



UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO DE JANEIRO



Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas

KURÂ XUNÂRY
MEMÓRIA DO POVO KURÂ BAKAIRI
por
VALDO KUTAIAVA XAGOPE

Dissertação de Mestrado apresentada ao Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas da Universidade Federal do Rio de Janeiro como quesito para a obtenção do Título de Mestre em Linguística em Linguística e Línguas Indígenas.

Orientadora: Profa. Dra. Tania Conceição Clemente de Souza

Rio de Janeiro
Março/2018

Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas

KURÂ XUNÂRY
MEMÓRIA DO POVO KURÂ BAKAIRI

por
VALDO KUTAIAVA XAGOPE

Dissertação de Mestrado apresentada ao Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas da Universidade Federal do Rio de Janeiro como quesito para a obtenção do Título de Mestre em Linguística em Linguística e Línguas Indígenas.

Orientadora: Profa. Dra. Tania Conceição Clemente de Souza

Linha de pesquisa: Língua, cultura e sociedade

Março de 2018

Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro.

KURÂ XUNÂRY
MEMÓRIA DO POVO KURÂ BAKAIRI

por

Valdo Kutaiava Xagope

Orientadora: Profa. Dra. Tania Conceição Clemente de Souza

Dissertação de Mestrado submetida ao Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Linguística e Línguas Indígenas.

Examinada por:

Profa. Dra. Tania Conceição Clemente de Souza (Presidente. MN/UFRJ)

Prof. Dr. Evandro Bonfim (MN/UFRJ)

Prof. Dra. Rosane da Conceição Pereira (UNIVERSO)

Xagope, Valdo Kutaiava

X1k Kurâ Xunâry memória do povo Kurâ Bakairi / Valdo Kutaiava Xagope.-- Rio de Janeiro, 2018.

56f.

Orientadora: Profa. Dra.Tânia Conceição Clemente de Souza.

Dissertação (mestrado profissional) em Linguística e Línguas Indígenas – Universidade Federal do Rio de Janeiro.

1. Memória e oralidade. 2. Memória Bakairi. 3. Kurâ Bakairi.
I. Souza, Tania Conceição Clemente de. II. Título.

CDD 498



Kurodomo âsewanidybymodo alâ ise uguely, yagâly matomobyry wâgâ, lemyawâdobyrymowagâ: Apacano, Xagope, Egueko, Maiawai, âkueni, Komaedâ. alâ ise uguely kurâdomodo! Alâ ise kânomedâni domo: Jaqueline , Ana Paula, Marcia... ,alâ ise uguely uruni Kânomedâni Souza Clemente lapyly, alâ ugyly lapyly tâdâsenomedâdoram UFRJ, alâ ise uguely eãgora lâpyly tadâsenomedâdyly langahunra Marilia alâ ise, idânâry Yagâ âsenomedâdyby domo lâpyly alâ ise nhau! Omarumo womaru lapyly! idânâry agâ nhekyly keankâ kemeonbyry wagâ ,kywehon wâgâ ,kâpauzedylygue !idynârâ kurâ lâ xira uguely alâ ise uguely kunwy kwamoty !yagâly matobyry wâgâ! alâ ise idânâry kurâdomodo!!

Alâ ise

AGRADECIMENTOS

Inicio meus agradecimentos por deus, já que ele colocou pessoas tão especiais a meu lado, sem as quais, certamente, não teria dado conta.

Aos meus pais, Ubaldo Manuaia e dona Hermosina, meu infinito agradecimento. Sempre acreditaram em minha capacidade e me acharam o melhor de todos, mesmo não sendo. Isso só me fortaleceu e me fez tentar não ser o melhor, mas fazer o melhor de mim. Obrigado pelo amor incondicional.

À minha querida esposa, Dagumar, por ser tão importante na minha vida, sempre a meu lado, me pondo para cima e me fazendo acreditar que posso mais que imagino. Devido a seu companherismo, amizade, paciência, compreensão, apoio, alegria e amor, este trabalho pôde ser concretizado. Obrigado por ter feito do meu sonho o nosso sonho!

Aos meus filhos, Tassiana e Thailson, que me alegraram nos momentos de tristeza.

Ao meu irmão, Waguiner; aos primos, às primas, especialmente à tia Maria, Neudi, Zaira, Laura, Jaci, dona Odilza Sakumairo, que vibraram comigo, desde a aprovação na prova de seleção para o mestrado e sempre fizeram “propagandas” positivas a meu respeito. Obrigado pela força!

Agradeço, também, aos meus cunhados, Manasses e Ifrain; às minhas cunhadas, Vandisleni, Jasileni e Jackeline; a meus sogros, Jair e Marinete, pelo incentivo e apoio. Obrigado pelo carinho!

Agradeço ao meu amigo-irmão Evandro Bomfim por ter me ajudado nesta jornada, por ter sido uma pessoa verdadeira. Este agradecimento é muito pouco se for comparado à sua atitude. Muito obrigado por ser meu amigo! Obrigado pela amizade.

À professora Tania, por ter acreditado no meu potencial de uma forma que eu não acreditava ser capaz de corresponder. Sempre disponível e disposta a me ajudar, querendo que eu aproveitasse cada segundo dentro do mestrado profissional para

absorver algum tipo de conhecimento, me fez enxergar que existe mais que um pesquisador e resultados por trás de uma dissertação: há línguas humanas... A senhora não foi somente orientadora, foi, em alguns momentos, conselheira, confidente, mãe e amiga; foi a referência profissional e pessoal para meu crescimento. Obrigado por estar a meu lado e acreditar tanto em mim!

Agradeço a toda a comunidade da aldeia Paikum, em nome do cacique Odil Apacano, que contribuiu espontaneamente na entrevista da pesquisa e na música deste trabalho. Por causa dele é que esta dissertação se concretizou; você merece meu eterno agradecimento!

A meus colegas do mestrado, agradeço pelos momentos divididos, especialmente Batista, Bernarbe, Aronaldo, Jucelino, Cintia, Flávia Ivanildc, todos colegas da etnia Tikuna; e todos os colegas do Pará, Dilcilene, Claudiane, Davi, Elícia e Lúcia, que se tornaram verdadeiras amigos e amigas e fizeram mais leve meu trabalho. Aos poucos, se tornaram mais que amigos quase irmãs e irmãos.... Obrigado por vocês dividirem as angústias e alegrias e ouvirem minhas bobagens; foi bom contar com vocês!

A todos os alunos, professores e funcionários do Programa de Pós-graduação em Linguística e Línguas Indígenas do museu nacional, especialmente aos professores Evandro, Gean, e Fernando e às professoras Marci, Beatriz, Márcia. Ana Paula, Jaqueline, com seus ensinamentos, orientações e amizades, que ajudaram, ativa ou passivamente, neste projeto. Vocês foram referencias para mim!

À coordenadora do PROFLLIND, professora Marília, muito obrigado por tudo! Você tem sido uma pessoa muito importante nesta caminhada; você foi uma pessoa com a qual aprendi a admirar pela humildade e pela luta a favor da causa indígena, o Brasil precisa de mais pessoas como você! Você faz parte das minhas referências! Muito obrigado!

Agradeço também, a todos os caciques da terra indígena Bakairi, que me apoiaram na coleta de dados desta pesquisa.

Finalmente, gostaria de agradecer à Universidade Federal De Rio De Janeiro e ao Museu Nacional pelo pioneirismo desta empreitada; por abrir as portas para acadêmicos indígenas contarem sua história do ponto de vista do pesquisador; e por ter me proporcionado condições para que pudesse realizar esta pesquisa. O PROFLLIND e o mestrado profissional em linguística e línguas indígenas tem sido um dos pioneiros na luta de afirmação de línguas minoritária no Brasil e é um dos projetos que visam a formar membro das comunidades nativas, buscando qualificá-los e instrumentalizá-los, para que venham atuar dentro de suas comunidades. Dessa forma, contribui-se com o fortalecimento da sua língua; e fomenta-se o resgata da memória e o registro das mudanças que vem ocorrendo ao longo do tempo. O PROFLLIND já demonstrou essa capacidade de formar seus alunos, para que tenham técnica para estudar sua própria língua, uma vez que cada população tem sua especificidade. Desse modo, o próprio representante da comunidade faz a pesquisa junto ao seu povo, uma forma de engrandecer as pesquisas, pois, muitas das vezes, os pesquisadores enfrentam grandes dificuldades para realizar boas pesquisas. O projeto PROFLLIND teve esse cuidado, e isso tem gerado boa aceitação nas comunidades. A UFRJ foi uma das primeiras a reunir oito etnias indígenas diferentes em um curso de pós-graduação *stricto sensu*. Mais uma vez o Museu Nacional é referência na área de linguística e, cada vez mais, tenta juntar e aprimorar as lutas de afirmação de identidade indígenas no Brasil, abrindo espaço para que os acadêmicos possam aprimorar seu conhecimento por meio de pesquisas científicas.

O sonho que era a dissertação de mestrado me proporcionou não somente a busca de conhecimento técnico e científico, mas me representou uma verdadeira lição de vida.

Ninguém vence sozinho!!!

Muito obrigado a todos!

RESUMO

No caso específico desta pesquisa, o analista é tanto pesquisador, quanto Kurâ Bakairi. Logo, o olhar é outro. Temos como objetivos o registro de muito da sociedade Kurâ Bakairi e a discussão de como saberes milenares vêm sendo guardados e ressignificados no âmbito de uma materialidade específica – a oralidade. Como são arquivados esses saberes? Como, apesar do confronto premente entre o mundo Bakairi e o mundo Karaiwa, os Kurâ conhecem e se reconhecem na tessitura histórica de crenças, gestos culturais, princípios morais e na organização social, entendidos como traços da estrutura basilar da identidade Kurâ? O trabalho se divide em três partes. Uma teórica, fundada em conceitos de pesquisadores que realizaram pesquisa sobre os Kurâ e aborda, sobretudo, a contribuição de Karl von den Steinen nos livros *O Brasil central: expedição de 1884 para exploração do Rio Xingu e Entre aborígenes do Brasil central*. Procuramos estabelecer aí uma relação entre os Bakairi xinguanos e os Bakairi de Rio Novo e observo, ainda, o impasse que se cria com a presença de um terceiro grupo de Bakairi. A partir dessa informação, tentamos abordar a forma como foi conduzido o processo de reunião de diferentes grupos Baikairi em dois locais locais: PI Simões Lopes e PI Santana. A segunda parte do trabalho descreve a organização social Kurâ; para tanto, utilizo-me do trabalho de Taukane (1996), que investiga a educação tradicional dos Kurâ, notando as mudanças que ocorreram ao longo do tempo em todo os sentidos; registro, também, a importância dos *pyaji* (pajé) entre os Kurâ, visto que esse povo acredita na existência de dois tipos de doenças (Kurâ e Karaiwa). Todo seu acontecimento está voltado à espiritualidade desse povo, à importância de ser humano como pessoa, de modo que a vida tem grande importância para essa cultura. Para esse povo, todas as passagens do ciclo da vida têm marcadores do tempo: o nascimento, a puberdade, a idade adulta e a morte são relatados na essência Kurâ, que vem se perdendo. A terceira parte do trabalho versa sobre a mitologia Kurâ e trabalha a memória Kurâ. Baseio minhas observações, principalmente, em *Discurso e Oralidade: um estudo em língua indígena* (SOUZA, 1994, dentre outros). Neste trabalho, sempre denomino os Bakairi de Kurâ, pois Bakairi é uma palavra que não tem significado dentro da etnia Kurâ.

Palavras-chave: Memória e oralidade, Memória Bakairi, Kurâ Bakairi

ABSTRACT

In the specific case of this research, the analyst is both a researcher and Kurâ Bakairi. So the look is different. We have as objectives the record of much of the Kurâ Bakairi society and the discussion of how millennial knowledge has been kept and re-signified within a specific materiality - orality. How are these knowledge archived? How, despite the pressing confrontation between the Bakairi world and the Karaiwa world, do the Kurâs recognize and recognize themselves in the historical fabric of beliefs, cultural gestures, moral principles and social organization, understood as traces of the basic structure of Kurâ identity? The work is divided into three parts. A theoretical, based on the concepts of researchers who carried out research on the Kurâ and focus, above all, the contribution of Karl von den Steinen in the books *Central Brazil: expedition of 1884 for exploration of the Xingu River* and *Between aborigines of central Brazil*. We sought to establish a relationship between the Xingu Bakairi and the Bakairi of Rio Novo, and I also observe the impasse created by the presence of a third group of Bakairi. From this information, we try to understand how the process of meeting different Bakairi groups was conducted in two current locations: PI Simões Lopes and PI Santana. The second part of the paper describes the social organization Kurâ; for that, I use the work of Taukane (1996), who investigates the traditional education of the Kurâs, observing the changes that have occurred throughout time in all directions; also we record the importance of the pyaji (pajé) among the Kurâ, since these people believe in the existence of two types of disease (Kurâ and Karaiwa). Its whole event is focused on the spirituality of this people, the importance of being human as a person, so that life has great importance for this culture. For this people, all passages in the life cycle have markers of time: birth, puberty, adulthood and death are reported in the essence of Kurâ, which is being lost. The third part of the work is about the Kurâ mythology and the Kurâ memory works. I base my observations mainly on *Discourse and Orality: a study in the indigenous language* (SOUZA, 1994, among others). In this work, I always call the Bakairi of Kurâ, for Bakairi is a word that has no meaning within the Kurâ ethnicity.

Keywords: Memory and orality, Bakairi memory, Kurâ Bakairi

LISTA DE SIGLAS E ABREVIACOES

CR	COORDENAÇÃO REGIONAL
DSEI	DISTRITO SANITÁRIO
FUNASA	FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO
ISPN	INSTITUTO SOCIEDADE, POPULAÇÃO E NATUREZA
PROFLIND	MESTRADO PROFISSIONAL EM LINGUÍSTICA E LÍNGUAS INDÍGENAS
SESAI	SECRETARIA ESPECIAL DE SAÚDE INDÍGENA
SPI	SERVIÇO DE PROTEÇÃO INDÍGENA
TI	TERRA INDÍGENA
UNEMAT	UNIVERSIDADE DO ESTADO DO MATO GROSSO
UFRJ	UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
EJA	EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: lista de músicas do Kapa	41
Tabela 2: máscaras utilizadas no Iakuygady	44
Tabela 3: pinturas corporais masculinas do Iawasary	46
Tabela 4: pinturas corporais femininas do Iawasary	46

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: conjunto de máscaras: Iakuigady e Kwamby	22
Figura 2: o pajé, senhor Vicente	24
Figura 3: põrã, ‘colar	28
Figura 4: brinco de penas de aves para festa	28
Figura 5: cacique Odil Apacano	32
Figura 6: cuia para mingau	34
Figura 7: chocalho	40
Figura 8: aldeia Painkun e a dança do Kapa	42
Figura 9: aldeia Pankuenra e a dança do Kapa	42
Figura 10: braceletes	45

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
1. OS KURÂ	18
1.1 Organização da sociedade Kurâ	20
1.2 Pyaji	23
2. AS FESTAS KURÂ	26
2.1 Anji Itabiely - Batizado do milho	27
2.2 Festa de recém-nascido	32
2.3 Festa da menina-moça e reclusão feminina	33
2.4. Casamento tradicional Kurâ	35
2.5 Reclusão de jovem Kurâ	36
2.6 As festas de santo	37
3. AS DANÇAS KURÂ	39
3.1 Kapa	39
3.2 Iakuigady	42
3.3 Iawaisary	44
4. MITO DE ORIGEM KURÂ	47
CONCLUSÃO	55
REFERÊNCIAS	56

INTRODUÇÃO

A pesquisa sobre a Memória *Kurâ* foi realizada na terra indígena Bakairi, no município de Paranatinga, em Mato Grosso. *Memória Kurâ* está situada no centro da reflexão da linguística, por evocar os princípios pelos quais a Linguística se constrói: oralidade, alegoria, semelhança, metáfora e comparação. Como método, a Linguística se funda nos mesmos parâmetros que regem o conhecimento estabelecido pela capacidade de buscar semelhanças entre coisas diferentes ou desiguais. Assim, o pensamento linguístico, uma vez que permite tanto ao pesquisador quanto ao nativo a possibilidade de estabelecer esse modo específico de conhecimento, permite que a Linguística dialogue com (ou mesmo contradiga) teorias a partir de situações concretas e particulares. No caso específico desta pesquisa, o analista é tanto pesquisador, quanto Kurâ Bakairi. Logo, o olhar é outro.

Temos como objetivos o registro de muito da sociedade Kurâ Bakairi e a discussão de como saberes milenares vêm sendo guardados e ressignificados no âmbito de uma materialidade específica – a oralidade. Como são arquivados esses saberes? Como, apesar do confronto premente entre o mundo Bakairi e o mundo Karaiwa, os Kurâ conhecem e se reconhecem na tessitura histórica de crenças, gestos culturais, princípios morais e na organização social, entendidos como traços da estrutura basilar da identidade Kurâ?

Tomando tais considerações como ponto de partida, esta pesquisa se divide em três partes. A primeira parte, teórica, é fundada em conceitos de pesquisadores que realizaram pesquisa sobre os Kurâ¹ e aborda, sobretudo, a contribuição de Karl von den Steinen nos livros *O Brasil central: expedição de 1884 para exploração do Rio Xingu e Entre aborígenes do Brasil central*. A partir desses referenciais, tento estabelecer uma relação entre os Bakairi xinguanos e os Bakairi de Rio Novo e observo, ainda, o impasse que se cria com a presença de um terceiro grupo de Bakairi. A partir dessa informação, tentamos abordar a forma como foi conduzido o processo de reunião de diferentes grupos Baikairi em dois locais locais: PI Simões Lopes e PI Santana.

A segunda parte do trabalho descreve a organização social Kurâ; para tanto, utilizo-me do trabalho de Taukane (1996), que investiga a educação tradicional dos Kurâ, notando as mudanças que ocorreram ao longo do tempo em todo os sentidos (as

¹ Kurâ e Bakairi são termos diferentes para se referir à mesma etnia indígena. Mais informações sobre cada um desses termos são dadas ao longo do texto.

festas, as danças etc.); registro, também, a importância dos *pyaji* (pajé) entre os Kurâ, visto que esse povo acredita na existência de dois tipos de doenças (Kurâ e Karaiwa²). Todo seu acontecimento está voltado à espiritualidade desse povo, à importância de ser humano como pessoa, de modo que a vida tem grande importância para essa cultura. Para esse povo, todas as passagens do ciclo da vida têm marcadores do tempo: o nascimento, a puberdade, a idade adulta e a morte são relatados na essência Kurâ, que vem se perdendo. Ao mesmo tempo, há muita preocupação diante do fato de que a modernidade tem mudado radicalmente a vida social dessa população. Embora muitos indivíduos considerem tais mudanças boas, ainda é difícil para os Kurâ se estabelecer no mundo capitalista, pois as manifestações culturais desse povo, harmoniosas até aqui, têm sofrido grande impacto social, o qual relatarei neste trabalho.

A terceira parte do trabalho versa sobre a mitologia Kurâ e trabalha a memória Kurâ. Baseio minhas observações, principalmente, em *Discurso e Oralidade: um estudo em língua indígena* (SOUZA, 1994, dentre outros). Neste trabalho, sempre denomino os Bakairi de Kurâ, pois Bakairi é uma palavra que não tem significado dentro da etnia Kurâ. O primeiro mito rememora a segunda geração, como tem sido a importância das pessoas para esse povo, a importância do respeito, da virtude e do caráter de uma família ou grupo. Esse mito relata, assim, acontecimentos que se tornam fatos. No segundo mito, conta-se sobre a primeira geração, o nascimento de *kwamote* (Deus Kurâ), sua importância, as aventuras que viveu para gerar o primeiro Kurâ; junto com os mitos, são referenciados os cantos e as danças ligados a eles, as variedades de danças (sagradas; recreativas; danças que têm participação das mulheres; danças que têm as crianças), lembrando que as músicas sagradas, em sua maioria, não possuem tradução em outras línguas, pois suas palavras são concebidas pelo *pyaji* (pajé)³.

² Karaiwa é como os Bakairi denominam o não-índio.

³ Somente o pajé domina duas línguas: *angyudo itanrun* e *kura itanrun*. Língua sagrada e língua do cotidiano.

1 OS KURÂ

Antes de falar sobre meu povo, apresento-me ao leitor, na condição de que, como pesquisador naturalmente infiltrado em meu objeto de estudo, minha história se faz no ambiente da cultura Kurâ. Sou Valdo Kutaiava Xagope, nascido no dia 27 de maio de 1974, na terra indígena Bakairi, atual aldeia *Aturua*. Atualmente, moro na aldeia *Kaiahowalu*. Filho de Ubaldo Manuaia e de dona Hermosina Pedroso Xagope, pertencente à etnia Kurâ da subfamília Awyty, minha história de vida escolar se inicia na aldeia *Pakuenra*, na terra indígena Kurâ Bakairi. Fui alfabetizado em minha língua materna na escola José Pires Uluco, por professores indígenas e não indígenas. Quando concluí o primeiro segmento do Ensino Fundamental, não tive condições de dar sequência aos estudos na própria aldeia, pois não havia outros segmentos de ensino. Fiquei três anos sem poder estudar. No ano de 1991, surgiu oportunidade de dar sequência aos estudos no nível do segundo segmento do Ensino Fundamental, na Escola Agrícola Dr. Tancredo de Almeida Neves, na modalidade internato, no município de Alto Garças, em Mato Grosso. Vivi uma realidade totalmente diferente, um período de adaptação a novos conhecimentos e a novas amizades, o que foi muito bom em termos de aprendizados.

Já em 1995, finalizei o Ensino Fundamental, mas me encontrei, mais uma vez, sem as condições necessárias para continuar a estudar e fui morar na cidade de Cuiabá, para realizar o tão sonhado Ensino Médio. Ao chegar em Cuiabá, deparei com a dificuldade de morar em cidade grande, sem experiência de trabalho, pois, tendo passado quatro anos em um internato, não tinha experiências no mercado de trabalho. Então, para me sustentar, tive que entregar vários currículos a agências de emprego, mas não recebia convites para fazer entrevistas, visto que não apresentava o perfil exigido pelo mercado de trabalho: experiência, curso de informática e outros cursos complementares. Como já estava matriculado no tão sonhado Ensino Médio, para que um dia pudesse retornar à aldeia e ajudar minha querida comunidade. Com muita dificuldade, enfrentava os obstáculos da vida para me sustentar e estudar; portanto, para mim, qualquer coisa serviria como fonte financeira para permanecer em Cuiabá.

Quando, no mesmo ano, fui chamado ao Supermercado Monte de Oliveira para realizar uma entrevista para o cargo de repositor de mercadorias, enfrentei minha falta de experiência e minha timidez, mas me agarrei à oportunidade de trabalhar. Nesse período, comecei a cursar o magistério, mas tinha muitas dificuldades para conciliar os

horários das aulas com os do serviço. Sendo assim, tive que deixar o serviço e passei a estudar à noite, mas, infelizmente, ainda não havia curso de magistério noturno, em vista do que tive que mudar para o curso de Administração.

No ano de 1996, terminei o curso e me formei em técnico em Administração. No mesmo ano, retornei à aldeia *Pakuenna*, com novos projetos, novos sonhos. Nesse período, estava se realizando o curso de formação de professores indígenas de Mato Grosso, de nível médio, para formar professores que atuariam diretamente em salas de aula indígenas. O projeto Tucum, como era chamado, foi desenvolvido a partir de uma parceria do governo do Estado do Mato Grosso, de seus municípios, da FUNAI e de entidades não governamentais, com financiamento do Banco Mundial. Recebi convite para fazer parte dos monitores dos cursistas de magistério do Polo IV desse projeto; apesar de não ter, ainda, experiência pedagógica, aceitei esse desafio, para poder ajudar os professores leigos da comunidade. Embora tenha sido uma coisa nova, foi suficiente para me fazer reencontrar meu desejo antigo de docência entre meu povo, pois cada dia traz uma aprendizagem nova para nossa vida.

No ano 2000, formou-se a primeira turma de professores indígenas Bakairi e Xavante do Polo IV do município de Paranatinga. No mesmo ano, aconteceu o primeiro vestibular indígena de Mato Grosso do Projeto 3º Grau Indígena da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT), no município de Barra de Bugres, a 200 km da capital, Cuiabá. A intenção era selecionar 200 professores indígenas, de Mato Grosso e de outros estados, e lhes oferecer as condições para cursar Licenciatura em Ciências da Matemática e da Natureza.

No ano de 2006, finalizamos o curso e recebemos o título de licenciado, que nos permitia trabalhar com docência em escolas indígenas e não indígenas em todo o território nacional. No ano de 2009, iniciei um curso de pós-graduação *lato sensu* em Educação Escolar Indígena na Universidade do Estado de Mato Grosso. No mesmo ano, fui promovido a representante do Conselho da Educação Escolar Indígena (CEI) e passei a vice-presidente desse conselho. No ano de 2012, fui designado coordenador da Escola Estadual Indígena Kurâ Bakairi para a gestão 2012-2013. Foi desafiador coordenar o ensino e a aprendizagem dos alunos da comunidade Indígena Kurâ.

No período entre 2014 e 2015, fui eleito diretor da Escola Estadual Indígena Kurâ Bakairi, período em que concretizei meus sonhos e percebi que ainda havia muita coisa a ser feita, pois nossa língua está passando por um processo de mudanças, como qualquer outra língua. No entanto, é necessário que esses fenômenos sejam registrados

para servir de instrumento de pesquisa sobre nossa comunidade. Nessa época, surgiu a oportunidade de realizar o Mestrado Profissional em Linguística e Língua Indígenas (PROFILLIND) na Universidade Federal do Rio de Janeiro – (UFRJ). No ano de 2016, meu projeto foi aprovado e fui convocado para realizar uma entrevista. Para permanecer no curso, tive que me mudar para Cuiabá, para ficar mais perto dos sistemas de internet veloz e de comunicação. Tive que me adaptar nesse período e fui trabalhar no curso de formação de magistério entre os *Mebênbôkre* e os *Panará*, no município de Guarantã do Norte, em Mato Grosso. Foi uma experiência muito engrandecedora passar um tempo com esses parentes, com cultura e línguas diferentes. A oportunidade de conhecer outros povos foi uma coisa inesquecível!

Em 2017, trabalhei em uma escola não indígena em Cuiabá, Escola Estadual Indígena Tancredo Almeida Neves. Foi uma experiência de trabalhar com alunos não indígenas, com outra realidade, com uma cultura diferente. Foi desafiador, mas consegui me estabelecer junto à comunidade da escola e me sentir especial para esses alunos queridos.

1.1 Organização da sociedade Kurâ

Passo, agora, a registrar algumas características do povo Kurâ. Os Bakairi se autodenominam Kurâ, que quer dizer *gente, pessoa, povo, ser autêntico*. São falantes de uma língua da família Karibe. Existem, aproximadamente, 1042 indivíduos, divididos entre duas terras indígenas Bakairi, a terra indígena Pakuenra e a terra indígena Santana. A maior população se encontra na região de Paranatinga, com dez aldeias: *Pakuenra, Aturua, Painkum, Kaiahowalu, Akiety, Painkum Atuby, Kuiakwary, Iahodu, Sawâpa, Iwinzekalary*. Por sua vez, a terra indígena Santana, no município de Nobre, possui duas aldeias, a aldeia Santana e a aldeia Nova Canaã. A maioria dos povos Kurâ é falante de duas línguas: sua língua materna e uma segunda língua, o português. Todas as aldeias possuem um cacique, que é a liderança responsável pela organização social da aldeia e pela divisão de trabalho. Além disso, as comunidades promovem um trabalho coletivo na colheita de frutas, no preparo de farinha, entre outras atividades, mas isso vem ficando cada vez mais raro. Algumas atividades são realizadas em família, e a comunidade não se envolve mais em tais atividades. Isso acontece devido ao tempo e às circunstâncias de cada família: algumas têm outra ocupação; muitos jovens estão na escola; outros jovens realizam atividades diárias; alguns são funcionários públicos. Tudo isso vem mudando a forma de realização de atividades coletivas, e também a

chegada de energia elétrica representa um dos fatores que contribuíram para mudanças radicais dentro da comunidade. Dentro e fora da família, vem se perdendo a essência de Kurâ, perdendo o hábito de contar histórias sobre mitos e viagens, substituindo-o por novelas globais. A cada dia, fica mais difícil se transmitir os valores culturais.

No século XVII, noticia-se que os “Ameríndios Bacayris” (DUARTE, 1771 *apud* BARROS, 1977) se distribuíam em duas áreas: a de Arinos, referenciada nas rotas dos bandeirantes, aplicados ao trabalho de mineração; a dos Paranatinga, chamados de “mansos”, alcançados no século XIX por Von den Steinen (1886). Por sua vez, Von den Steinen vê os Kurâ distribuídos em dois grandes grupos: o do Leste, que habitava a margem oeste do Rio Tapajós; e o do Oeste, que habitava a margem leste do Xingu. Os Kurâ de Tapajós são os “mansos”, devido à inserção do cristianismo entre eles, por mais de vinte anos, por ocasião de expedições de Padre Lopes em busca de ouro. De acordo com a história contada por nossos antepassados, somos um povo que tem origem no *salto sawãpa*, o berço mítico dos Kurâ. O referido *salto* está situado no médio curso do Rio Paranatinga, próximo ao município de Santa Rita do Trivelato, em Mato Grosso, na divisa com o município de Boa Esperança. Não há registro certo sobre o tempo cronológico de vivência dos Kurâ nessa localidade. Segundo fonte oral (Laurinda Komaeda, com mais de cem anos presumidos), somos povo originário do (*Tâu*) *salto sawãpa*, lugar sagrado, berço mítico para Kurâ, que, há muito tempo, vivem nessa localidade, por abundância de peixe e de outros materiais naturais na região. Essa região é marcada pela alegria e pela tristeza; pela perda do território para os colonizadores; e pelas etnias indígenas inimigas antepassadas (Kaiabi, Txicão, entre outras), que tornaram os Kurâ um povo dispersante; pela vivência de todas as manifestações e práticas culturais, que, hoje, são eternizadas pelas novas gerações.

Como exemplos de elementos culturais tornados perenes, há, no conjunto de cantos e de danças consideradas sagradas, o *Sadyry* (ritual de furação dos lóbulos das orelhas dos jovens), o *Iakuigâdy* (que se utiliza de máscaras sagradas), e o *Iawaisary* (dança da origem Kurâ), que somente são realizados na Festa de Batizado do Milho.



Figura 1: conjunto de máscaras: Iakuigady w Kuamby

Fonte: fotografia do autor

No conjunto de cantos e de danças consideradas recreativas, temos o *âryko* (canto dos homens e das mulheres), o *Iamurikumâ* (cantos e danças das mulheres) e o *Kapa* (canto de glorificação à natureza). No ‘salto’ *sawâpa*, retratamos várias lembranças de alegria e de tristeza, a partir das quais se iniciam todo o sofrimento e a perseguição dos colonizadores.

Atualmente, os Kurâ ainda habitam o Brasil Central, divididos em duas terras indígenas criadas por Simões Lopes, a terra *Pakuenra* ou aldeia central, que fica no município de Paranatinga; e a terra indígena de Santana, no município de Nobre. Ambas situadas no estado de Mato Grosso, contam com população de 1042 indivíduos; a distância entre elas é de aproximadamente 110 km. Na terra indígena Bakairi, habitam cerca de 780 pessoas, distribuídas em 10 aldeias. São elas *Se iwenzekalary*, *Aki Ety*, *Aturua*, *Paikum*, *Paikum atuby*, *Iahodo*, *Kaiahowalo*, *Kuiakware*, *Pakuenra*, *Sawâpa* (a única aldeia da margem esquerda do rio Paranatinga).

Na terra indígena de Santana, residem cerca de 262 pessoas, distribuídas entre duas aldeias existentes: Santana e Novo Canaã. Boa parte das habitações é de pau-a-

pique, barrota e coberta por palha de buritis. Já existem construções feitas de alvenaria. Todas as aldeias possuem água encanada, vinda de poços artesianos, energia elétrica e módulos sanitários. As principais aldeias são aquelas com maior número de moradores (*Aturua*, *Pakuenra* e Santana). Além disso possuem sinal de internet. Embora os Kurâ tenham acesso a esses recursos próprios da sociedade ocidental, a língua, a cultura e tradição ainda são muito fortes entre os Kura. Existe um jeito especial de viver Kurâ, marcado pela língua falada e pela consciência de identificação com rituais que se atualizam através das danças, dos conhecimentos que exibem os traços culturais que pertencem à coletividade Kurâ. Os rituais são muito apreciados e valorizados por todas as comunidades: a importância de preservação dos hábitos e costumes dos seus ancestrais é que tem garantido a permanência desse povo.

1.2 Pyaji

Os Kurâ dão grande importância ao *Pyaji*, que é a liderança responsável pela parte espiritual dos aldeões. Essa figura procura explicar os fenômenos da natureza e é encarregado do bem-estar da sociedade, que sempre está relacionado às festas tradicionais. Como se acredita na existência de *Iamyra*, espíritos de pessoas mortas da própria comunidade, o *Pyaji* representa um tipo de guardião que, durante as festas, dialoga com *Iamyra*, para que a festa ocorra bem. Outro momento em que *Pyaji* é consultado é para o auxílio a pessoas doentes. Os Kurâ acreditam que existem dois tipos de doenças, as de *Kurâ* e as de *Karaiwa*. As doenças de Kurâ não têm cura com os remédios das farmácias, mas, sim, com os remédios à base de ervas medicinais, receitados ou pelo *Pyaji* ou por uma pessoa da comunidade que tenha conhecimento em ervas medicinais; ocorrem devido ou a ataques de espíritos maus ou à intoxicação alimentar (quando o espírito mal deixa o corpo de uma pessoa). Como os Kurâ acreditam que somos guiados pelo espírito de um ser vivo imortal que nos guia durante nossa vida na terra, o *Pyaji* tem um papel muito importante na sociedade Kurâ: o de servir de consultor a todas as manifestações culturais da comunidade.

Os Kurâ são como todos os povos cuja língua é da família Karibe: são patriarcais; dão valor aos filhos; acreditam que os homens vão dar sequência à geração familiar; e creem que o nome de família deve vir dos avós paternos. Para se tornar *Pyaji*, depende-se da família, da educação e da tradição. Devido à especificidade familiar, nem todos os Kurâ podem ser *Pyaji*, cantores ou artesãos; isso vai depender de

em qual família o indivíduo está inserido na sociedade. Os *Águdualy* é uma família de *Pyaji*; para se tornar um, passa-se por processos que exigem muita coragem e várias fases de dieta. Muitas das vezes, os indivíduos não conseguem passar por esses processos, de modo que têm surgido pajés de outras famílias. Raramente, é encontrado um *Pyaji* de fato verdadeiro. Alguns são pouco conhecedores do seu próprio valor, propiciando valores de fora, vícios de bebida alcoólica, consumo de alimentos industrializados. Isso tem mudado radicalmente o valor essencial de um *Pyaji*. Entre os Kurâ, percebe-se que os conhecimentos e os valores estão se perdendo; a inversão de valores é cada vez mais nítida: o que vem de fora faz mais sentido do que a própria realidade desse povo; os mais sagrados estão perdendo o espaço para o interesse particular; o social está cada vez mais distante.

O mais conhecido entre os Kurâ, o *Aturua*, representa a parte espiritual ou fenômeno da natureza. Por tantas vezes, já se tem demonstrado sua existência, embora seja invisível para pessoas comuns, não preparadas para invocar e ter contato com ele. Para que uma pessoa tenha contato com *Aturua*, deve passar por um estágio de formação altamente concentrado na dieta alimentar, principalmente no que diz respeito ao consumo de doces e de excesso de sal, que, nesse momento de iniciação, somente são usados com ervas medicinais. Além disso, não se pode ter relações sexuais durante esse período, que pode demorar aproximadamente de 6 meses a 2 anos, dependendo do indivíduo. No entanto, como mencionei anteriormente, há famílias que preparam seus filhos desde o nascimento para se tornar pajé, mas isso, atualmente, é raro, pois muitas pessoas não conseguem seguir a regra da dieta e desistem desse caminho. Existe, por exemplo, a família do *Aturua Typare*: o mais velho e mais valente, *Saupyare*; e os filhos *Wairare* e *Myrary*. Outra família *Aturua* é a de *Udodo*, mas, segundo o atual *Pyaji*, Espíritos de *Udodo* são muito perigosos, de modo que, entre os Kurâ, no momento, não temos *Pyaji* de Espírito de *Udodo*. O *Pyaji* mais importante tem sido o senhor Vicente *Kaiawa*, da família *Águdualy*, que trabalha com espírito de *Aturua*. Veja-se a **figura 2**, abaixo:

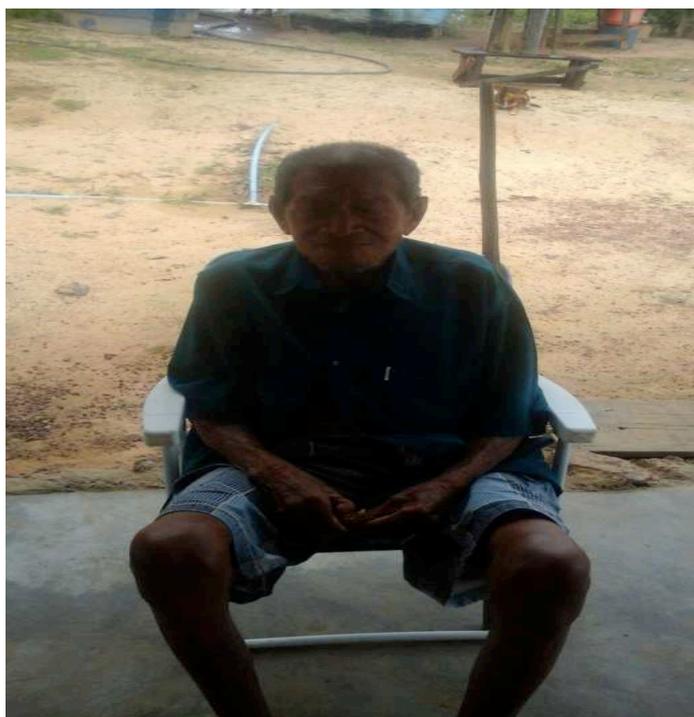


Figura X: o pajé, senhor Vicente *Kaiawa*
Fonte: fotografia feita pelo autor.

O senhor Vicente Kaiawa, Cacique *Pyaji*, nascido em 1929, oriundo da família *Águdualy*, viveu mais de meio século entre seu povo antes de se tornar pajé. O processo é muito difícil: passa-se por uma dieta rigorosa, para que o espírito de *Aturua* se acostume; nesse período, o espírito das pessoas é testado, para confirmar se realmente serviram para ser *Pyaji*. A dieta alimentar é à base de *xixá*, um tipo de mingau de arroz. É proibido comer alimentos salgados e doces. Estão excluídos do cardápio todos os tipos de carne de caça e de peixe, visto que todos os animais têm representatividade. O aspirante a *Pyaji* deve fumar somente cigarro especial de *sawalapalary*, um tipo de planta típico da floresta; deve vomitar, com auxílio da planta *turoguy*, a fim de fazer limpeza dentro do organismo. Quase todos os Kurâ realizam esse procedimento, diferindo apenas quanto ao tipo de remédios utilizado para induzir o vômito e quanto à razão do vômito induzido. Nesse sentido, veja-se que, para *Pyaji* e *Turoguy*, vomita-se para que renasça o espírito que habita na pessoa; todos os dias, esse espírito é alimentado, como se procede com uma criança. Sendo assim, como a dieta é essencial à alimentação dos espíritos, não a seguir implica não pode ser tornar *Pyaji*.

O último processo pelo qual os candidatos a *Pyaji* passam é o uso de medicamento - *kakigâ* - para os olhos, com a finalidade de conseguir enxergar o espírito *Aturua*. Quando se afirma que os *Águdualy* formam uma família de *Pyaji* (pajé), há em vista o fato de que esse papel social é passado a seus membros de geração em geração.

2 AS FESTAS KURÂ

Há várias festas importantes na cultura Kurâ, nas quais é compartilhado um conjunto de valores: a confraternização entre os membros da comunidade; a parceria entre os membros de uma família; a demonstração da essência do humanismo, de carinho, de amor ao próximo; e outros tipos de manifestação que envolvam acolhimento. Existem festas tradicionais e festas introduzidas tardiamente. As festas tradicionais são realizadas de geração em geração. São exemplos de festas tradicionais a Festa do Nascimento, também conhecida como Festa do Recém-nascido; a Festa de Casamento; a Festa da Menina-moça; a Festa de Furação do Lóbulo da Orelha do Jovem; a Festa de Batizado do Milho. Exemplos de festas introduzidas tardiamente que são importantes para os Kurâ são as Festas de Santos, sobretudo as festas de Santo Antônio, São João, São Pedro, São Benedito, São Miguel, Nossa Senhora de Santana, São José, São Sebastião, dentre outros. Geralmente, as festas introduzidas são comunitárias: todos os membros da comunidade são convidados para participar. Porém, algumas festas são particulares, como a Festa do Recém-nascido, da qual somente as famílias maternas e paternas são convidadas a participar; como a Festa da Menina-moça, durante a qual um jovem é posto em reclusão, da qual apenas homens participam (mulheres não participam da festa, pois é um momento exclusivo dos homens).

Outro momento único entre os Kurâ se dá na cerimônia em que o espírito de uma pessoa falecida é levado embora, pois é quando se inicia o luto de sua família. Nesse período, se a pessoa que morre for do sexo masculino, são os homens da comunidade que realizarão a cerimônia, que não terá participação de mulheres; se a pessoa que morre for do sexo feminino, são as mulheres que realizarão a cerimônia, que não terá participação de homens; pessoas de outra cultura, independentemente do sexo, não podem participar da cerimônia. A cerimônia sempre acontece ao meio-dia. É um momento de muita tristeza, e cada cerimônia tem seu perfil de acordo com cada família, pois os Kurâ acreditam que o espírito de uma pessoa falecida não pode vagar: ao morrer, as pessoas devem receber uma nova morada junto ao deus *Kuamote*.

Os Kurâ são muito felizes por ter várias festas comemorativas, onde podem trabalhar coletivamente. As festas representam uma forma de se permanecer em união e de se promover a coletividade. Apesar disso, muitos indivíduos vêm mudando a característica social, sobretudo quando assumem atitudes individualistas. Outro fator que impacta a preservação das festas tradicionais é a natureza, que não tem fornecido o

material adequado para realizar os rituais que envolvem toda comunidade, pois o território Kurâ é cercado por latifúndios. A prática da monocultura torna difícil até mesmo a realização de caçadas para as festas. Nos rios, há escassez de peixes, devido à construção de uma barragem de hidrelétrica no rio Teles Pires. São visíveis os impactos ambientais na terra Kurâ. É provável que, no futuro, as mudanças ocorram com maior velocidade.

2.1 Anji Itabiely - Festa do Batizado do Milho

A Festa do Batizado do Milho é tradicional entre os Kurâ. Geralmente, é realizada todos os anos. Em seu decorrer, são ofertadas comidas típicas à base de milho, carne de caça e peixes. Para realizar a festa, decide-se com antecedência que família a realizará. Toda a comunidade ajuda no preparo da roça. Para a caçada, todos os homens e jovens são convidados a participar, com exceção daqueles que têm filhos recém-nascidos (*ekujiwy*). As mulheres são responsáveis pela limpeza e pelo preparo do terreiro onde acontecerá a festa. Com o organizador da festa, fica a responsabilidade de pagar a limpeza do terreiro. A limpeza costuma ocorrer após a chegada dos homens da caça, ao meio-dia (*kuotatay*). As caças são levadas ao centro do terreiro, para que cada mulher - *iduno iwydy* 'esposa de um parceiro' - receba de seu parceiro seu pagamento (em carne) pela limpeza do terreiro. As mulheres que não têm parceiro ficam na espera, para que, depois, seja realizada a divisão da sua caça, recebendo seu pagamento pela limpeza. Depois, comunicam-se para as atividades que serão realizadas na festa do dia seguinte, que terá início ao nascer do sol, com a Cerimônia de Oferenda de Boa Colheita para *Xixi* (sol), oferenda que vem sendo realizada, há muito tempo, por nossos antepassados. Transmitida de geração a geração, essa cerimônia engrandece os costumes de nosso povo. O segundo momento da festa é a Cerimônia de Arranhar o Corpo com Arranhador, em que todos os filhos do organizador da festa são arranhados. Uma figura importante dessa cerimônia é o parceiro do organizador; essa figura foi criada dentro da cultura Kurâ para que, com a morte de um pai, substitua-o no ritual. Logo em seguida, é oferecida a alimentação: pirão de milho, mingau, beiju, carne de caça e peixe. Embora, como afirma Souza (1994), a Festa do Batizado do Milho relembre o renascimento do povo Kurâ, sua realização está cada vez mais rara.



Figura 3: põrã 'colar'

Fonte: fotografia feita pelo autor



Figura 4: brinco de pena de aves para festa

Fonte: fotografia feita pelo autor do autor

Abaixo, passo a relatar o mito associado à Festa de Batismo do Milho.

Em um povoado da aldeia Awyty, havia dois rapazes em reclusão. Seus nomes eram Tymemu e Iukana. Todas as manhãs, saíam para se banhar no rio, cantando “Tymemu, Tymemu, Tymemu! Iukana! Iukana! Iukana! Tymemu! Iukana! Iukana! Tymemu! Iukana!”. Embora cantassem, ninguém deveria vê-los, pois estavam em reclusão. Para serem vistos, deveriam esperar o momento certo, os reclusos banhavam-se cedo. Somente após terem se banhado, as casas abriam suas portas, e o cotidiano da aldeia decorria normalmente. Na parte da tarde, acontecia a mesma coisa, pois ninguém podia ter encontrado com os dois.

Certo dia, as famílias dos rapazes se reuniram para organizar e realizar a caçada para a Cerimônia dos Reclusos, depois da qual voltariam à vida social da comunidade. Ficou programado que a caçada seria uma lua fora da aldeia. Tudo ocorria normalmente, até que, um dia, quando os reclusos retornaram de seu banho, uma moça muito curiosa planejou encontrar uma forma de encontrá-los. No dia seguinte, ela foi ao rio, mas não os encontrou, mas achou o colar do recluso Tymemu. Quando Tymemu deu falta de seu colar, disse ao seu irmão:

— Mano, deixei meu colar no rio.

Então seu irmão respondeu:

Vai buscar! Está amanhecendo.

Tymemu voltou ao rio, mas a moça tinha pegado seu colar. Ao vê-lo, perguntou:

— O que você procura?

Ele respondeu, dizendo assim:

— Deixei meu colar cair, você o viu?

Ela respondeu, dizendo assim:

— É isto o que você está procurando? Está aqui, vem pegar.

Então, a moça sugeriu que Tymemu caísse dentro do rio para pegar seu colar. Tanta foi a insistência, que ele se jogou dentro d’água, onde foi

seduzido para fazer amor. Conforme amanhecia, os familiares dos jovens estranharam que uma única voz cantava a canção de retorno:

“Iukana! Iukana! Wa tabary! Iukana! Wa tabary!”

Iukana voltava sozinho para casa.

Quando Iukana chegou a casa, seus familiares lhe perguntaram:

— Por que seu irmão não estava cantando?

Iukana responde:

— Meu irmão deixou seu colar cair e, quando voltou para buscá-lo, envolveu-se com uma moça. Provavelmente, foram dormir juntos!

Com isso, a mãe ficou muito triste e preocupada, pois sabia que atitude de seu marido seria muito severa. Afinal, foram feitos tantos preparativos para a festa! Então, ela mandou um filho mais novo avisar seu marido para que os homens voltassem da caçada. Quando o menino chegou ao acampamento dos caçadores, pegou cipó e se enforcou. Assim que retornaram ao acampamento, os homens viram um corpo estendido, com sinal de suicídio, e logo interpretaram o sinal do enforcamento: havia acontecido alguma coisa grave na aldeia. O cacique deu a ordem de retornar para a aldeia, a fim de saber o que tinha acontecido.

Ao chegar à aldeia, foi informado do fato e tomou uma decisão: a comunidade, unida, deveria conseguir o máximo de lenha possível em volta da casa sagrada, principalmente na frente da porta, e deveria dançar sem parar, até ficar exausta. Então, assim aconteceu. A partir do momento em que as pessoas começaram a cair e dormir, o cacique pegou duas crianças, um menino e uma menina, colocou-os para fora da casa sagrada e acendeu uma fogueira. Todos que estavam dentro da casa queimaram até às cinzas.

As duas crianças que sobreviveram receberam a tarefa de cuidar um do outro até chegar a idade da adolescência e a idade adulta. Certa noite, o rapaz começou a sonhar com a casa em que as pessoas foram queimadas. No sonho, seu pai mostrava todas as plantações que se encontravam no local: havia cará, que era o saco escrotal dos homens; abóbora, que tinham sido tripas humanas; vagens, que eram o órgão genital das mulheres. Todas as coisas tinham sua representação. Quando chegou a vez do milho, que era considerado um

alimento especial, pois representava dentes, percebeu-se que isso demandava uma atenção especial no momento de comer: primeiramente, deve-se vomitar, com o auxílio de ervas medicinais; em seguida, deve-se arranhar o corpo, com o auxílio de um arranhador. O milho não poderia ser comido antes disso.

No dia seguinte ao sonho, o jovem foi à tapera e encontrou o que tinha visto no sonho. Pegou uma espiga de milho, assou-a e a levou para casa. À noite, na hora de dormir, estava comendo milho, quando, de repente, deixou cair um grão. Sua esposa, que dormia logo embaixo de sua rede, pegou-o, colocou-o na boca e logo percebeu que era uma coisa boa e gostosa. Então, começou a perguntar

— O que é isso? Onde você encontrou?

Diante de tanta insistência, o rapaz contou o que tinha acontecido.

A moça disse:

— Me leva onde você encontrou, por favor!

Depois de insistir muito, ela foi levada à antiga tapera. Ao chegar ao local, ele fez uma recomendação, pedindo para ela não abrir as espigas, mas não foi atendido. A moça começou a abrir as espigas e, em seguida, gritou por socorro.

— Eu falei para você não abrir.

A espiga tinha machucado o dedo da moça.

— Vamos fazer de acordo com o que fui orientado. Vamos realizar a

Festa de Batizado de Milho. Alimentação à base de milho com carne de caça e peixe, Primeiro, jogaremos grão de milho na direção do sol nascente, percorrendo os quatro pontos cardeais, para que o vento espalhe os grãos por toda a terra.

Do milho, nasceram os Kurâ. Por isso, a Festa de Batizado de Milho é sempre realizada em memória de nossos antepassados. Somos da família Awyty,

que escapou do grupo que queimou porque desobedecera própria cultura. Assim, surgiu a terceira geração; por isso, sempre vai existir Kurâ. A realização da Festa de Batizado de Milho faz com que as novas gerações reflitam sobre sua função dentro da comunidade, sobre sua atitude junto à natureza. Todos têm seu valor na sociedade em que vivem, mesmo estando longe de seu lar, Kurâ sempre será Kurâ independentemente de onde estiver, mesmo usando ou conhecendo a cultura de outro povo. Os Kurâ valorizam os entes que compõem sua comunidade: há divisões de tarefa; há divisão de alimentos; tenta-se conviver de forma harmoniosa. Eis abaixo, um dos descendentes da família Awyty:



Figura 5: cacique Odil Apacano

Fonte: fotografia feita pelo autor.

Historicamente, a cultura e a tradição devem vir acima de tudo, mas isso está mudando. Cada vez mais, observamos mudanças preocupantes em nossa sociedade. Proporcionalmente, os costumes se tornam menos conhecidos e, portanto, pouco registrados, o que, com o passar do tempo, vira um processo irreversível, pois os valores se perdem. Muitos indivíduos não têm interesse no resgate ou na manutenção cultural, pois a cultura da sociedade nacional tem devastado culturas minoritárias. Os mitos de Pajikâ e Udodo são desconhecidos por muitos indivíduos, os quais passam por um processo de transformação cultural ou aculturação. Valores nativos são trocados por valores secundários, de forma que os Kurâ estão passando por um processo de transformação. De muito do que acolhemos de fora, não temos informações certas:

estamos sujeitos à perda total dos valores ancestrais. Pois a forma de os anciões Kurâ contarem histórias tem sua especificidade: a oralidade.

2.2 Festa do Recém-nascido

Para o povo Kurâ, a vida tem grande significado. Dá-se grande importância à vida humana. Mulheres, jovens, homens e anciões são cuidados de forma especial até a morte. A família não transfere a responsabilidade de cuidar seus membros a terceiros. Crianças são muito importantes dentro da comunidade, sobretudo se forem primeiro filho homem de uma família. Geralmente, quando um casal confirma uma gravidez, a criança recebe tratamento especial desde o ventre da mãe. Os pais são orientados a não consumir qualquer alimento, a evitar certas atividades, a não comer animais de caça e a não frequentar certos ambientes.

A alegria imensa que os Kurâ têm com filhos homens se deve à crença de que dão sequência à família. Quando os recém-nascidos completam um mês de vida, é realizada a Festa de Batizado do Recém-nascido, que consiste em uma pequena festa que pode ser feita ou para todos os membros da comunidade ou para alguns convidados. Essa cerimônia sempre é realizada no período da manhã e é preparada antes do sol nascer. Geralmente, os avós maternos são responsáveis pela cerimônia. Ao nascer, a criança é oferecida ao para deus Sol, que cuidará dela ao longo de seu crescimento, durante toda a vida. Logo em seguida, é feito um banquete. Contudo, antes do batismo, é proibido visitar o recém-nascido: a cerimônia demarca o pertencimento da criança à comunidade. Esse hábito tem mudado, devido ao fato de que muitas crianças já nascem em hospitais, o que dificulta a realização da Festa de Batizado do Recém-nascido. Alguns indivíduos tentam, mas não isso não tem a mesma essência. Além disso, o tempo e o espaço têm contribuído, também, para essas mudanças.

Hoje, pode-se perceber que há dificuldades para o aumento da população Kurâ. Algumas famílias possuem somente dois filhos; por outro lado, outras querem ter mais de quatro filhos. Vê-se que isso depende do interesse de cada família, pois existe uma luta intensa para criar filhos, principalmente quanto à alimentação e à educação. Então, os Kurâ, a cada ano, enfrentam uma diminuição em seu crescimento populacional. Nesse sentido, a Festa de Batizado do Recém-nascido vem, aos poucos, perdendo o sentido. A cultura perde espaço para outra realidade social. A data do nascimento da criança tem sido mais valorizada do que a Festa de Batizado do Recém-nascido. A própria comunidade tem introduzido a cultura da sociedade nacional e dificilmente

conseguirá se libertar disso. Dentro de sua cultura, todo acontecimento é totalmente diferente de outro; portanto, para os Kurâ, não são diferentes somente o tempo e o espaço.

2.3 Festa da Menina-moça

Para os Kurâ, todas as passagens e mudanças da vida têm grande significado (o nascer, o crescer, a chegada da primeira menstruação, dentre outros). Segundo Taukane (1996), a importância das fases da vida está marcada na reclusão dos Kurâ. Antigamente, a reclusão demorava de seis meses a dois anos, mas isso vem mudando, devido às alterações na vida social. Muitos jovens estudam e precisam estar presentes na sala de aula. Também o tempo e o espaço têm sido fatores que contribuem para as mudanças. Quando chega a primeira menstruação, a menina é submetida à reclusão, período durante o qual recebe orientação dos avós paternos, pois, como a sociedade acredita que a pessoa fará parte dela, deve-se aprender a tecer; a preparar todos os alimentos dos quais uma dona de casa se utiliza, para que, quando casar, consiga cuidar de seu cônjuge.

As meninas devem se tornar adultas responsáveis. Por isso, recebem treinamento adequado durante o período de reclusão. Após algum tempo, são informadas de que acontecerá a Festa da Menina-moça. Algumas famílias a realizam de um modo simples; outras a realizam com dança Kapa. Independentemente disso, o processo de reclusão é idêntico. Antes da festa, as meninas são levadas a vomitar, com o auxílio de ervas medicinais, para vigorar suas formas e forças; e têm sua pele escarificada com o uso de um arranhador, 'payho'. Como na Festa de Batizado do Milho, um organizador pode representar os pais da menina; em geral, os substitutos dos pais são os avós paternos. A mãe/avó paterna/representante pinta o corpo da menina, colocando-lhe adornos e adereços de festa. A menina inicia a dança de Kapa e, após a primeira rodada, é entregue aos participantes, e, assim, tem início a Festa da Menina-moça. Nessa festa, são oferecidos somente alimentos tradicionais (pirão de peixe, carne de caça, mingau e beiju) em cuia própria para isso:



figura 6: cuia para mingau

fonte fotografia tirada pelo autor do autor

A festa da menina moça é bem apreciada pela comunidade, o que demonstra que a tradição está sendo transmitida para novas gerações. O momento apropriado para a passagem de conhecimentos é o período da reclusão. São muito importantes a preservação e a manutenção da cultura; se não há passagem de conhecimento, perde-se a essência da identidade Kurâ. Deve-se buscar, sempre, uma forma de se inserir a tradição na vida das novas gerações.

2.4 Casamento tradicional Kurâ

O casamento entre os Kurâ tem mudado muito ao longo do tempo. Antigamente, o casamento era arranjado desde que a criança nascia. Quando chegava a idade de adolescência, o casamento já acontecia. Alguns indivíduos apresentavam muita dificuldade no casamento, mas, no período atual, isso acontece menos: há liberdade para se namorar. O namoro entre primos tem grande chance de se tornar um bom casamento. Para que se tenha um casamento tradicional, há certos requisitos: o rapaz ou a moça não podem ser parentes ou primos de primeiro grau, pois quem organiza o casamento são os pais da moça, que conversarão com os pais do rapaz; e que o rapaz tenha frequentado a casa da moça para namorar. Quando ambas as partes se decidirem, a data do casamento é marcada.

Chegando o dia do casamento, tanto a família materna quanto a paterna é comunicada para comparecer à cerimônia. Então, o irmão da mãe entrega o filho de sua irmã, e o irmão ou irmã da moça também fará a mesma coisa. O casamento acontece sempre na casa da moça, aonde o rapaz é levado, juntamente com seus familiares. Com duas redes, armadas uma em cima da outra, o rapaz é deitado, e seus pais o entregam à família da moça. Para selar a comunhão, xixá à base de arroz é oferecido ao casal e, depois, a todos os convidados. Depois da cerimônia do casamento, há algumas na rotina dos jovens: não se deve dizer os nomes dos sogros; o casal passa a fazer parte da família do homem; esposa e esposo passam a ser chamados de *nhowi iwydy* (nora) e *nhanha iso* (genro). A partir disso, o casal se torna membro da comunidade e é considerado uma família. Quando o casal tem o primeiro filho, ganham outra denominação: *ymeidamo* (sogro) e *ymenhundo* (sogra).

O casamento é para toda vida, e o casal se separa somente depois da morte. A viúva ou viúvo é entregue para a família; após ser entregue, a pessoa tem direito a começar um novo relacionamento para formar outra família. No passado, era comum que homens tivessem várias esposas: ao se casar com uma mulher que tivesse irmãs, todas as irmãs se tornavam mulher do marido da irmã mais velha. Hoje, o casamento é muito respeitado, todos têm consideração. É muito difícil encontrar um Kurâ bigamo, pois o casamento tradicional é questão de honrar um compromisso junto às famílias do cônjuge, por meio do qual os casais passam a ter uma vida ligado à família do esposo e da esposa. Muitos pais não deixam seus filhos morar longe, mas isso tem mudado, devido ao fato de que muitos indivíduos são contratados para exercer um cargo em outra localidade, o que requer que as pessoas se mudem para outra cidade ou aldeia.

2.5 Reclusão do jovem Kurâ

Os jovens Kurâ chegam à idade adulta na Festa de Furação do Lóbulo da Orelha, com a idade entre 10 e 12 anos, através da cerimônia de *sadyry*, uma dança sagrada da qual somente os homens participam. A participação das mulheres é totalmente proibida. Trata-se de uma festa que dura dois dias. É organizada pelos pais do jovem que passará à vida adulta. Quando for decidida a data, a informação é passada para todas as aldeias. De acordo com Taukane (1996), o jovem não pode ter relações sexuais antes da cerimônia, porque, quando sua orelha sangrar, seus pais passarão vergonha.

Antigamente, havia quem matasse o filho por causa disso. Até hoje, os pais tem grande preocupação com a pureza e a virgindade de seu filho, pois esse é um momento de muita tensão, em vista de que, para os Kurâ, tudo tem o seu tempo para acontecer. Então, se há iniciação sexual fora do tempo, os pais entendem que estão sendo desrespeitados.

Quando chega o dia da festa, as comunidades são convidadas para realizar uma pescaria coletiva. Nesse período, as mulheres ficam fechadas dentro de casa. A festa se inicia à noite, quando o cacique pede para fechar as casas. Os homens se reúnem e chamam as danças de cada animal que será convidado para realizar a cerimônia. As danças duram a noite inteira. A cada 15 ou 20 minutos, homens são deslocados para levantar e esticar os jovens que serão submetidos à furação do lóbulo da orelha. Esse processo é repetido até o amanhecer. Quando isso acontece, as danças seguem em direção às casas, para buscar todos os jovens e reuni-los na frente da casa sagrada. Nesse momento, os jovens se calam e não respondem a nenhuma pergunta. Logo em seguida, são apresentados a um fuso feito com osso de ema, que será utilizado na furação. O jovem não pode gritar, não pode fazer nem um tipo de gesto que comprometa a cerimônia. Caso o jovem grite poderá ser sacrificado: esse costume é conservado até hoje, mas nem sempre acontece. Todos os processos são repetidos com todos os jovens participantes da cerimônia. Após o término da furação, o cacique passa avisos em tom de grito para que todos abram as casas, e a atividade cotidiana volta ao normal.

Quando a noite retorna, outra vez o cacique ordena que todas as mulheres permaneçam dentro de casa. As atividades são suspensas até nova ordem do cacique. Após a segunda parte da cerimônia, a comunidade é liberada para voltar às atividades normais; desta vez, os jovens são considerados adultos e passam a exercer atividades comunitárias: por exemplo, são convidados a participar das caçadas coletivas. Alguns jovens ficam em reclusão por um período menor de tempo, devido ao fato de que se preparam para dar sequência a seus estudos.

2.6 As festas de santo

Faz quase 200 anos que os Kurâ mantêm contato com a sociedade nacional. Durante esse período, muitas coisas se perderam, e muitas foram incluídas em sua cultura. Uma delas é a Festa de Santo. Tratam-se de festas originárias da comunidade da baixada cuiabana. As festas são celebradas do mesmo modo, desde quando foram

conhecidas até hoje. Cada festa de santo possui um capital de mastro, uma feira da bandeira, um juiz, uma rainha e uma juíza, todos responsáveis pela organização da festa. Como é costume, dá-se oferendas aos santos.

Observamos que o cristianismo é muito presente entre os Kurâ. Todos os anos são realizadas as festas na comunidade, nos meses de junho e de julho. As festas são tradições que foram introduzidas na comunidade. Segundo a informante oral dona Queridinha Egueko, as Festas de Santo foram introduzidas devido a problemas que causaram para os Kurâ, que enfrentavam uma longa distância da aldeia até a festa, pois, naquele tempo, somente grandes fazendas promoviam esse tipo de festa. Assim, ficava difícil o movimento dos Kurâ da aldeia para Cuiabá, e para o retorno. Uma fazenda muito importante dessa época é a Fazenda Laranjal. Na época da Fazenda Laranjal, os Kurâ se vestiam com uniforme do exército para participar da festa, mas muitos a abandonavam porque tinham medo dos revoltosos, que invadiam as festas para roubar tudo que viam. Com medo daqueles trajes de exército, a população que estava organizando a festa deixava sua comida e bebida, e os Kurâ ficavam sem entender. Após o acontecimento, o SPI determinou um lugar para as festas se realizarem, no caso, a aldeia.

O primeiro santo festejado na aldeia foi São Benedito; depois, foram introduzidos outros santos gradativamente. Hoje, aproximadamente 24 santos são festejados pelos Kurâ. Isso tem sido muito importante, pois representa um momento de descontração e de integração com a comunidade externa. Dessa forma, a cultura Kurâ se mistura com a cultura cuiabana. Muito tem sido pensado sobre essa forma de organização: os anciões acreditam que as mudanças podem gerar originalidade, pois sempre as festas são buscadas como uma forma de se sentir bem, não como uma forma de se obter renda a partir da venda de bebida e comida. Na festa, muito do que se vê é fruto de doação; nesse sentido, os alimentos não são vendidos, e todos os participantes têm oportunidade de se alimentar. Outras pessoas, por sua vez, notam nas Festas de Santo pouca valorização da cultura ancestral: existe boa vontade da própria comunidade para realizar as Festas de Santo, mas não há para as festas tradicionais.

As escolas tem sido um ponto de partida para as festas tradicionais, já que, sem a participação das escolas, torna-se muito difícil realizar essas festas. Portanto, é muito importante que a comunidade e a escola sempre tenham uma parceria para poder realizar uma festa tão nobre, como são as festas tradicionais dos Kurâ.

3 AS DANÇAS KURÂ

As danças, entre os Kurâ, são divididas em sagradas e relativamente recreativas. Entre as sagradas, temos Kapa, Sadyry e Iakuigadye; entre as relativamente recreativas, temos âryko e Iamurikumã. Kapa e Iakuigady são as máscaras sagradas; representam rituais sagrados que são muito importantes no ciclo de vida e que dependem totalmente de um cerrado verde, vivo, revitalizado, com veredas de buritizais. Isso acontece porque o buriti fornece a matéria prima para os rituais. Portanto, precisamos do cerrado, da sua vegetação e dos rios para termos todos os elementos que compõem a confecção do artesanato e a realização do Kapa e do Iakuigady.

3.1 Kapa

Kapa é um ritual promovido como canto em agradecimento à natureza por aquilo que nos tem providenciado: uma boa colheita, abundância de caça, peixes e alimentos em geral. Essa dança é momento de se agradecer ao deus Kwamoty. O cantor da dança, que é denominado como âenwondo, fica bem no centro do pátio. Em seguida, são entoados os cantos dos animais aquáticos (peixe, ariranha, sucuri etc.), terrestres (onça, cotia, anta e outros) e de aves. Todos os Kurâ se envolvem nas danças, tanto mulheres quanto homens. As danças são ritmicamente marcadas com um compasso determinado por um pequeno tambor feito a partir de um pedaço de taboca. Esse tambor é controlado pelo batedor de tambor, que fica ao lado do puxador de canto.

O nome Kapa denomina uma espécie de peixe, considerado dono desse ritual. Todas as vestimentas do Kapa são feitas de palha de buriti. Os rostos dos participantes são cobertos com uma máscara feita de seda de buriti, que cai até o tronco. Os braços são cobertos com folhas vegetais. Além disso, cada participante usa um cocar na cabeça. As partes de baixo de seus corpos são cobertas com uma espécie de saia feita com fibra de buriti. O Kapa geralmente é realizado durante todo o ano, principalmente na época de chuva.

Para que ocorra a dança Kapa, todos os componentes devem estar envolvidos, desde o puxador de canto, o dono, o batedor de tambor, até as mulheres (jovens e adolescentes). Além disso, deve-se fornecer uma grande quantidade de alimentação, que dê conta de toda a comunidade.

Embora a dança Kapa pertença a toda a comunidade Kurâ, há poucos puxadores de canto. Como tenho mencionado neste trabalho, isso acontece devido à sub-

familiaridade e à própria educação dos indivíduos durante seu período de reclusão. Não se conhece mulheres puxadoras de canto; até onde se sabe, o canto somente é puxado por homens, em função de ser um ritual cujos preparos são realizados dentro da casa sagrada, onde o acesso de mulheres é proibido. Todos os adornos ficam guardados dentro da casa sagrada. A partir do momento em que os jovens vestem as máscaras, não poderão nem conversar nem cochichar; essa é uma regra que deve ser respeitada.

Durante a dança, se algum imprevisto acontecer, (queda de um adereço; entortar um cocar), a falha deve ser consertada por pessoas externas à dança, que ficam encarregadas de levar o dançador para dentro da casa sagrada. As danças sempre acontecem na frente da casa sagrada (kado ety), no ritmo das batidas de um chocalho e com repique do som de um pedaço de taboca. Quando o puxador de música chacoalhar, os dançarinos de Kapa correm por certa distância e gritam em sintonia. Todas as danças do Kapa são acompanhadas por moças (samory); essas moças são acompanhantes durante as danças, pois chega um período em que os dançarinos não conseguem dar sequência à tarefa. Então um dos Kapa se ajoelha diante do puxador, informando que está saindo da dança, e os que permanecem continuam com seu ritmo. O Kapa é, então, uma dança de que todos os Kurâ participam quando chega o momento, pois sempre é oferecido mingau de arroz ou outro tipo de alimento, para que todos os participantes compartilhem desse momento de muita alegria com todos que ali estão presentes.



Figura 7: chocalho

Fonte do autor

Abaixo, apresento uma lista de músicas de Kapa; muitas já não são mais lembradas pelos anciãos. Na sequência, trago fotos das danças do Kapa.

Âgâu	Cobra
Aki	Cutia
Aunto urary	Urucum verde
Elaho tyangamilein	Urubu rei
Izaram	Jacaré
Mazagâ	Mosquito, pernilongo
Opiwaga	Espécie de macaco
Pako	Chocalho
Payho imery	Filho de peixe cachorro
Payho	Peixe cachorro
Pokurao adyry	Curiango gigante
Pokurao imebyry	Filhote de curiango
Saro	Ariranha
Tigikula	Espécie de pagagaio
Toro	Papagaio real

Tabela 1: lista de música do Kapa



Figura 8: aldeia Painkum e a dança do Kapa
Fonte: fotografia do autor.



Figura 9: aldeia Pakuenra e a dança do Kapa

Fonte: fotografia do autor.

3.2 Iakuigady

O Iakuigady corresponde a danças de máscaras típicas dos Kurâ. Divide-se em dois tipos de máscara: um tipo tem formato oval; o outro tipo é retangular. No total, há 22 máscaras diferentes. As ovais, em conjunto, são denominadas de kuamby, mas cada máscara tem seu próprio nome. Esse conjunto de máscara representa todos os animais aquáticos, principalmente o peixe. Por sua vez, o conjunto de máscaras retangulares recebe o nome de Iakuigady. Essas máscaras são provenientes de espíritos aquáticos, mas há algumas que representam pássaros e árvores.

Segundo uma lenda contada pelo senhor Odil Apakano, um pajé ouviu, pela primeira vez, no rio arenoso, quando foi pescar, a música do Iakuigady e conseguiu aprender. Hoje em dia, essa dança se ressignificou como um ritual da religião Kurâ. Durante o período de estiagem, o ritual do Iakuigady é realizado na aldeia, porque, durante a seca, o tempo proporciona a movimentação da comunidade para confeccionar as suas vestimentas, os entalhes de madeira, a preparação das tintas que são extraídas dos vegetais e a preparação de alimentos em grande quantidade, que serão consumidos no Iakuigady. Geralmente, somente os homens podem usar as máscaras de Iakuigady e a vestimenta de kuamby.

Os jovens que vestem o kuamby saem pela aldeia para pedir alimento ou para se sentir mais próximos das moças Kurâ. Suas conversas são completamente gestuais. A muitos, são oferecidos alimento, mas o kuamby não come no lugar em que recebe a comida: quando ganhar alguma coisa, deve compartilhar com o grupo. Então, ele se direciona à casa sagrada, para fazer essa divisão. Ele pode brincar, cantar seu próprio canto ou fazer cantoria improvisada, geralmente para falar bem ou mal das mulheres, dos fatos atuais, dos acontecimentos da aldeia, dos romances que vêm a acontecer ou de alguma coisa ligada à família. Os homens que usam as máscaras retangulares (Iakuigady) não podem falar enquanto estiverem dentro do indumentário, nem se comunicar por gesto. Não podem, também, identificar-se de modo algum.

Os Iakuigady têm o momento de andar em fileira (hohon há, idyly). Muitas vezes, logo após a dança, andam enfileirados, seguindo uma ordem específica, cantando de forma harmônica e com segurança. Desse modo, os dançarinos que vêm na frente são os kuamby; pela hierarquia, o dançarino com a máscara oval Nuianani (a mais velha das máscaras) é considerado o mais velho da turma e, por isso, é chamado de avô por todos os demais. Compete a ele guiar e orientar os kuamby. Sua vestimenta, feita de um material vazado de um tipo de peneira, é criada para ter visibilidade, em comparação com a vestimenta dos Kuamby, que é feita de madeira. A vestimenta especial lhe dá, além de visibilidade, conforto.

Os Kurâ acreditam que os rituais de Iakuigady e Kapa influenciam as piracemas e a temporada de chuvas, enchentes e vazantes. Sua presença no cotidiano da aldeia proporciona fartura e ajuda no desenvolvimento das roças de milho e de mandioca, alimentos que são a base da sociedade Kurâ. Representam, também, uma das formas pelas quais os Kurâ tentam estabelecer sua cultura, fazendo-o de modo harmonioso, no seio da própria comunidade. Na tabela 2, estão relacionados os vinte e dois tipos de máscaras utilizadas no Iakuigady.

Kualowy	Peixe do rio Amazonas
Numitau	Peixe do rio Amazonas
Nuianani	Peixe do rio Negro
Tânupedy	Peixe da família bagre
Makuala	Peixe bagre-mandi

Mapabalo	Mariposa
Nueriku	Peixe cachorro
Wyly wyly	Peixe acari amazônico
Matola	Espécie de Fruta do cerrado
Iakua	Peixe familia piranha
Pânre	Piranha
Natunia	Peixe do rio Xingu
Pili	Pássaro da família Tukano
Papa	Pombo
Menxu	Peixe tipo pacuzinho
Kakaia	Espécie de pássaro
Maekori	Peixe do lago
Tuoileim	Espécie de peixe do rio Xingu
Sewe	Peixe da família piranha preta
Xuxuwain	Espécie de peixe acari
Nawiri	Espécie de peixe pacu preto

Tabela 2: máscaras utilizadas no Iakuigady

3.3 Iawaisary

O Iawaisary é uma dança realizada somente na Festa de Batizado do Milho. Todos os Kurâ, sem exceção, podem participar, pois, tendo sido executada pela segunda geração Kurâ, que morreu queimada, relembra as atuais gerações desse momento importante de sua história. Houve um tempo em que a dança era realizada na casa do cacique; atualmente, existe um espaço próprio para isso e para outras atividades culturais da aldeia.

O Iawaisary é composto por diversas músicas inspiradas em aves e em outros animais. As danças têm ritmo de marcha e acontecem em forma de círculo. Dentre os participantes, há um puxador de música, anciãos e cantoras, que não podem ser tocadas

ou empurradas fora de hora. Existe um momento específico, o da dança do bem-te-vi, em que isso é possível: nessa hora, as jovens são empurradas a partir de suas nádegas, e a dança se torna bastante dinâmica, com sintonia nas batidas. Muitas mulheres preferem ficar entre os homens, para não serem empurradas, garantindo sua segurança. No momento de descanso, toca-se a música de tatu ou música de tamanduá; durante essa dança, os homens se escondem das mulheres. Se forem pegos, são carregados o meio do pátio, onde são acariciados pelos demais homens. A mesma coisa acontece com as mulheres: elas se escondem para não serem pegas pelos homens. Somente os adultos mais velhos não participam dessa brincadeira; entre os jovens, não há exceção.

Todos os participantes do Iawasary apresentam pintura nos corpos, que são específicas para homens e mulheres. Cada pintura tem seu significado: uma representação de peixe, de inseto etc. Para realização da dança Iawaisary, é muito importante que as pinturas sejam realizadas com antecedência, para que a tinta não saia do corpo durante a dança. Outro ornamento que os dançarinos usam são braceletes, um adorno na perna feito de linha de algodão e cinto do mesmo material. Todas as pinturas são fáceis, com seu devido significado ou identidade familiar (idamundo 'avós).



Figura 10: braceletes

Fonte do autor

Abaixo, nas tabelas 3 e 4, apresento os diversos tipos de pintura corporal, em função dos gêneros.

Pinturas masculinas	
udodo	onça
âgudo	sucuri
maimai	jabuti
konopio	passarinho
tuturein	jiboia

Tabela 3: pinturas corporais masculinas do Iawasary

Pinturas femininas	
kalamigare	tipo de inseto
menxu	peixe
tâwigâ	libélula
Kado ety emydy wogoron	marca da casa sagrada
Mytu iery	aves
semimu	morcego
âgudo iwydy	sucuri fêmea

Tabela 4: pinturas corporais femininas do Iawasary

Todas as pinturas de crianças estão ligadas ao crescimento. Portanto, geralmente, todas as pinturas costumam ser somente ou de sucuri (macho e fêmea) ou de peixe. As crianças recém-nascidas recebem pinturas apenas na sola do pé.

4 MITO DE ORIGEM KURÂ

Houve um tempo em que os seres tinham a mesma forma física e falavam uma mesma língua. O mundo era do domínio das trevas. As espécies de animais e de árvores viviam como seres humanos, até que um fato mudou para sempre a história: a origem dos Kurâ. Nessa época, havia uma moça muito linda, a filha do Jatobá, que era desejada por todos os homens. Apesar de ser muito desejada, era uma moça muito conservadora; por isso, alguns indivíduos a consideravam metida. Da parte dela, não existia interesse por nenhum rapaz da aldeia; em vez disso, sempre era vista com sua arara de estimação. Um dia, o morcego disse:

— Vou pegar essa moça! Ela se faz de difícil!

Então, o tempo passou, e a moça jamais ficou com alguém. Certa noite, o morcego entrou dentro da arara de estimação e deitou junto com a moça, a qual, sempre que acordava, via sua arara de estimação descendo de sua rede. Isso aconteceu muitas vezes. Aos poucos, a jovem começou a sentir seu corpo mudar. Com isso, a notícia de que a moça havia engravidado se espalhou pela aldeia. A cada lua, sua barriga crescia, até que chegou o momento do parto. A mulher deu à luz a Kwamoty (deus dos Kurâ). Como ninguém conhecia o pai da criança, Jatobá e sua esposa decidiram reunir todas as espécies de animais e apresentá-las à criança. À medida que deparava com os animais, a criança não se manifestava; enquanto isso, o morcego estava no fim da fila e dizia:

— Coitado de mim! Não sou nada. Todos me odeiam, me chamam de orelhudo, bico fino! Com certeza, ninguém se interessa por mim!

Todos os animais passaram, e veio a vez de o morcego se apresentar à criança. Conforme o morcego se aproximava da criança, ela se mexia e tentava correr em direção ao morcego, sendo impedida por sua mãe. Isso aconteceu até que a criança caiu e não conseguiu mais engatinhar ou andar. Sua mãe começou a sangrar. A partir desse momento, no entanto, todos sabiam quem era o pai da criança. A família da moça ficou muito frustrada, pois ninguém imaginaria que uma moça tão bela pudesse ficar com o morcego.

Aos poucos, contudo, essa condição foi aceita pela família da moça, e todos ficaram de bem. Mesmo assim, parte dos parentes do Jatobá não ficou satisfeita com o episódio, pois eram uma família de feiticeiros, como timbó, cedro etc. Então, os sobrinhos do Jatobá conversaram e decidiram enfeitiçar seu tio. Quando o Jatobá foi pegar lenha em sua roça, ele se sentiu muito mal, com muita febre. A morte foi inevitável. Sua viúva não quis permanecer no povoado, queria se mudar para outro lugar, encontrar um rio fundo para que pudesse permanecer para sempre embaixo dele.

O morcego realizou, assim, o desejo de sua sogra. Andaram em muitos lugares e viram muitos rios, mas não encontraram um que pudesse afundar a viúva. Então, seguiram em direção ao Rio Negro, que parecia afundar quase tudo o que nele caía, à exceção de alguns poucos galhos.

Kwamoty cresceu sozinho e virou um homem solitário. Certo dia, foi para sua roça no momento em que as onças estavam caçando homínídeos. Ao perceberem a presença de uma presa melhor, começaram a perseguir e cercar Kwamoty por todos os lados. Kwamoty ficou encurralado e deu de cara com uma onça chamada Kiumani, que apontava uma flecha para sua cabeça. Kwamoty disse:

— Cuidado, sobrinho, pode ser que tenha uma pretendente,

Isso deixou Kiumani sem ação e sem resposta, deixando Kwamoty passar. Em seguida, seus irmãos chegaram e perguntaram:

— Aonde ele foi?

Kiumani respondeu:

— Ele não veio para cá, ele foi para sua direção!

Como os irmãos não ficaram convencidos, Kiumani não conseguiu sustentar a mentira e contou para seus irmãos o que tinha acontecido. Kwamoty se livrou das garras das onças, mas ficou na pendência de arrumar mulheres para o grupo, pois, nessa época, as onças tinham grande domínio na terra. Então, o desafio de criar quatro mulheres começa: primeiro, ele tenta fazê-las com uma madeira chamada enwensebilu e começa a benzê-la:

— Ufa! Ufa!.Ufa!

Kwamoty deixou milho dentro do pilão. Ao voltar da roça, veio com calma, tentando ouvir algum barulho, mas nada encontrou. No outro dia, benzeu outra vez:

— Ufa! Ufa!.Ufa!

Em seguida, foi de novo à roça e, ao retornar, veio sorrateiramente, tentando ouvir barulhos. Nesse momento, ouviu o canto de anu:

— Mulimulimulimulu!

Conforme se aproximava, mais escutava o barulho do pilão: gritos e risos. Então, ele fica maravilhado e aliviado, pois encontra quatro mulheres sem dentes, carecas, nuas, que o cumprimentam:

— Olá, pai!

Elas alimentaram seu pai com mingau. Então, Kwamoty disse:

— Vamos colocar seus dentes. Vocês estão muito feias.

Ele lhe deu dentes de caroço de mangaba e de milho.

— Vamos colocar seus cabelos assim.

Para os cabelos, utilizou várias espécies de planta, uma delas com seda de tucum. Após terminar, pediu que lhe mostrassem seus dentes. Ele fez todos os testes possíveis, principalmente quanto a relações íntimas. Depois de ter confirmado tudo, informou às mulheres que tinha feito um pacto com as onças, pois não queria ser morto por elas.

— Todas vocês são comprometidas. Seus maridos virão buscá-las.

Os irmãos onças, na data marcada, compareceram para receber suas esposas. Quando chegaram, Kwamoty foi logo dizendo assim:

— Aqui está o que tinha prometido. Era isso o que havia oferecido para vocês!

As onças ficaram encantadas com a beleza das moças. Todos dançaram juntos até amanhecer; somente a irmã mais velha, Lukamaniro, tinha ido junto com seu marido, as outras esposas, Ihogue, Xumbanalo e Tanumagalo, ficaram para ir depois. Seus maridos tinham avisado que a estrada para sua aldeia era um caminho muito limpo.

Ouvindo isso, a coruja começou a limpar seu caminho, deixando tudo limpo. No dia seguinte, as três irmãs iniciaram sua viagem para encontrar seus maridos. Ao pegar um caminho errado, chegaram à casa da coruja, onde foram bem recepcionadas.

As irmãs armaram redes com pedaços de laço para que, quando a coruja tentasse se deitar com elas, a rede se arrebitasse. Ao amanhecer, a coruja pediu para que sua mãe fizesse beiju; como o beiju era feito com fezes, todos ficaram com nojo. Em seguida, as mulheres foram convidadas para pegar mel e planejaram fugir da coruja. Enquanto ela estava tirando mel (na verdade, a coruja estava espremendo os próprios olhos para que caíssem lágrimas), uma das mulheres saiu, juntou ossos de anta e os pintou com urucum. As mulheres gritaram, e, quando a coruja saiu correndo, para socorrê-las, só encontrou ossos e começou a chorar:

— Windo! Windo! Windo! Elas se livraram da coruja, que, ao chegar em casa muito triste, apanhou de sua mãe.

As irmãs chegam na casa do periquito. Todos começam a fazer beiju, que acabaram antes de ficar prontos, em cima do forno mesmo. O grupo saiu e passou pela casa do tatu canastra, que ficou muito encantado e perguntou:

— Como vocês fizeram para ficar tão lindas? Eu gostaria muito que vocês me tornassem lindo!

As irmãs responderam:

— Para se tornar lindo, é muito dolorido. Você não pode reclamar! Ficamos lindas com fogo!

— Então, façam comigo!

Construíram um tipo de jirau de madeira e, embaixo, acenderam um fogo. O tatu canastra foi colocado por cima do jirau e começou a gritar.

— Não grite! Se você gritar, não vai alcançar seu objetivo.

Com isso, o tatu canastra foi assado no jirau. Uma das irmãs tinha deixado seu pente. Ela disse:

— Irmãs, deixei meu pente!

— Vai lá, não toque no nosso avô!

Quando ela saiu, sua irmã falou:

— Ufa haâ iekâ! [Ufa! Toca nele!]

Então, moscas grandes penetraram no ventre de Xumbanalo, que chega ao óbito. Restaram somente Ihogue e Tanumagalo, que seguiram até um buritizal. Ihogue subiu no pé de buriti, pegou um broto e o jogou na direção de sua irmã. O tiro foi certo, atingindo-a no coração. Sozinha, Ihogue chega na beira de um córrego muito transparente. A seriema vai a esse córrego buscar água para seu primo Kiumani e, ao chegar à beira do rio, ela admira-se com o próprio corpo, dizendo:

— É mentira o que as pessoas falam! Seriema não tem perna fina. Sou muito linda!

Então, pega a cabaça e se direciona para a casa de seu irmão. Ihogue manda uma mutuca picar a seriema, que deixa cair a cabaça. Seu primo a alerta:

— Cuidado, você está acabando com a cabaça da minha esposa!

A seriema pega outra cabaça e vai de novo ao córrego, mas, na verdade, o que estava apreciando na água era o reflexo de Ihogue. Depois de já ter quebrado umas cinco cabaças, seu primo Kiumani ficou muito contrariado e quis matá-la. Pegou-a pelo pescoço, e ela começou a gritar:

— Não faça isso, primo! Eu me encontrei com sua esposa!

— Onde você a encontrou?

— Ela está no rio, no pé de buriti.

— Então, vou buscá-la!

Seguiu na direção do rio. Quando chegou lá, pediu para Ihogue descer do buritizeiro.

— Desça para mim, que seu pai tem te oferecido!

Ela respondeu:

— Não foi para você, seu cabeça chata!

Kiumani foi pedir ajuda para seu avô calango.

— Avô calango, vá buscar minha esposa, me ajude.

O calango foi, mas não teve boa recepção:

— Não foi para você que meu pai me entregou, calango, seu cabeça balançante!

E começou a cantar em forma de gozação:

—

— Kango yedy! Kango yedy! Kango yedy! Tâpabyregue, tuhu wagâ inkâ, amâ wagâ inkâ! sekady wagâ inkâ!

— Cocô de Kalango! Cocô de calango! Cocô de calango! É comprido na pedra e no ôco do pau! Em tudo que é ôco de pau!!

O calango desistiu e foi pedir ajuda para o lobo. Assim ele disse:

— Vô Iapila! Vai buscar minha esposa! Não estou conseguindo trazê-la!

O lobo começou a preparar um adereço e tomou a direção do rio. Antes de o lobo dizer alguma coisa, Ihogue desce do buritizeiro, sobe em suas costas e segue com ele para sua casa. Com isso, Kiumani ficou enciumado e disse:

— Não pedi que ele a levasse para casa; pedi ajuda!

Ihogue ficou bem alojada na casa do lobo, onde recebia uma alimentação à base de aves. No dia seguinte, enquanto catava piolhos dos filhos de lobo, fez-lhes uma pergunta indiscreta:

— Quem é liderança daqui?

Os meninos lobos responderam:

— Nosso tio Kumani!

De novo, ela perguntou:

— Quem era mesmo a liderança daqui?

— Nosso tio Kiumani!

Foi organizada uma coletiva. De propósito, Kiumani joga ciscos em seus olhos; com essa desculpa, não foi com os demais. Ao retornar para casa, vai jogando flechas; uma delas cai perto do terreiro da casa do lobo. Kiumani pediu para um dos meninos pegar sua flecha:

— Por favor, encontre a minha flecha!

Então, Ihogue responde:

— Venha pegar!

Ele cria coragem e entra dentro da casa do lobo. O encontro se tornou frequente, até que, um dia, Ihogue tomou coragem para se mudar de vez para a residência de Kiumani. Ficaram um tempo sem filhos. Um dia, enquanto Kiumani confeccionava flechas com ossos de homínídeos, Ihogue aproveitou um momento de desatenção e pôs dois ossos na boca. Num instante, ela percebeu que tinham desaparecido. Quando Kiumani perguntou onde ela tinha colocado as pontas de suas flechas, Ihogue não soube responder.

Passada uma lua, Ihogue descobre que está grávida. A mãe de Kiumani não aceitava que seu filho se casasse, então, sempre que ela ia visitar Iukamaniru, irmã de

Kumani, ele escondia Ihogue, para que não fosse vista por sua mãe. Quando quase no fim da gravidez, sua sogra foi outra vez na casa do seu filho, com intuito de encontrá-la, Ihogue fez graça, e a sogra riu e a chamou para tirar um espinho que estava no seu pé. Ihogue desceu, e a sogra disse:

— Ele está aqui!

—Mas não tem nada.

Então, a sogra arrancou um dos olhos dela com sua unha:

— Para que você tem um olho tão grande?

Ali mesmo, Ihogue morreu, mas, como estava no final da gravidez, sua irmã retirou do seu ventre os dois meninos. Como eram muito novos, foram colocados dentro de uma espécie de balaio. Ao chegar, o marido chamou pelo nome da esposa, mas ela já tinha morrido. Sua irmã contou-lhe todos os fatos. Kiumani ficou muito revoltado, quis matar sua mãe, mas ela disse:

— Veja por onde você nasceu!

E mostrou sua parte traseira, deixando seu filho sem ação e retornando para sua casa.

Na medida em que cresciam, as crianças faziam muito barulho. Um dia, Kiumani perguntou para sua cunhada:

— Por que eles fazem tanto barulho à noite? Sua cunhada mostrou-lhe filhotes de camundongo, em vez de seus verdadeiros filhos. Ele acreditou e começou a ter carinho pelos filhotes de camundongo. Contudo, as crianças, Kamy e Kezi, cresciam tão rápido que não dava mais para os esconder do pai. A cunhada contou a verdade a Kiumani e lhe mostrou seus verdadeiros filhos.

A partir disso as crianças cresceram com uma sabedoria fora do comum. Já na adolescência, pediram flechas como brinquedo. Seu pai, sempre atendendo suas solicitações, porque eles queriam ressuscitar Ihogue. Chegando o momento da cerimônia, pediram a cinza da mãe para seu pai, que teve dificuldade de lhes entregar e deixou

parte do conteúdo cair! Quando o pai entregou as cinzas, já era tarde. Não foi possível ressuscitar Ihogue. Por castigo, as crianças puxaram o pescoço do pai:

— Como castigo, a partir de hoje, você comerá os restos mortais dos animais.

Então, prosseguiram para a casa de sua avó.

Ao chegar, foram bem recebidos. Solicitaram dançar no colo de sua avó e saltaram, de propósito, até matá-la; depois disso eles começaram a tacar fogo nela, então estourou a barriga de sua avó, e saíram tantas partes de animais como pé de pato, rabo de jacaré, entre outros. A partir desse fato, foram se criando várias coisas e ambos começaram a divergir. Então surgiu a separação entre os gêmeos da mitologia Kurâ. Um, Kamy, ficou responsável pelo dia, que passa a se chamar Xixi. O outro, Kery (ou Kezi), passa a tomar conta da noite, Nuna.

A divergência entre os nomes Kery e Kesi se dá por causa da sub-familiaridade entre os Kurâ, que têm a mesma mitologia. São exemplos que muitos contam para os filhos, mas outros não, pois os mais antigos não aceitavam ter filhos gêmeos. Quando acontecia de nascerem gêmeos, um deles era enterrado, ou muitas vezes, abandonados, por temer de voltar a acontecer e gerar a dispersão entre a comunidade. Devido a isso, muitas crianças gêmeas sofreram infanticídios na sociedade Kurâ. Hoje é totalmente diferente, todos são aceitos dentro da comunidade.

mawanka âyedilemõ agaitiomondo!

‘E foi assim que as pessoas de antigamente se formaram!’

Sobre o mito de origem Kurâ, Souza, (2008) considera que a espessura do mito seria a metáfora e esta se reveste de uma forma de discursividade, na qual o índio se inscreve e interpreta o mundo (e até o confronto de mundos). Muitos mitos foram criados a partir da presença do outro, no caso, o colonizador. Como é o caso, por exemplo, de um mito de origem Bakairi, que apresenta Xixi 'o deus-sol' como tendo criado os kura 'gente', diferenciando-os dos demais seres, já que no tempo das trevas todos eram semelhantes entre si - anguido 'ser original', forma hoje utilizada para denominar os 'bichos'. "No começo era tudo igual" - nos conta Egufó - "mas não deu certo. Aí, depois que Xixi fez os kura [gente], fez a divisão do mundo dando uma língua

para o índio e uma língua para o karaiwa [não-índio]; deu também flecha para o índio e arma de fogo para o karaiwa."

A discursividade do mito pode ser lida como fundadora em dois sentidos: primeiro porque retoma a forma primeira, ontológica dos seres, trabalhando aí a identidade indígena e, segundo, porque re-significa os fatos, instaurando uma outra memória, a que diz o confronto. Essa retomada instaura, assim, uma outra forma de discursividade: ao mesmo tempo que fala do mundo num tempo mítico, institui o novo, incluindo nesse mundo o diferente. Essas retomadas são, porém, tanto coletivas como atemporais. O que nos leva a pensar o mito associado a uma autoria imemorial. São peças da memória constitutiva do grupo. No entanto, são peças que re-contam a história do grupo num movimento de gestos de leitura ao mesmo tempo polissêmicos e fundadores. (Souza, *passim*)

Conclusão

O confronto entre o mundo Karaiva e o mundo Kurâ, aliado a todo um universo de tecnologias – a escrita, o machado de ferro, o pente, o espelho, os fósforos...., trouxe interferências, algumas boas e outras ruins, aos povos indígenas, desenhando-lhes um mundo outro. Na contramão do contato e de todas as investidas em função do desejo de amansar o índio, está a resistência instituída, não por práticas reversas de agressão e repulsa, mas pela manutenção do traço maior de sua identidade: as línguas de oralidade.

O corpo da oralidade é sustentada – não apenas por uma cadeia de lembranças que transitam de geração para geração de forma oral -, mas sim “por diferentes formas de escritura que guardam em si a essência, ou melhor, a materialidade da própria oralidade. Por outro lado, os mitos, autênticas narrativas que atravessam o tempo e a história, [...] têm uma inscrição que se define desde o domínio da arte de contar histórias e mitos – no qual a materialidade sonora é um dos grandes recursos de preservação da identidade da própria língua – até as expressões de visibilidade traduzidas nas pinturas corporais, no artesanato, na coreografia, etc” (Souza, 2016).

Nosso trabalho buscou mostrar um pouco do que os Kurâ preservam de sua história. Há uma forma de resistência que se institui através de quebras de rituais, de transgressões de fronteiras, num trabalho, porém, de ressonância discursiva materializada no Kurâ itanrun (língua de gente), que não deixa escapar saberes e valores milenares aí armazenados. Enfim, trouxemos aqui muito da memória do povo Kurâ Bakairi - Kurâ Xunâri.

Referências

Barros, E. P. de. Economia e Cosmologia. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.37, p.257-308, 1994

_____. *Os filhos de Sol: história e cosmologia na organização social de um povo karib -os Kurâ-Bakairi*. São Paulo: EDUSP, 2003

COLLET, C. de. Educação escolar entre os Kurâ Bakairi. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2015

Souza, T.C.C. de Considerações sobre a estrutura discursiva na língua Tapirapé, In: *Série Estudos* 12, Uberaba, 1986

_____. Perspectivas de análise do discurso numa língua indígena: o Bakairi (carib). In: Orlandi, E. (org) *Discurso indígena*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991

_____. Discurso e Oralidade - um estudo em língua indígena. Tese de Doutorado. Campinas: IEL/UNICAMP, 1994

_____. Mito e discursividade: um processo metonímico. *Revista Boitatá*, v.6, p.23 - 35, 2008.

_____. Línguas indígenas: memória, arquivo e oralidade. *Policromias – Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som*. Ano 1, no. 2, p. 36-55, 2016.

TAUKANE, Y. D. Educação Escolar entre os Kurâ Bakairi. Dissertação de Mestrado em Educação. Cuiabá, MT: Instituto de Educação da Universidade Federal de Mato Grosso, 1996

_____. A Educação Kurâ Bakairi. In: *Conselho de Educação Escolar Indígena* (org) Urucum, Genipapoe Giz: Educação Escolar Indígena em Debate. Cuiabá, MT: Editora Entrelinhas, 1997

TAUKANE, Isabel T.C. Na linha das Pekobaym Guerreiras kurâ-Bakairi: de mulheres, árvores ao associativismo do Instituto Yukamaniru. Dissertação de Mestrado, UNB: Centro de Desenvolvimento Sustentável, 2013

VON DEN STEINEN, K. *Die Bakairi Sprache*. Leipzig, 1892

_____, *Durch Central Brasilien*, Leipzig, 1886 tradução brasileira: O Brasil Central - Expedição de 1884 o Xingu, São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1940

_____. Entre os aborígenes do Brasil central. São Paulo: separata da *Revista do arquivo n°XXXIV E LVIII*, 1942