilidade na ordem humana: transforma os homens em animais ou espíritos. Ela é concebida como uma mudança de essência, que se manifesta desde o nível da gestualidade até, no limite, o nível da mudança de forma corporal (VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 41).

O autor pressupõe que as representações simbólicas dos animais podem estar presentes tanto corporalmente quanto nas gestualidades que podem produzir o ritual, ou seja, existem

possibilidades de se ter representações das atitudes dos animais no processo ritual, assim essas representações podem compor a performance. Le Breton (1953) exterioriza que essas gestualidades são formas de comunicações não verbais, mas que têm sentidos próprios para o grupo.

A relação da mandioca para com as iniciadas ao ritual se principia pelo próprio mito. A representação da mandioca se caracteriza enquanto corpo simbólico, pois simboliza a benção dada pelas suas antepassadas para dar continuidade a suas descendências. É possível perceber que a mandioca se torna uma representação social do corpo, onde o ato de comê-la influencia a concepção de um filho. Poderíamos chamar de corporeidade representativa? (LE BRETON, 1953).

As grandes famílias também se preparam para o ritual da mandioca, isto é, vão se ornamentar e se pintar para poder participar dos eventos que ocorrem na comunidade.

Imagem 05: crianças *Kayapó*



Fonte: acervo pessoal do autor

O povo *Ngômeji* dá grande importância às festas da comunidade, razão pela qual vão se preparar coletivamente para tais acontecimentos. Na comunidade podem ocorrer mais de um ritual no mesmo dia devido ao aproveitamento da festa como um todo. Entretanto, se porventura no mesmo dia ocorrer mais de um ritual, os iniciados ficam apartados do grupo na casa dos homens, assim, este será o espaço onde vai acontecer o ritual.

Imagem 06: Família *Atdajare*



Fonte: acervo pessoal do autor.

O primeiro momento ritual que Victor Turner descreve em seu fazer etnográfico é a ruptura, que em sua gênese se caracteriza pelo afastamento do sujeito (iniciado) do mundo profano. O iniciado começa a entrar em constante mudança, ele deixa a condição de iniciado e passa a entrar em processo de crises; sendo estas o momento de mudança que se busca com o ritual.

Com efeito, o processo de separação é compreendido como momento de retirada dos sujeitos de suas rotinas, estrutura e responsabilidades sociais. O mesmo sujeito se desprende da realidade e começa a adquirir novas simbologias que vão reger sua nova estrutura. Nos seus corpos também são retratadas essas simbologias.

Nesta fase, o iniciado se encontra “[...] parcialmente parta-a da vida secular” (TURNER, 1974, p. 28). Isso demonstra que o iniciado ao processo ritual já não se encontra no estado de antes, porém ainda não está no estado desejado. É importante destacar que o período limiar é um dos momentos mais importantes para com o processo ritual, pois será nesta fase que o iniciado começa a adquirir novos símbolos que vão ser atribuídos a sua corporeidade.

Ao fundamentar os conceitos que perpassam o processo ritual, Turner (1974) acredita que o mesmo é mais complexo do que nos apresenta Van Gennep, demonstra que é preciso dar ênfase em alguns detalhes que ocorrem no processo como tal: um destes são os símbolos existentes, ou como ele mesmo escreve “[...] os blocos básicos da construção, as “moléculas” do ritual. A estas chamarei “símbolos”” (TURNER, 1974, p. 29). Ou seja, os símbolos devem ser considerados como fatores preponderantes no processo, sendo a partir deles que se deve começar a buscar as interpretações.

3.4 Liminaridade (crise e intensificação da crise) e ação reparadora

Turner (2005) expõe que a liminaridade é o momento em que o sujeito iniciado passa a se tornar invisível ao grupo. No período de liminaridade o sujeito pode assumir vários nomes, por exemplo, “*persona liminar*” que carrega em si um conjunto de novos símbolos. O fato de se estar invisível, no período limiar, se reveste de um duplo significado: o sujeito passa a ser não-mais-classificado e ainda-não-classificado. O termo não-mais-classificado significa se refere aos iniciados que ainda não iniciaram o processo ritual; ainda-não-classificado se refere aos iniciados que ainda estão finalizando o processo ritual.

O período limiar pode ser considerado o início de transição, ou de transformação que os iniciados se submetem para obter não só ascensão social, mas também novos símbolos que os possa lhes representar. Nem todo rito de passagem tem o papel de conferir ascensão social (novos cargos), pode ser o caso de suceder ascensão espiritual, por exemplo. Isso acontece em especial nos ritos de morte na qual tem a finalidade de encaminhar o espírito para um lugar melhor.

Turner (2005) observa que no período limiar o indivíduo (ou os indivíduos) se torna um ser-transicional devido ao ganho e perda de novas simbologias que o representa. Além disso, estar no período limiar significa dizer que este iniciado encontra-se num estado vivo/morto, ou seja, num processo de transição recorrente do ritual. É no período limiar que o sujeito iniciado “[...] tende a entrar em contato com o divino ou com os poderes sobre-humanos” (TURNER, 2005, p. 142).

Com efeito, é neste período que o iniciado deve ser mantido em espaço sagrado onde se vão buscar sentidos e significados, através das simbologias, para as crises que surgem. Como tal, neste processo de exclusão social, o sujeito deve marcar seu corpo, utilizar máscaras, vestimentas e coisas do gênero para que possa ser disfarçado socialmente, característico do ato de se tornar invisível.

É no período limiar que vai surgir a *communitas*, isto é, “[...] expressões espontâneas de sociabilidade, como forma cultural e normativa de enfatizar a igualdade e companheirismo como norma [...]” (TURNER, 1974, p. 216). Por conseguinte, o *communitas* deixa evidente a profunda relação social entre o grupo, assim sendo, o *communitas* se caracteriza justamente através de atos de profunda interação entre o grupo. Isso se materializa no ritual observado, através das preparações dos corpos de sujeitos que não estão ligados ao ritual, mas que farão parte como sujeitos confirmadores do ato.

As simbologias existentes no ritual servem para evidenciar, também, a corporeidade dos sujeitos iniciados, devido o corpo ser “[...] uma espécie de modelo simbólico para a comunicação” (TURNER, 2005, p. 153). Sendo essa um tipo também de linguagem corporal, onde não há a necessidade que o corpo se movimentar para que haja comunicação, ressalta Le Breton (1953).

As *Nyras* iniciadas após a colheita voltam diretamente para a casa dos homens e ficam em estado de reclusão até o alimento ficar pronto e ser consumido por todas. Após o consumo, dá-se início ao processo de reintegração dos processos.

3.5 Reintegração

O momento final do ritual é a reintegração nas quais traz em sua gênese a afirmação das iniciadas. De acordo com o mito da comunidade, as *Nyras*, antes chamadas apenas “*Nyras*”, agora são socialmente reconhecidas como *Nyras-Wa*.

Na fase de reintegração, percebe-se que as iniciadas conseguiram ultrapassar todas as fases rituais alcançando assim novas simbologias que as possa lhes representar nesta nova fase da vida. Será nesta fase de reintegração que a dança *No Panojé* se insere como ato confirmador.

O período de reintegração é entendido como um novo estado de responsabilidades. O indivíduo, antes chamado de iniciado, agora se apoderou de novos símbolos e conseguiu completar o processo ritual. Compreende-se que o ciclo do rito de passagem foi completado. Todas essas fases fazem parte do processo ritual, começando pelo processo de separação, seguido do período limiar (marcado pelas crises rituais), finalizando-se com o processo de reintegração.

Justamente com a reintegração temos a dança que de acordo com Almeida e Suassuna (2010a) faz parte das práticas corporais dos grupos indígenas. “[...] as danças são utilizadas como um instrumento de educação do corpo, onde os jovens constroem uma identidade específica” (ALMEIDA e SUASSUNA, 2010a, p.7). Entende-se até aqui que o ritual envolve uma manifestação corporal, pois a mesma se legitima a partir do movimento. Sem o corpo e suas expressões os rituais não existiriam.

3.6 Desfecho: analisando a dança “No Panojé”

3.6.1 Dança: Ato confirmatório no ritual

Não muito distante, porém inserida diretamente, as danças compõem o processo ritual, sendo este um ato de comemoração para o grupo e confirmador para o ritual. Neste fazer etnográfico identificamos a dança *No Panojé* enquanto prática corporal tradicional que traz em sua gênese um acervo de movimentos, além de memória, conhecimento e tradição; estes são transmitidos às novas gerações e refletirão diretamente na construção de sua identidade.

Historicamente, tal qual aduzido por Bourcier (2001), a dança faz parte da história dos rituais. O homem dança desde a era primitiva, segundo o autor, a dança não deve ser observada apenas pelos seus movimentos. Dever-se-ia, outrossim, acentuar a sensibilidade de olhar para este objeto de estudo a partir dos significados e sentidos atribuídos a sua prática.

Neste sentido, Bourcier (2001) relata que os primeiros estudos sobre história da dança se deu a partir de pesquisas sobre os rituais. O que se tem de constructo sobre a dança está alicerçado no conhecimento mitológico. No entendimento do autor, a dança, no período pesquisado, é subjetivada em ser um dom dos deuses para os mortais. Em outras pesquisas, ao analisar gravuras, ele pôde evidenciar a dança realizada na gruta de Pech-Merle (Figura 5), cujos movimentos eram passos binários, tendo um compasso mais forte com o pé esquerdo e outro mais fraco com o pé direito. Os principais intuitos destas danças estavam ligados aos desejos das mulheres primitivas em se tornarem férteis.

Figura 08: Gruta de Pech-Merle



Fonte: <https://www.wikiloc.com/motorcycling-trails/swiss-alps-schwartzwald-stelvio-monaco-frenc-alps-cote-dazur-5117075/photo-2651966>

Langendonck (2004) ressalta que o homem dança desde as eras paleolíticas e mesolíticas (9000 e 8000 a.C). Nessa época, a dança se relacionava diretamente à sobrevivência, em que eram criados rituais como forma de proteção a eventos naturais (chuva e tempestades), eventos estes que poderiam atrapalhar a caça e a própria sobrevivência dos grupos.

Foram encontradas em algumas “[...] cavernas como as da Serra da Capivara, no Piauí, no Brasil, Fulton’s Rock, na África do Sul, Altamira, na Espanha e Lascaux, na França, muitos desenhos dessas épocas” (LANGENDONCK, 2004, p. 3). As gravuras expressaram cenas de pessoas em rodas, imitando posturas de animais, caracterizando assim uma das primeiras formas de linguagem e expressão que o homem primitivo encontrou para se comunicar corporalmente, sendo a dança o meio de comunicação e transmissão de conhecimentos adotados neste período.

Um dos primeiros símbolos está ligado ao local onde ela deveria ocorrer. As danças eram realizadas em grutas tidas como locais sagrados. Os restos mortais de animais encontrados nas grutas já supunham que os animais eram cultuados e até sacrificados. Mesmo como todos estes estudos sobre origem e importância da dança nos rituais, ainda supomos que “[...] não se deve excluir *a priori* a ideia de uma dança religiosa que nenhum documento atesta expressamente” (BOURCIER, 2001, p.03).

A partir do momento em que o homem deixa a condição de predador para produtor, na qual isso vai acontecer apenas na era neolítica, houve a erosão do sagrado, só que com características próprias em determinadas culturas. Cada grupo começa a organizar suas próprias religiões e deuses para poder proteger sua cidade e casas. O homem deixa a condição de nômade

e se estabelece num único lugar. A briga por território e alimento vai culminar em rivalidades e conflitos entre povos que não se reconhecem no outro.

Nas pequenas sociedades, aqui incluo a comunidade indígena *Ngômeji*, Grandó (2005) observa várias práticas que fazem parte do cotidiano dos que vivem nas aldeias. Dentre essas práticas, podemos destacar aquelas vinculadas às relações de produção e subsistência relacionadas ao trabalho, plantação, artesanato, caça e pesca. Outras práticas versam sobre ações simbólicas que desempenham um papel importante ao fortalecimento dos laços da comunidade. No rol dessas práticas simbólicas, destacamos as danças que são práticas educativas significativas, assim como caracteriza Grandó (2005). Assim sendo, a dança serve como prática educativa dos corpos possibilitando uma construção de identidade a partir das técnicas corporais.

3.6.2 A dança (No Panojé) enquanto prática corporal

Antes de compreender a dança nesse processo, é preciso entender seu conceito. De acordo com Lazzarotti Filho *et al* (2010), o termo “prática corporal” faz parte de um constructo do campo de pesquisa na Educação Física, e diz respeito a todas e quaisquer atividades onde o corpo se apresenta como fator semântico é conceituado como, ou visto como uma prática corporal.

Almeida e Suassuna (2010a) retratam que nas aldeias indígenas essas práticas fazem parte da tradição construída pelo grupo, como tal, as mesmas ainda devem cumprir o papel de “[...] ensino e aprendizado da maneira de fazer, pensar e sentir que são específicas por sexo e idade em cada etnia” (ALMEIDA e SUASSUNA, 2010a, p.04). Por esta razão, acredita-se que as práticas corporais tradicionais da comunidade servirão para a construção de suas identidades.

A dança enquanto prática corporal atuará na construção dos sentidos e significados da realidade vivida pelos grupos étnicos. No entendimento de Grandó (2005) a dança também deve ser vista como uma “prática educativa significativa para a transmissão de valores, de técnicas corporais e dos sentidos e significados que compõem os patrimônios clânicos” (GRANDÓ, 2005, p. 173).

Pode-se compreender que as práticas corporais tradicionais são transmitidas para as novas gerações através das técnicas corporais, que são compreendidas como gestualidades e movimento, desta forma, ao ensinar às novas gerações, se transmite memória coletiva, tradição e conhecimento que colabora diretamente com a construção de uma identidade indígena, já o corpo é o principal meio de concretização de todo esse processo, colaborando para a construção de sua corporeidade (SANETO, 2012).

A dança também faz parte das simbologias construídas socialmente. Toda e qualquer gestualidade faz parte dos sentidos e significados que o grupo atribui ao processo ritual.

Um dos momentos mais importante no ritual da mandioca é seu processo confirmatório. Será nesse momento que a dança se integra ao ritual trazendo consigo toda a tradição construída pelo grupo, realizando transmissão de memória e conhecimentos às novas gerações. Totalmente preparadas para a confirmação do ritual, as *Nyras* vão adentrar a dança, entretanto, antes de apresentar as observações sobre o ato da dança, buscamos compreender primeiramente a canção cantada.

Xukaja kaja

kuma xi wa...

Xukaja kaja

kuma xi wa...

ha ô ha

panoje...

ô ha panoje...panoje, panoje

A música cantada pelas Nyras se inicia com referência a benção, antes “Xukaja kaja” agora “kuma xi wa” a palavra “wa” traz toda que uma reverência ao rito de passagem da mandioca, na qual as Nyras buscam a mesma benção adquirida por Takainhik-Wa. A palavra “panoje” refere-se a filho ou criança. (NOTA DE CAMPO, 28 de dezembro de 2018).

No ritual da mandioca é realizada apenas uma dança. Contudo, para dar início as festividades da comunidade, uma outra dança (realizada pelos homens) foi observada. É importante destacar que ao analisar a dança *No Panojé*, não encontramos quaisquer relações a dança realizada pelos homens da grande casa, com a dança realizada pelas *Nyras*.

Quadro 02: Danças e movimentos

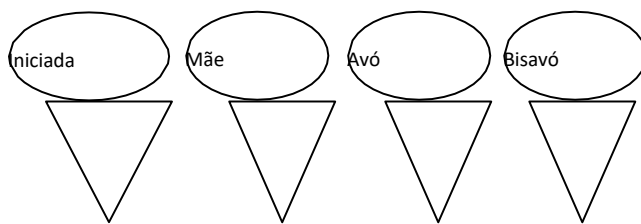
Danças	Movimentos
<i>Dança em formação Matrilínea (somente mulheres)</i>	Nesta dança as nyras percorrem toda aldeia em formação matrilínea, os movimentos que são executados nesta dança são os seguintes: batidas fortes com o pé direito e fracas com o pé esquerdo, os corpos são unidos sem deixar espaço entre eles, os movimentos sempre são realizados em sequência para frente. A música cantada: <i>ô ha No Panojé</i> .

<p><i>Dança em Círculo (somente homens)</i></p>	<p>A dança é realizada pelos homens da comunidade, segue uma hierarquia social, começando pelo chefe de espírito, cacique e restante da comunidade.</p> <p>Os movimentos realizados pelos homens da grande casa são os seguintes: batidas fortes com o pé direito um passo na diagonal com o pé esquerdo. A dança é executada em fileira e em círculo.</p>
--	--

Fonte: dados da pesquisa

A organização das *Nyras* na dança *No Panojé* ocorre da seguinte maneira:

Imagem 07: Organização no rito da mandioca



Esquerda

Direita

Fonte: Autoria própria

O posicionamento representa uma hierarquização familiar e ancestral que deve ser respeitada. Quando as *Nyras* dançam, imagem (10), é possível perceber a execução da dança em si, com passos largos. O movimento é executado da seguinte forma: pé direito deve bater com mais força do que o esquerdo.

Analisando a dança, podemos perceber alguns espaços não ocupados. Em entrevista com *Yara Kayapó*, identificamos que os espaços desocupados estavam sendo ocupados por sujeitos que não se faziam presentes na dança fisicamente. “Está vendo a minha prima, ela não tem a mãe dela aqui, mas nesse momento ela faz parte da nossa dança” (KAYAPÓ, *Yara*. [Entrevista cedida a] Marcelo Carneiro).

Imagem 08: Dança das *Nyras*



Fonte: acervo pessoal do autor.

Imagem 09: Dança das Nyras 02



Fonte: acervo pessoal do autor

Imagem 10: Dança dos homens
Fonte: acervo pessoal do autor.



A dança realizada pelos homens se inicia após o término da dança das *Nyras*, porém, não tem quaisquer relações com o ritual da mandioca. Inicialmente, eu pensara que a dança seria algum ato confirmador por parte dos homens da grande casa, entretanto, não faz parte do ritual da mandioca.

[...] a dança com a participação dos homens não faz parte da benção da mandioca (KAYAPÓ, Yara. [Entrevista cedida a] Marcelo Carneiro).

Para colaborar ainda mais com a pesquisa, apresentamos a organização das danças realizada pelos homens da grande casa. A dança se principia com uma organização hierárquica, que deve funcionar da seguinte forma:

Imagem 11: Dança dos homens



Fonte: Dados da pesquisa.

No dia 30 de dezembro, após a finalização da dança *No Panojé*, as *Nyras* voltam para suas grandes casas e se descaracterizam, entretanto, foi observado que as mesmas adquiriram grande respeito pelos seus familiares, principalmente pelos seus maridos. Agora as mesmas são apresentadas socialmente como *Nyra-Wa*, sendo a terminologia que as caracteriza como índia abençoada.

3.6.3 A Dança (No Panojé): A relação do direito e esquerdo

Em referência à dança “*No Panojé*”, procuramos investigar a relação no que diz respeito ao lado direito e do esquerdo com o sagrado da comunidade. O lado direito predomina na dança. Ao buscar no sagrado as relações da dança com a utilização dos movimentos com o lado direito e esquerdo, nos defrontamos com a imagem do Deus Bô (Imagem 05). Na imagem captada nas cartilhas de ensino sobre a cultura *Kayapó*, identificamos a imagem do sagrado também há influências com o direito e o esquerdo.

Na imagem mostra a figura de dois indígenas, denominados apenas como um ser, que se chama *Bô*. Os movimentos que são realizados pelas *Nyras* na dança *No Panojé* têm maior ênfase com o pé direito do que o esquerdo. A explicação para a ênfase dada ao pé direito se relaciona diretamente a imagem do sagrado: o lado direito é o Deus bom e o esquerdo o Deus ruim.

Outro ponto que podemos citar é a organização da *Nyras* no momento da dança. As *Nyras* se organizam dentro de um padrão matrilinear, que é respeitado por todas as *Nyras* das grandes famílias. Quando uma *Nyra* não tem parentes próximos que possam participar do processo ritual, deixam o seu lado direito livre, assim sendo, está no lado esquerdo é estar próximo ao mal, enquanto do lado direito remete ao bem.

A distinção entre o bem e o mal se materializa na dança. Observamos primeiramente o bater dos pés; a batida mais forte é sempre com o pé direito, o esquerdo é deixado em segundo plano com batidas mais suaves. Desta maneira, a dança atrai as forças do bem e deixa para segundo plano as forças do mal.

Um autor que discute a distinção entre o direito e o esquerdo é Robert Hertz (1980). Com efeito, o autor está certo ao dizer que o direito é sempre o lado sagrado enquanto o esquerdo é o profano. Desta forma, “[...] de um lado temos o polo da força, do bem e da vida, enquanto no outro temos o polo da Fraqueza, do mal e da morte. Ou, se preferirmos uma terminologia mais recente, de um lado os deuses e de outro os demônios” (HERTZ, 1980, p. 107).

Assim sendo, através deste fazer etnográfico, foi possível perceber que a dança, resguardadas as devidas proporções, trás através de seus elementos, uma relação com o sagrado da comunidade, e que são encontrados tanto da organização da dança quanto nos próprios movimentos/gestualidades que estão impostas sobre a mesma.

3.7 A dança (*No Panojé*): memória, tradição e conhecimento

A partir das análises que foram realizadas sobre a dança *No Panojé*, percebe-se a grande interrelação desta prática corporal tradicional com a memória, tradição e conhecimento que foram construídos pelo grupo *Ngômejti* a partir das suas relações sociais e religiosas.

3.7.1 Tradição e o processo de transmissão dos conhecimentos

A dança *No Panojé* que ocorre no ritual da mandioca pode ser considerada como uma herança simbólica da etnia *Kayapó*. Balandier (1997) expõe que as tradições fazem parte das heranças dos grupos e que a sua função é manter a ordem, mesmo que em gênese ocorra, movimento/gestualidades.

De acordo com Saneto (2012), a tradição está presente nos grupos étnicos indígenas, “[...] articulando-se, mediando o passado ancestral e o presente e mantendo uma coexistência entre o dois [...]” (SANETO, 2012, p. 63).. A tradição consegue se manter viva, devido se alimentar e se reestruturar a partir da novidade, traduzindo-se por meio do que identifica cada grupo indígena (SANETO, 2012).

Os rituais fazem parte do leque de manifestações culturais que são ressignificadas pelos grupos, desta maneira, com fundamento em Turner (1974) e Saneto (2012), identificamos que o ritual deve ser compreendido como mecanismo de transmissão e fortalecimento da memória coletiva e das verdades inerentes à tradição. No ritual vai ocorrer a transmissão de conhecimentos que vão se dar tanto pela oralidade, quanto pela corporalidade. Ao analisar a dança *No Panojé*, identificamos que o principal mecanismo para transmissão dos conhecimentos tradicionais construídos ocorre através do movimento/gestualidade, da interação dos mais novos com os mais velhos e das inscrições corporais simbólicas feitas nos corpos das *Nyras*.

Para compreender a dança *No Panojé*, inicialmente foi necessário entender onde a mesma se inseria, identificamos que a dança *No Panojé* se encontra como evento de ruptura ritual. Justamente com a prática da dança identificamos que ocorre, ao mesmo tempo, uma educação do corpo (GRANDO, 2005).

3.7.2 O corpo na dança “No Panojé”

Ao nos defrontarmos com o corpo no ritual da mandioca acreditamos que o mesmo seja também lugar de memória. De acordo com Halbwachs (1990) e Saneto (2012), este mesmo corpo que se coloca no ritual traz memória construída coletivamente. O corpo é fator semântico que através da sua construção social, também consegue transmitir memória e conhecimento. Halbwachs (1990) destaca a existência de dois tipos de memória: a individual e a coletiva;

A partir de Saneto (2012) chegamos ao entendimento de uma inter-relação entre o ritual e o corpo onde não se pode dissociar. O corpo da indígena se constitui a partir de uma relação simbiótica entre o rito e o corpo, de forma que os mesmos são construídos num mesmo espaço sociocultural, assim, como apresenta Le Breton (1953) “[...] o corpo é o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída” (LE BRETON, 1953, p. 7).

O corpo e o ritual estão indissociavelmente imbricados e remontam, em conjunto, à memória e saberes construídos no âmbito da comunidade em análise. Isto porque o corpo é produtor natural de linguagem – corporal, ou seja, linguagem não verbal – o qual por sua vez é o canal apropriado de expressão dos elementos constituidores solidificaram, com o passar dos tempos, a cultura Kayapó.

Com efeito, enquanto fonte depositária da memória coletiva daquele povo, e do conhecimento historicamente construído associado à comunidade, o corpo – no caso, o corpo do indígena – acaba por ser o espaço, ou medium, por excelência em que a relação tradição versus memória se materializa. E a tradição se “corporifica” no corpo por meio do ritual, reverberada pela ancestralidade e pela ação direta da memória; em suma, a tradição é a tecelã de uma grande malha referências de caráter simbólicas manifestada corporalmente (SANETO, 2012, p. 55).

Mauss (1974) foi o primeiro a defender a tese (que depois ganhou adeptos) segundo a qual quaisquer movimentos realizados (e adquiridos) pelo corpo consolidam uma teia complexa de saberes (socialmente construídos) invariavelmente decorrentes das tradições culturais. Por outras palavras, nos corpos indígenas estão técnicas partilhadas e, por estarazão, publicamente reconhecidas pelos membros da comunidade. E estas técnicas são “[...] as maneiras pelas quais os homens de sociedade em sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seus corpos” (MAUSS, 1974, p. 401).

Em última análise, o que se tem favoravelmente em conta (ou meio) é certa ideia segundo a qual os movimentos corporais (padronizáveis) colmatam uma educação corporal publicamente reconhecida não apenas na dança, mas nas pinturas corporais e grafismo e originária do saber partilhado pela comunidade (GRANDO, 2005). O corpo deixa de ser um mero e passível instrumento de técnicas e se torna fonte legitimadora de saber, memória e

tradição, e dos sentidos atinentes a cada um destes. Ou seja, as técnicas corporais referentes às sociedades indígenas “[...] transformam o corpo biológico em corpo social e possibilita que a pessoa passe a se identificar em seu grupo e por ele seja identificado” (GRANDO, 2005, p. 167). Desse modo, a dança *No Panojé*, além de revelar a educação corporal da comunidade, também colabora com a construção das identidades.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo da pesquisa etnográfica aqui proposta foi analisar o ritual da mandioca (*Kuwrykango*), no qual retrata a dança *No Panojé*). Esta dança, por sua vez, é justamente a melhor candidata a proporcionar um domínio acerca da relação sagrado versus profano, além de garantidora de traços e aspectos da tradição, memória e saber do grupo. Esta pesquisa etnográfica enfatiza o saudável diálogo entre diferentes áreas do saber nomeadamente a Antropologia e a Educação Física.

Os objetivos preliminarmente estabelecidos foram alcançados graças ao recurso da etnografia, enquanto caminho para compreender a dança *No Panojé*. Identificamos as técnicas corporais conformadas na dança; classificamos a dança enquanto prática corporal legitimamente vinculada ao domínio da Educação Física, em cuja área do saber o corpo é expresso e conceitualmente concebido como vetor semântico revelador de significados socialmente construídos.

Numa acepção mais geral, porque intersubjetivamente acessíveis, as práticas corporais tradicionais das comunidades indígenas contribuem sobremaneira à chamada construção identitária, sobretudo a dos membros mais novos, pelo princípio de pertencimento que esta enceta. Em particular, a dança *No Panojé* deixa transbordar uma gama de sentidos (socialmente construídos) resultando num melhor entendimento da realidade vivida pelos grupos étnicos. Mas em relação a outro crucial que procuramos destacar nesta pesquisa, a dança indígena também deve ser vista como uma prática educativa, enquanto tal, ela restaura para a Educação Física a possibilidade de estudar (e analisar em termos aplicados) o corpo em contextos mais amplos.

Ora, a produção de determinado comportamento identitário em face do conhecimento que dele resulta em dada ocasião deve, assim, ser compreendida não apenas em termos da sua história causal imediata – o acontecimento em si e a impressão, muitas vezes subjetivas, que dele fazemos) – mas também em termos de uma história causal remota. De acordo com essa última, comportamentos que, no passado, estabeleceram vínculos ao grupo em situações determinadas são selecionados e continuam a ocorrer no futuro constituindo o repertório da cultura desse grupo. A manipulação repetida desses vínculos permitiria condicionar evolutiva e positivamente a produção das identidades. Ora, é precisamente a dança *No Panojé* responsável pela produção dessa identidade, nos termos aqui propostos.

Ao analisarmos as técnicas conformadas na dança *No Panojé*, identificamos traços característicos de uma formação matrilinear nos gestos praticados pelas *Nyras*. A propósito, são

executados os seguintes movimentos/gestualidades: batidas fortes com o pé direito e fracas com o pé esquerdo, os corpos são unidos sem deixar espaço entre eles, os movimentos sempre são realizados em sequência para frente, a música cantada – *ô há No Panojé*.

Como foi referido, pela observação atenciosa nos movimentos das *Nyras*, nitidamente o lado direito foi mais enfatizado. Assim, a ênfase dada ao lado direito nos remontou ao elemento sagrado da comunidade tal qual esboçado na imagem do Deus *Bô*. Ademais, nas cartilhas de ensino sobre a cultura *Kayapó*, havia a imagem do sagrado relacionada aos lados direito e esquerdo da dança. Resguardadas as devidas proporções, uma análise minuciosa dos movimentos/gestualidades da dança confirma a ideia segundo a qual o lado direito é sempre o lado sagrado enquanto o esquerdo é o profano.

E assim pudemos responder a pergunta-diretiza lançada na Introdução desta pesquisa pela compreensão que formamos do corpo das *Nyras*. No ritual, o corpo confere valor objetivo e experimental (via rito de passagem) ao que constituiu a cultura *Ngômejti*: conhecimentos, memórias e tradição. Daí porque ter sido necessária a escolha pela pesquisa etnográfica. As entrevistas realizadas com *Tutuu e Yara* foram importantíssimas para a compreensão da realidade da comunidade, sem as entrevistas seria quase que impossível realizar tais análises. Acreditamos que a corporeidade se constrói a partir das experiências que se apresentam nas manifestações culturais, nomeadamente a dança, as lutas e os jogos etc, so quais por sua vez colaboram diretamente como a construção de suas identidades.

Salientamos que tivemos grandes dificuldades de manter uma relação direta com as *Nyras*, devido aos seus maridos não permitirem o contato das mesmas com estranhos. Onde nossa relação se deu a partir de um olhar distanciado, ainda que tenha havido certa aproximação.

REFERÊNCIAS

AFP, Associação Floresta Protegida. Projeto: **Fortalecimento das comunidades Kayapó representadas pela Associação Floresta Protegida para a proteção e gestão sustentável de seus territórios e recursos naturais**. Brasília DF, 2014.

ALMEIDA, A. J. M.; SUASSUNA, D. M. F. A. **Esporte e cultura**: análise acerca da esportivização de práticas corporais nos jogos indígenas. *Pensar a Prática*, Goiânia, v.13, n. 1, p.1-17, jan./abr. 2010a.

_____. Práticas corporais, sentidos e significados: uma análise dos jogos dos povos indígenas. **Movimento**, Porto Alegre, v.16, n. 4, p. 53-71, 2010b.

_____. **Esporte e cultura** : esportivização de práticas corporais nos jogos dos povos indígenas, UNB, Brasília, DF, 2008.

ALVAREZ, Gabriel O. **Satereria, tradição e política – Sateré – Mawé**. Brasília – DF, Ed Valer, 2005.

Banner, H. Mitos dos índios Kayapó. **Revista De Antropologia**, v. 5, n. 1, p. 37-66, 1957.

_____. Uma cerimônia de nomeação entre os Kayapós. 1978.

BALANDIER, G. A desordem: elogio do movimento. Rio de Janeiro: Bertrant Brasil, 1997.

BOSI, Alfredo. Dialética da colonização. *In: Cultura Brasileira e Culturas Brasileiras*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

BOURCIER, Paul. História da dança no Ocidente. *In: A primeira dança foi um ato sagrado; A dança dom dos imortais*. São Paulo, Fontes, 2001.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Paralelo - Unesp, 1998.

COHN, Amélia. **Desigualdade, desenvolvimento social e políticas sociais no Brasil**. CEDEC, caderno 57, 1996.

CSORDAS, Thomas. **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008.

DAMATTA, R. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

DAOLIO, Jocimar. **Da cultura do corpo**. Campinas: Papirus, 1995.

DAOLIO, J. Educação física e o conceito de cultura: polêmicas do nosso tempo. Campinas: Autores Associados, 2007.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Trad. Paulo Neves, São Paulo-SP, Martins Fontes, 1995.

FARIA, Maria Luísa Leal. **A invenção do Natal**. Gaudium sciendi nº 05, 2013.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro. Editora S/A. 1989.

GUESNERIE, Roger. Teoria econômica e organização social. **Revista Economia**, Niterói (RJ), v.5, n. 1, 2004.

GRANDO, B. S. Corpo e cultura: a educação do corpo em relações de fronteiras étnicas e culturais e a constituição da identidade bororo em Meruri-MT. **Pensar a Prática**, Goiânia-GO, v. 8, n. 2, p. 163-179, 2005.

GRANDO, Beleni. Corpo e cultura: a educação do corpo em relações de fronteiras étnicas e culturais e a constituição da identidade Bororo em Meruri-MT. **Pensar a Prática**. Goiânia. v. 8, n. 2, 2005a.

_____, Beleni Saléte. **Corpo, Educação e Cultura - Práticas Sociais e Maneiras de Ser**. UNIJUI, 2009.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HERTZ, Robert. A proeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. **Religião e sociedade**, volume 06, 1980.

KAYAPÓ, Yara. Entrevista. [12/2017]. Entrevistador: Marcelo Carneiro. Brasília, 2018. 1 arquivo mp3 (28 min). A entrevista na íntegra se encontra sob responsabilidade do entrevistador.

KAYAPÓ, Tutuu. Entrevista. [12/2018]. Entrevistador: Marcelo Carneiro. Brasília, 2018. 1 arquivo mp3 (42 min). A entrevista na íntegra se encontra sob responsabilidade do entrevistador.

LANGENDONCK; Susana Van. **História das Danças**. USP, Ed. Moderna, 2004.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 15. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

LAZAROTTI FILHO, A. et al. O termo práticas corporais na literatura científica brasileira e sua repercussão no campo da educação física. **Movimento**. Porto Alegre. v. 16, n. 1, 2010.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. 2. ed. Tradução de Sônia M.S. Fuhrmann. Petrópolis, RJ: Vozes, 1953.

LÉVI-STRAUSS, C. **Mito e significado**. Lisboa: Editorial Presença, 1978.

_____, C. **O cru e o cozido: mitológicas I**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

_____, C. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus, 1989.

_____, C. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Edusp, 1974.

MELATTI, J. C. Corrida de toras. **Revista de Atualidade Indígena**, Brasília, v. 1, p.38-41, 1976.

PASSOS, Joao Lucas Moraes. **Caminhos mēbêngôkre: andando, nomeando, sentando sobre a terra**. UnB, DF, 2018

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, 2014.

PEQUENO, Eliane da Silva Souza. Trajetória da reivindicação Kayapó sobre a Terra Indígena Badjônkôre. **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v.1, n.2, p. 249-288, 2004.

_____. **A favor da Etnografia**. Ed Relume, Rio de Janeiro, RJ, 1995

_____. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

QUARESMA, Francinete de Jesus Pantoja. Análise de livros didáticos do povo indígena *Mebengokré*. **Dissertação de mestrado**. UFPA. 2012.

RABBEN, Linda. O universal e o particular na questão dos direitos humanos. *In*: FONSECA, C. (Org.). **Antropologia, diversidade e direitos humanos**. Porto Alegre, UFRGS Editora, 2004.

ROCHA, E. **O que é Mito**. São Paulo: Brasiliense, 1996.

SAMPAIO, A.P.L; TARDIVO, V. P. Kayapó kukrãdjà: manifestações culturais dos povos indígenas. Fórum ambiental, 2010.

SANETO, Juliana Guimarães. Jogos dos povos indígenas e rituais: diálogo entre tradição e modernidade. **Dissertação de mestrado**, UFES, 2012.

SANTOS, Marcelo Carneiro de. *NA KUWYRY KANGO ã ME TORO*: As danças do ritual da mandioca na comunidade indígena *Moikarakô*. **Trabalho de conclusão de curso**, UEG, Goiânia, 2017.

TURNER, V. **Floresta de símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

_____. **Dramas, campos e metáforas**. Niterói: Eduff, 2008.

_____. **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

UWE, Flick. Introdução a metodologia da pesquisa: Um guia para iniciantes. Porto alegre, RS, 2013.

VAN GENNEP, A. Os ritos de passagem. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1977.

VERSWIJVER, Gustaaf. The club-fighters of the Amazon: warfare among the Kayapo Indians of Central Brazil. *Blandijnberg* 2, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. *Mana [on-line]*, v.8, n. 1, 2002.

_____. **A fabricação do corpo na sociedade Xinguara**. Museu Nacional, UFRJ, 1987.

_____. **No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é**. Publicada no livro *Povos Indígenas no Brasil*. Entrevista. 2006.

APÊNDICES

Roteiro de entrevista

ROTEIRO DE ENTREVISTA

Pesquisador: Marcelo Carneiro dos Santos

Trabalho: Práticas Corporais na Comunidade Indígena *Ngômeyti* da etnia *Kayapó/Mebengokré: Do Ritual à Dança*

Perguntas:

- 1 - (Cacique) Onde se localiza a aldeia *Ngômeyti*?
- 2 - (Cacique) Qual a cosmovisão (será explicitado, sobre a terminologia adotada) do grupo?
- 3 - (Cacique) Como se organiza a aldeia?
- 4 - (Cacique) A aldeia tem alguma verba? Ou fonte de renda?
- 5 - (pai de espírito) Quais rituais ocorrem na aldeia? Descreva-os suas funções e finalidades.
- 6 - (pai de espírito) Como é o tratamento de doença na comunidade?
- 5 - (membros) Como a dança se organiza nos rituais?
- 5 - (membros) Quem Pode dançar?
- 6 - (membros) Quais rituais ainda acontecem na aldeia?
- 7 - (membros) De que forma há aproximação da comunidade com a população que vive próximo da aldeia?
- 8 - Considerações a fazer?

Termo de consentimento

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado (a) Senhor (a) Esta pesquisa é sobre... PRÁTICAS CORPORAIS NA COMUNIDADE INDÍGENA NGÔMEYTI DA ETNIA KALAPÓ/MEBENGOKRÊ: Do ritual a Dança, e está sendo desenvolvida por Marcelo Carneiro dos Santos do Curso de Educação Física da Universidade de Brasília, sob a orientação do(a) Prof. Dr. Dulce Filgueira. Os objetivos do estudo são Analisar o processo ritual da aldeia Ngômeyti considerando as técnicas corporais, processo de transmissão de saberes e os símbolos que o permeiam. A finalidade deste trabalho é compreender as alteridades das etnias do sul do Pará a perceber o processo de transmissão de conhecimento pela prática corporal, dança. Solicitamos a sua colaboração nesta pesquisa etnográfica que utiliza de entrevistas para poder transcrever o mesmo, como também sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área de saúde, educação e educação física e publicar em revista científica nacional e/ou internacional. Por ocasião da publicação dos resultados, seu nome será mantido em sigilo absoluto. Informamos que essa pesquisa acadêmica seguirá as normas da RESOLUÇÃO Nº 466, DE 12 DE DEZEMBRO DE 2012, ~~quando~~ riscos, entretanto compromete-se em gerar mais benefícios do que danos. A cerca dos benefícios o mesmo gerará mais conhecimentos nas dimensões intelectual, social, cultural, trazendo ganhos para a comunidade acadêmica e para a aldeia. Esclarecemos que sua participação (ou a participação do menor ou outro participante pelo qual ele é responsável) no estudo é voluntária e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisador(a). Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano, nem haverá modificação na assistência que vem recebendo na Instituição (se for o caso). O pesquisador estará a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa. _____ (Assinatura do(a) pesquisador(a) responsável) Considerando, que fui informado(a) dos objetivos e da relevância do estudo proposto, de como será minha participação, dos procedimentos e riscos decorrentes deste estudo, declaro o meu consentimento em participar da pesquisa, como também concordo que os dados obtidos na investigação sejam utilizados para fins científicos (divulgação em eventos e publicações). Estou ciente que receberei uma via desse documento. |

Local: _____ de _____ de _____

Assinatura do participante ou responsável legal

Contato com o Pesquisador (a) Responsável: Caso necessite de maiores informações sobre o presente estudo, favor ligar para o (a) pesquisador (a) Marcelo Carneiro Telefone: (62) 99656-3306. E-mail: marcelo_c_s@outlook.com

Diários de campo

Diário de campo: Primeira aproximação com o campo de pesquisa

22 De dezembro de 2017 NOTAS DE CAMPO:

Saída de Goiânia por volta das 18:00 Chegada em Tucumã

Palavras traduzidas:

Informações importantes:

Dia de chuva forte

23 de dezembro de 2017 NOTAS DE

CAMPO:

Chegada em Tucumã / Pará

às 17 horas Fui recebido pela

minha Mãe

Dormi cedo, estava muito cansado...

Palavras traduzidas:

Informações importantes:

Entrar em contato cedo com Yara para poder marcar o horário de ir para a comunidade.

24 de

dezembro de

2017 Palavras

traduzidas:

NOTAS DE CAMPO:

Entrei em contato com a Yara para saber o horário que sairíamos de tucumã para ir para comunidade.

O carro que me levou para a comunidade foi o

seguinte: Saveiro. Horário de saída de Tucumã:

Me encontrei com Yara em frente do supermercado chaveiro as 11:45, após isso fomos pra outro ponto onde íamos pegar uma carona que ia para a comunidade.

Yara Kayapó: Figura importante para a comunidade e que desempenha função em uma associação do grupo. (Perguntar qual é a associação, função e onde se encontra).

A comunidade estava em festa – Natal do Povo *Kayapó/Mëbêngôkre*;

Saímos de frente do Supermercado chaveiro na av. Principal da cidade e fomos em direção da comunidade.

O carro estava com 4 pessoas mais o motorista, dando lotação máxima.

A caminho da comunidade os indígenas foram me passando algumas informações importantes do grupo, sobre: Quantidade de indígenas: que era em torno de 80. Sobre o abandono de diversos indígenas que estavam saindo da comunidade e indo morar nas cidades que ficam próximas da comunidade.

A vigem para a aldeia durou cerca de 5 horas, mais uma caminhada...

Chegamos na comunidade quando já estava escurecendo, entre as 18:00 as 19:00 horas... Não me deixaram tomar banho...
Tive dificuldades para dormir...

25 de

dezembro de

2017 NOTAS

DE CAMPO:

Acordei com gritos dos indígenas que estavam cantando e imitando animais...

A estrutura da aldeia: tinha casa de madeira e casa de palha, no centro tinha uma casa sozinha (Qual o significado dessa casa?)

Comecei a conversar com um indígena que não sei o nome. Perguntar qual o nome do indígena com brinco na orelha.

Não sei escrever o nome do indígena que conversei, me parece ser Tumtum...

O nome do indígena que conversei é Tutuu, é filho do indígena que me hospedou... Apesar de ser 25 de dezembro o natal dos indígenas não tem nada que se assemelha com o natal comemorado na cidade, o único vermelho que encontra aqui é o vermelho do urucum no rosto das índias.

Estava acontecendo uma festa da comunidade que celebrava os nomes dados as crianças... Qual o nome desse ritual?

Ritual para dar nome as crianças: alguns indígenas caçam alguns animais para montar a festa. As crianças não tem nome ainda...

Pelo que percebi cheguei um pouco atrasado, pois o Tutuu disse que já estava na reta final. O que aconteceu antes? Que não mude presenciar.

Um grupo de indígenas trás alimento para a comunidade para celebrar o ritual de nomes.

Palavras traduzidas:

Bêmp – Ritual de nomes

Informações importantes:

Qual o nome da casa ao centro?

Por que a aldeia tinha casa de madeira e palha? Nome do indígena que conversei?

26 de

dezembro de

2017 NOTAS

DE CAMPO:

Palavras traduzidas:

Informações importantes: Saída da comunidade

2 diários de campo:

20 de

dezembro de

2018 NOTAS

DE CAMPO:

Saída de Goiânia

Palavras traduzidas:

Informações importantes:

21 de

dezembro de

2018 NOTAS

DE CAMPO:

Chegada em Tucumã

Palavras traduzidas:

Informações importantes:

Fui de carona com Tutuu pra comunidade com o carro da AFP;

22 de

dezembro de

2018 NOTAS

DE CAMPO:

Palavras traduzidas:

A aldeia tem um formato redondo, e no centro tem a casa dos homens (nome indígena) esse espaço serve para realizar reuniões, rituais, conversas, orações etc... é um espaço onde nem sempre a mulher indígena é bem recebida, já que o homem que sempre toma as decisões no grupo.

Ngômejti – significa

Guerreiros fortes ritual

(Toro/ tåkàk).

Os Homens da grande casa

(mẽnõrõnyre) força e coragem

(tĩn prãm kêt)

Informações importantes:

23 de

dezembro de

2018 NOTAS

DE CAMPO:

O espaço/território tem grande significado para o compartilhamento de experiências e continuidade de suas descendências, assim sendo, será no território que se concretizara as manifestações culturais do grupo

O povo *Ngõmeji* tem se empenhado em manter suas tradições, entretanto, após chegar a fase adulta diversos indígenas tem decidido sair da comunidade, deixando de lado sua descendência e cultura

Pesquisa de quantidade de pessoas que moravam na mesma casa - 3 famílias: Avó/avô que tinha 3 filhos, destes três filhos, dois eram casados e tinham esposas que moravam na mesma casa que seus pais, um desses filhos já tinha duas crianças de colo, tendo como total: 9 pessoas.

Saída de Goiânia

Palavras traduzidas:

Informações importantes:

24 de

dezembro de

2018 NOTAS

DE CAMPO:

As armas de fogo não são utilizadas para matar os animais.

Existe um respeito muito grande com os animais... não se pode matar os animais com armas de fogo... a explicação para isso pode está justamente na forte ligação religiosa do povo com a natureza, a arma de fogo é um instrumento criado pelo

homem branco e ela caracteriza a perda de diversos parentes que morreram por conta de tal instrumento;

Como eu devo caçar:

Ngômejti - caçar arara não pode comer carne de tracajá, por que as araras sentem o cheiro forte e fogem;

Se mata uma onça, essa deve ser levada para a comunidade para que possa ser comida por todos da comunidade, - a onça simboliza força.

Os *Ngômejti* cantam músicas que dão as características dos animais.

Informações importantes:**25 de****dezembro de****2018 NOTAS****DE CAMPO:**

Dia de pescaria

Neste dia eu pesquei com os filhos dos *Ngômeji*, porém tive o auxílio de alguns índios mais velhos que me ajudaram.

Eles pescam batendo um cipó que cega o peixe.

Palavras traduzidas:peixes (*tép*)

pacu

*(djuror**otire)*

pintado

(kôrã),

jáú

(bubure

)

Informações importantes:**26 de****dezembro de****2018 NOTAS****DE CAMPO:**

Ter uma responsabilidade, além das familiares, é preciso de preparação que dura anos. As responsabilidades nas grandes famílias são vistas como tarefas...

Como são divididas as funções no grupo:

Inicialmente as tarefas são divididas de acordo com a sua experiência, mas isso não pode ser visto como algo os limita.

Perguntar em entrevista: Sobre a divisão de tarefas dentro das famílias;

Palavras traduzidas:

cães – *robu*

flecha (*djudjê*)

pequenos *Ngômeji* (*mêbêngàdjyre*),

Informações importantes:**27 de****dezembro de****2018 NOTAS****DE CAMPO:**

Dia de preparação para o ritual da mandioca

Tive problemas em obter imagens... Os maridos das Nyras não queria que eu as filmasse.

Palavras traduzidas:**Informações importantes:****28 de****dezembro de****2018 NOTAS****DE CAMPO:**

Ngà – CASA DOS HOMENS

Palavras traduzidas:**Informações importantes:****29 de****dezembro de****2018 NOTAS****DE CAMPO:**

Acordei cedo fui para a escola dos povos Kayapós para tentar compreender sobre essa realidade de transformação do humano em animais, queria entender de onde surgia tais transformações e se a religião que explicava essas transformações...

Palavras

traduzidas:

Informações

importantes:

30 de

dezembro de

2018 NOTAS

DE CAMPO:

Palavras traduzidas:

Informações importantes:

31 de

dezembro de

2018 NOTAS

DE CAMPO:

Palavras traduzidas:

Informações importantes: Saída de campo de pesquisa

Anexos

Solicitação de pesquisa em campo;



0440788



08620.022405/2017-60



MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍndIO
SBS Quadra 02 Lote 14 Edifício Cleto Meireles, - Bairro Asa Sul
CEP 70070-120 Brasília - DF
- <http://www.funai.gov.br>

Ofício nº 354/2017/AAEP-FUNAI

Brasília - DF, 13 de dezembro de 2017.

À Sua Senhoria o Senhor
MARCELO CARNEIRO DOS SANTOS
e-mail: marcelo_c_s@outlook.com

Assunto: **Ingresso em Terra Indígena**.
Referência: o Processo nº 08620.022405/2017-60.

Senhor Marcelo Carneiro dos Santos,

1. Refiro-me à solicitação de autorização para ingresso na Terra Indígena Kayapó, povo Kayapó, para a realização da pesquisa intitulada "Práticas Corporais na Comunidade Indígena Mgomeyti, etnia Kavapó/Mebengokré: Do Rituais Dança". Trata-se de projeto de pesquisa de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Educação Física da Universidade de Brasília.

2. O ingresso em terra indígena está regulamentado pela Portaria nº 177/PRES/2006, que trata do direito autorial/uso de imagens dos indígenas, e pela Instrução Normativa nº 001/PRES/1995, que regulamenta a pesquisa científica. Tais normativas podem ser acessadas pelo site da Funai, www.funai.gov.br/index.php/servicos/ingresso-em-terra-indigena, no qual também é possível obter orientações para o pedido de autorização de ingresso em terra indígena.

3. As autorizações para ingresso em terra indígena são de competência exclusiva da Presidência da Funai, após a instrução de processo administrativo, observando-se a ausência prévia dos representantes dos povos indígenas envolvidos, conforme disposto na Convenção 169 da OIT, nos artigos 6º e 7º.

4. Pesquisas envolvendo seres humanos deverão ser submetidas ao Sistema Comitê de Ética em Pesquisa/ Comissão Nacional de Ética na Pesquisa – CEP/CONEP, conforme Resolução Nº 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde – CNS, do Ministério da Saúde, para emissão de parecer de ética na pesquisa.

5. Ademais, verificou-se a ausência dos seguintes documentos, necessários ao prosseguimento do processo de autorização de ingresso em terra indígena:

- Parecer de análise de mérito por parte do CNPq, da **Coordenação do Programa de Pesq. em Ciências Sociais Aplicadas e Educação - COSAE/CG-CHS**, Coordenadora, Sandra Rodrigues Braga, cosae@cnpq.br, SHIS QJ 1 Conjunto B - Bloco C, 1º andar, Sala 101 (Edifício Santos Dumont), Tel (61) 32119721

25/01/2018

: SEI / FUNAI - 0440788 - Ofício :

- Comprovante de envio do projeto de pesquisa ao sistema CEP/CONEP
- Termo de Compromisso para uso de imagem, de som e de som de voz de indígenas na realização da pesquisa (conforme modelo anexo, preencher, assinar e encaminhá-lo em original).

6. Eventuais esclarecimentos poderão ser feitos pelo telefone (61) 3247-6039 e e-mail aaep@funai.gov.br.



Documento assinado eletronicamente por Franklimberg Ribeiro de Freitas, Presidente, em 14/12/2017, às 09:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.239, de 8 de outubro de 2013.



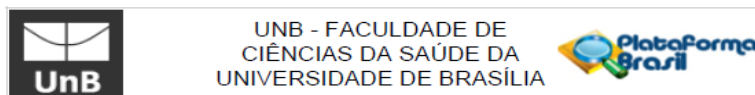
A autenticidade deste documento pode ser conferida no site:

http://sei.funai.gov.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_documento_acesso_externo=0, informando o código verificador 0440788 e o código CRC A450C2EC.

Referência: Caso responda este Ofício, indicar expressamente o Processo nº 08620.022405/2017-60

SEI nº 0440788

Comitê de ética



COMPROVANTE DE ENVIO DO PROJETO

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Práticas Corporais na Comunidade Indígena Ngômeyti da etnia Kayapó/Mebengokré: Do Ritual à Dança

Pesquisador: MARCELO CARNEIRO DOS SANTOS

Versão: 1

CAAE: 82412117.0.0000.0030

Instituição Proponente: Faculdade de Educação Física - UnB

DADOS DO COMPROVANTE

Número do Comprovante: 004634/2018

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

Informamos que o projeto Práticas Corporais na Comunidade Indígena Ngômeyti da etnia Kayapó/Mebengokré: Do Ritual à Dança que tem como pesquisador responsável MARCELO CARNEIRO DOS SANTOS, foi recebido para análise ética no CEP UnB - Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade de Brasília em 25/01/2018 às 09:20.

