



UNIVERSIDADE FEDERAL  
DO RIO DE JANEIRO



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO MUSEU NACIONAL**

**MESTRADO PROFISSIONAL EM LINGUÍSTICA E LÍNGUAS  
INDÍGENAS**

**DIFERENÇA DA FALA FEMININA E FALA MASCULINA NA LÍNGUA**

**MEBÊNGÔKRE**

**Elicia das Mercês Batista Da Silva**

**Rio de Janeiro**

**2018**



UNIVERSIDADE FEDERAL  
DO RIO DE JANEIRO



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO MUSEU NACIONAL  
MESTRADO PROFISSIONAL EM LINGUÍSTICA E LÍNGUAS  
INDÍGENAS**

**DIFERENÇA DA FALA FEMININA E FALA MASCULINA NA LÍNGUA  
MEBÊNGÔKRE**

Elicia das Mercês Batista Da Silva

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 e Línguas Indígenas.

**Orientador: Prof. Dr. GEAN NUNES DAMULAKIS**

Linha de pesquisa: Descrição, Análise e Documentação de Línguas Indígenas

**Rio de Janeiro**

**2018**

S586d Silva, Elicia das Mercês Batista da  
Diferença da fala feminina e fala masculina na língua Mebêngôkre /  
Elicia das Mercês Batista da Silva. – Rio de Janeiro, 2018.

135f. : il. (color.)

Orientador: Prof. Dr. Gean Nunes Damulakis

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas - PROFLLIND, 2018.

1. Línguas indígenas. 2. Língua Mebêngôkre. 3. Linguagem masculina.  
4. Linguagem feminina. I. Damulakis, Gean Nunes. II. Título.

CDD498

Museu Nacional-Universidade Federal do Rio de Janeiro.

**DIFERENÇA DA FALA FEMININA E FALA MASCULINA NA LÍNGUA  
MEBÊNGÔKRE**

**Elicia das Mercês Batista da Silva**

**Orientador: Prof. Dr. Gean Nunes Damulakis**

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:

---

Orientador: Prof. Dr. Gean Nunes Damulakis (PROFLLIND/MN/UFRJ)

---

Profa. Dra. Jaqueline dos Santos Peixoto (PROFLLIND/MN/UFRJ)

---

Profa. Dra. Karen Sampaio Braga Alonso (PPGLIN/UFRJ)

---

Profa. Dra. Beatriz Protti Christino (PROFLLIND- MN- UFRJ)

(Suplente)

---

Prof. Dr. Roberto de Freitas Júnior (Departamento Letras-LIBRAS/FL/UFRJ)

(Suplente)

## **DEDICATÓRIA**

A Deus, nosso criador, que a mim concedeu a criatividade. Com fôlego da vida, sustento deu-me coragem para questionar realidade em propor sempre um novo mundo das possibilidades.

A todos os professores desta Universidade, que foram muito importantes nesta jornada da minha vida acadêmica e muito contribuíram para desenvolvimento desta dissertação de Mestrado.

Aos meus amigos da comunidade Pykarãrãkre que os acompanho há 17 anos que são companheiros na alegria, tristeza e dor compartilhada. Que não mediram esforços em me ajudar em todo esse período de convivência e no período da pesquisa em coleta de dados. OBRIGADA!

## AGRADECIMENTOS

### **Sou imensamente grata!**

Primeiramente a Deus, por ser essencial em minha vida, autor do meu destino, meu guia, socorro presente na hora da angústia e lágrimas.

Ao meu pai Elídio Batista e minha mãe Maria Soares, meus companheiros de luta e fé, que muito me ampararam neste percurso.

A esta Universidade-UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro) ao corpo docente, direção e administração que possibilitaram a janela através da qual hoje vislumbro um horizonte superior, conhecimentos elevados pela confiança e mérito profissional.

Na pessoa de determinação e coragem, pelo suporte em correções e incentivos a esta dissertação, que me conciliou no enriquecimento intelectual, meu Orientador: Dr. Gean Nunes Damulakis.

À Dra. Marília Facó, idealizadora do Mestrado em Linguística e Línguas Indígenas, por me proporcionar a participação neste curso. E assim contribuiu para o conhecimento das línguas indígenas no Brasil.

A toda comunidade Pykarãrãkre, em especial a memória de um grande líder o Cacique Kaxôkà Kayapó e todos os indígenas que muito me auxiliaram neste trabalho de forma direta e indireta.

À minha eterna coordenadora e amiga Fátima Freire, por acreditar em meu potencial e oportunizar por está conquista em minha vida.

A minha estimada amiga Eunice Costa, que sempre pode esclarecer algumas dúvidas em relação à língua Mebêngôkre.

A minha querida amiga Dilcilene da Silva Menezes por estar sempre disposta a contribuir com seus conhecimentos a todas as pessoas que a procura.

Ao meu amor verdadeiro, razão do meu viver, por quem eu contínuo a prosseguir nesta jornada e na vida, ao presente mais valioso que o Senhor Jesus me deu, meu filho Emanuell Azevedo Batista da Silva.

E a todos aqueles que se importam com as causas indígenas.

*“É através da linguagem que criamos o mundo, porque ele não é nada até que o descrevemos.”  
E quando nós o descrevemos, criamos distinções que governam as nossas ações. Dito de outra forma, a linguagem não descreve o mundo que vemos, mas vemos o mundo que descrevemos”.*

Joseph Jaworski.

## RESUMO

Este trabalho, sobre as diferenças entre a fala feminina e fala masculina na língua Mebêngôkre, tem como objetivo analisar divergências lexicais referentes ao sexo do falante. Para desenvolvimento desta pesquisa utilizamos um estudo bibliográfico e de campo com utilização da técnica da observação participativa. A pesquisa de campo teve uma abordagem qualitativa a partir de entrevistas para cada categoria de mulheres e homens a fim de registrar em que contexto acontece tal distinção. Adotam-se o método de glosagem, baseando em critérios sintáticos e morfológicos atribuindo as palavras diferentes classes observando a morfologia derivacional e flexional para análise da pesquisa de campo. Verificou-se que a diferença da fala feminina e fala masculina acontece, sobretudo através das expressões e entonação, específico ao processo de comunicação. Sendo assim verifica-se que na língua Mebêngôkre, homens e mulheres apresentam na fala uma variação lexical, em expressões cotidianas.

**PALAVRA - CHAVE:** Mebêngôkre; Língua Indígena; Fala Feminina; Fala Masculina

## ABSTRACT



This work, on the differences between female speech and male speech in the Mebêngôkre language, aims to analyze lexical divergences regarding the speaker's sex. To develop this research, we used a bibliographic and field study using the participatory observation technique. The field research had a qualitative approach based on interviews for each category of women and men in order to record the context in which this distinction occurs. The glossing method was adopted, based on syntactic and morphological criteria, assigning words to different classes, observing derivational and inflectional morphology for analysis of field research. It was found that the difference between female speech and male speech occurs, mainly through expressions and intonation, specific to the communication process. Therefore, it appears that in the Mebêngôkre language, men and women present lexical variation in their speech, in everyday expressions.

**KEYWORD:** Mebêngôkre; Indigenous language; Female Speech; Men's Speech

## SUMÁRIO

Dedicatória .....	4
Agradecimentos .....	5
Epígrafe .....	6
Resumo .....	7
Abstract.....	8
Sumário .....	9
Lista de ilustrações .....	11
Lista de quadros .....	12
Lista de siglas e abreviaturas .....	13
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>15</b>
<b>CAPÍTULO 1 .....</b>	<b>19</b>
<b>1. O POVO MEBÊNGÔKRE NA HISTÓRIA E NO ESTUDO DA     ANTROPOLOGIA.....</b>	<b>19</b>
1.1 Fatos históricos do povo Mebêngôkre .....	19
1.2 Localizações geográficas .....	25
1.3 Caracterizações dos povos .....	27
1.4 A família Jê .....	30
1.5 A língua Mebêngôkre .....	34
1.6 O uso da Língua Mebêngôkre .....	40
<b>CAPÍTULO 2 .....</b>	<b>42</b>
<b>2. ASPECTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS, EDUCAÇÃO E     DIVERSIDADE.....</b>	<b>42</b>
2.1 Metodologia.....	42
2.2 A comunidade e os colaboradores.....	45
2.3 As entrevistas .....	47
2.4 Educação e diversidade: reflexões sobre política e a escola indígena.....	49
<b>CAPÍTULO 3 .....</b>	<b>61</b>
<b>3. GÊNERO E FALA NAS COMUNIDADES MEBÊNGÔKRE .....</b>	<b>61</b>
3.1 Gênero feminino e masculino.....	61
3.2 Artesanatos: Quais produzidos pelo homem e quais produzidos pela mulher .....	70

3.3 Miçangas: Trabalho feminino .....	72
3.4 Pintura corporal: O domínio feminino .....	73
3.5 Distribuições de alimentos: Quais responsabilidades do homem e da mulher .....	76
3.6 A Sexualidade. ....	79
3.7 As categorias etárias e o conflito entre velhos e os jovens. ....	82
3.8 Diferenças na fala masculina e fala feminina em diversas línguas. ....	90
<b>CAPÍTULO 4.....</b>	<b>111</b>
<b>4. DESDOBRAMENTO DA PESQUISA.....</b>	<b>111</b>
<b>5. CONCLUSÃO .....</b>	<b>120</b>
<b>6. REFERENCIAIS BIBLIOGRÁFICOS .....</b>	<b>122</b>
<b>ANEXOS</b>	

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura: 1 - Diagrama – O Processo da cisão das aldeias desde 1800.....	23.
Figura: 2 – Mapas das reservas indígenas Mebêngôkre.....	26.
Figura: 3 – Diagrama – Os grupos Mebêngôkre após atravessar o Araguaia.....	29.
Figura: 4 - Mapa da Aldeia Pykarãrãkre do Município de São Félix do Xingu – Pará – Bing Maps 2018.....	45.
Figura: 5 – Foto Escola Municipal de Ensino Fundamental Indígena Jakurire.....	127.
Figura: 6 – Fotos Aldeia Pykarãrãkre do Município de São Félix do Xingu - PA.....	128.
Figura: 7– Imagem de pintura Mebêngôkre.....	129.
Figura: 8– Imagem de pintura Mebêngôkre.....	130.
Figura: 9 – Imagem de pintura Mebêngôkre.....	131.
Figura: 10 – Imagem de pintura Mebêngôkre.....	132.
Figura: 11 – Imagem de pintura Mebêngôkre.....	133.
Figura: 12 – Imagem de pintura Mebêngôkre.....	134.
Figura: 13 – Imagem de pintura Mebêngôkre.....	135.

## LISTA DE QUADROS

<b>Quadro 1</b> – Povos atuais agrupados segundo a classificação de suas línguas dentro da família Jê.....	33
<b>Quadro 2</b> – Fonemas consonantais da língua Mebêngôkre.....	34
<b>Quadro 3</b> – Vogais orais da língua Mebêngôkre.....	35
<b>Quadro 4</b> – Vogais nasais da língua Mebêngôkre.....	35
<b>Quadro 5</b> – Fonemas consonantais da língua Mebêngôkre de acordo com o IPA.....	36
<b>Quadro 6</b> – Fonemas vocálicos orais e nasais da língua Mebêngôkre.....	36
<b>Quadro 7</b> – As línguas indígenas do Tronco Macro-Jê, agrupadas em famílias, de acordo com a classificação de Rodrigues (1986: 134 p.).....	41
<b>Quadro 8</b> – Classificação interna da família Jê.....	42
<b>Quadro 9</b> – Entrevistas com indígenas do sexo masculino e feminino de várias idades.....	47
<b>Quadro 10</b> – De Categorias etárias Mebêngôkre.....	83
<b>Quadro 11</b> – Expressões em desuso.....	110
<b>Quadro 12</b> – Termo de referência de parentesco e vocativos da língua Mebêngôkre.....	110
<b>Quadro 13</b> – Algum grau de parentesco da língua Mebêngôkre.....	111
<b>Quadro 14</b> – Cartela de Bingo de palavras com a fala masculina e feminina.....	116
<b>Quadro 15</b> – Caça-palavra de gênero específico.....	117
<b>Quadro 16</b> - Caça-palavra de fala do homem.....	118

## **LISTAS DE SIGLAS E ABREVIATURAS**

ART. – Artigo.

CASAI - Casa de Apoio Indígena.

CNE – Conselho Nacional de Educação.

FM- Fala masculina.

F. – Feminino.

M. - Masculino

F.F. Fala Feminina.

F.M. Fala Masculina

FUNAI – Fundação Nacional Do Índio.

FUNASA – Fundação Nacional da Saúde.

IBGE – Instituto Brasileira de Geografia e Estatística.

IPA – Alfabeto Internacional de Fonética.

ISA – Instituto Socioambiental

LDBEN – Lei De Diretrizes e Bases da Educação Nacional.

LDB – Lei De Diretrizes e Bases.

MEC – Ministério Da Educação.

PA – Pará.

RCNEI – Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas.

SIASI – Sistema de Informações da Atenção à Saúde Indígena.

SIL – Associação Internacional de Linguística. (Summer Institute of Linguistics)

SECAD – Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade.

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena.

SEMED – Secretaria Municipal de Educação.

UFRJ – Universidade Federal Do Rio De Janeiro.

UNESCO – Organização das Nações Unidas para A Educação, Ciência e Cultura.

I – Inciso Primeiro.

IV - Inciso Quarto.

.FUT - futuro.

N. FUT – não futuro.

PAU - paucal.

INT - intuitivo.

INTE - interjeição.

ENT. entonação.

IMP. imperativo.

1P.S - primeira pessoa do singular.

1 e 2P.S - primeira e segunda pessoa do singular.

2 P.S - segunda pessoa do singular.

3 P.PL- terceira pessoa do plural.

## INTRODUÇÃO

O respeito à evolução histórica dos povos indígenas é garantido pela Constituição Federal de 1988, que assegura suas formas próprias de organização social, com reconhecimento de direitos e deveres de uma sociedade enquanto cidadãos brasileiros.

Segundo Luciano (2006), falar das diversidades culturais indígenas é mobilizar-se para uma realidade cultural de manifestações simbólicas de diferentes grupos sociais. Mediante uma definição técnica das Nações Unidas, de 1986.

Luciano (2006 p. 27) relata que:

As comunidades, os povos e as nações indígenas são aqueles que, contando com uma continuidade histórica das sociedades anteriores à invasão e à colonização que foi desenvolvida em seus territórios, consideram a si mesmos distintos de outros setores da sociedade, e estão decididos a conservar, a desenvolver e a transmitir às gerações futuras seus territórios ancestrais e sua identidade étnica, como base de sua existência continuada como povos, em conformidade com seus próprios padrões culturais, as instituições sociais e os sistemas jurídicos.

O presente trabalho de dissertação formaliza etnologicamente descrição dos valores étnicos do povo Kayapó, intitulando dados e características de uma etnia, descrevendo a forma de organização social, cultural e econômica do povo indígena em comunidade, com descrição de hábitos e costumes dos Mebêngôkre.

Este trabalho também considera as reflexões realizadas em estudos, com demanda da pesquisa em lócus e de estudiosos pesquisadores como os antropólogos e os linguistas, que buscam redefinir as fundamentações de vivência desses povos em comunidades e sobre a similaridade da língua Mebêngôkre com outras línguas indígenas e as diferenças internas presente na fala feminina e fala masculina.

A metodologia desta dissertação se caracteriza por uma abordagem qualitativa, dividindo em duas vertentes: estudo em revisão bibliográfica e análise de dados obtidos em pesquisa de campo. Tendo como tema “Diferença da fala feminina e fala masculina na língua Mebêngôkre”, esta pesquisa objetivou formalizar textos em diálogos, incluindo interpretações em vocabulários para cada categoria e a distinção da fala feminina e da fala masculina. Ao sistematizar os níveis fonéticos, fonológico, morfológicos, lexical, semântico e discursivo,



percebeu-se que tal ocorrência do fenômeno da diferenciação da fala do homem e da mulher abrange o nível lexical de forma aparente.

Ao descrever sobre a atual realidade das comunidades indígenas Mebêngôkre em relação à linguagem e os aspectos em experiência de vida dos mais antigos aos desafios da linguagem dos povos contemporâneos, que ao longo dos tempos vem modificando seus costumes.

A Dissertação se divide em quatro capítulos que reúnem informações na descrição histórica dos povos Kayapó, desde suas origens e análise de vivência em comunidades com classificação das diversidades linguísticas indígenas organizadas por meio de tronco, famílias, línguas e dialetos.

Sobre o povo Mebêngôkre, no primeiro capítulo são apresentados dados em informações sobre a origem dos povos Kayapó, a localização desses povos, a caracterização envolvendo suas ramificações entre grupos e subgrupos, organização da existência dos povos e a atualização em cisão. E o convívio de distinções sociais e culturais e a estrutura de parentesco em relação suas línguas.

No segundo capítulo é toda a metodologia utilizada por meio das coletas de dados de forma primária e secundária para o desenvolvimento da pesquisa em lócus a aldeia Pykarãrãkre com investigações em métodos como: observações, conversas formais e informais, entrevistas envolvendo colaboradores indígenas do sexo feminino e masculino de várias idades, e a minha convivência na comunidade durante meses para aperfeiçoar e contextualizar a distinção entre as falas feminina e masculina.

Para discutir a respeito do assunto específico das diferenças entre a fala masculina e feminina nas línguas indígenas foram estudados os materiais de: Costa e Oliveira (2010), Borges (2004) e Souza (2012).

E para desenvolver estudos sobre a língua Mebêngôkre, foram lidos trabalhos importantes de pesquisadores como, por exemplo: Jefferson (2013), Salanova (2001), Reis (2001) e Ruth Thomson (1974) dentre outros que subsidiaram de forma significativa para a elaboração desse trabalho.

Sobre educação foram descritas reflexões acerca dos sistemas educacionais sobre uma perspectiva política, formalizando contextos de direitos perante a Constituição Federal de 1988, documentos, apostilados que reforçam as conquistas mediadas por meio das lutas em movimentos de organizações indígenas. Em que a educação indígena, possa referir - se em práticas pedagógicas incorporada em uma educação diferenciada, em processo de revitalização

realizado pelos povos indígenas, restabelecendo seus modos de vida e preservando seus valores e hábitos, onde seus costumes não sejam extintos.

No terceiro capítulo os estudos estão organizados conforme os estudiosos relatam em pesquisa, segundo Lea (2012) descreve sobre a oposição entre o gênero masculino e o feminino que permeia em cada aspecto do cotidiano. E o envolvimento da fala feminina e da fala masculina na comunidade indígena e como atuam na realidade da aldeia Pykarãrãkre. É o que reflete em concepções de vida dos povos Mebêngôkre, a distribuição das funções de acordo com a faixa etária e o atuar suas funções como homem e mulher diante do gênero e religiosidade com forte destaque de vivência em coletividade na comunidade.

Demonstram-se algumas diferenças na fala feminina e fala masculina em algumas línguas indígenas brasileiras, apresentam-se os dados, tendo como ponto de partida diálogo na língua Mebêngôkre, feita por Jefferson (2013). A análise procurou explicar como se processa a distinção das falas feminina e fala masculina na língua Mebêngôkre, confirmando que a distinção acontece especificamente em interjeições e advérbios diante das exclamações e entonações.

No quarto capítulo apresenta-se algumas reflexões envolventes aos temas abordados e sugestões de propostas de atividades a ser trabalhadas em sala de aula. Com o objetivo de fortalecer a diferença da fala feminina e fala masculina do povo Mebêngôkre. E conforme o acompanhamento da atuação do homem e da mulher na comunidade indígenas com foco nas diferenciações em gênero. Relata como as mulheres e homens atuam na escola, em sugestões de como as escolas poderiam se situar em relação às aulas e propostas de aulas na diferenciação entre as falas masculinas e femininas.

Por fim discutem-se a conclusão em resultados da pesquisa com registros obtidos por meio da coleta de dados que muito influenciou na educação escolar indígena contribuindo em subsídios para os professores em atuação nessas comunidades.

## **1. O POVO MEBÊNGÔKRE NA HISTÓRIA E NO ESTUDO DA ANTROPOLOGIA.**

Neste capítulo são abordadas considerações e constatações, que formalizam etnologicamente descrições do povo Mebêngôkre em seu território. Diante da abrangência com foco em análise de vivência do povo Kayapó, com demandas de pesquisas que relatam desde a origem histórica desse povo, localização e a caracterização envolvendo suas ramificações entre grupos e subgrupos; a organização social e a estrutura de parentesco em relação suas línguas.

### **1.1 Fatos históricos do povo Mebêngôkre**

No que consiste etnologicamente o que se descreve dos povos Mebêngôkre e suas relevâncias históricas, vale ressaltar que os grupos Kayapó e Xikrin têm uma correlação em tempos passados e atuais, os mesmos são considerados inimigos de muitas décadas, mesmo partilhando da mesma língua, porém existem diferenças dialetais na língua, diferenças essas que não os impossibilitam de se comunicarem e se entenderem.

Salanova (2001, *apud* Quaresma 2012).

Mebêngôkre é a autodeterminação de um grupo indígena brasileiro que tem sido considerado, do ponto de vista dos próprios Mebêngôkre, como duas nações indígenas distintas, conhecidas como Kayapó e Xikrin, ambas inimigas tradicionais. Ou seja, tanto os Kayapó, quanto os Xikrin se consideram Mebêngôkre, pois são falantes da língua de nome homônimo ao do referido povo, a língua Mebêngôkre, mas não se consideram uma mesma etnia indígena.

Diante do relato, pode-se afirmar que mesmo não se considerando a mesma etnia, ambos os grupos falam a mesma língua, porém com diferenças dialetais.

Por volta do século XVIII, os índios Kayapó viviam em comunidades consideradas grandes, com uma estimativa de aproximadamente mil ou dois mil habitantes em cada aldeia, conforme parecem convergir várias fontes, como a “tradição oral Kayapó, as memórias dos informantes vivos das últimas grandes comunidades Kayapó e as evidências etnográficas comparativas” (TURNER 1992) o que, em seus traços essenciais, coincide com mesma a organização social dos grupos Kayapó de hoje em dia (*Idem, ib*).

Turner (1991 *apud* Salanova 2001) relata que “a história dos povos indígenas Mebêngôkre como grupo independente começa há mais ou menos quatro séculos, quando estes

se separam dos grupos ancestrais das atuais nações Apinayé e Suyá/Tapayuna''. Entende-se que os Mebêngôkre foram se dividindo e com isso formando novas comunidades, isto se dava devido a alguns desentendimentos internos existentes no meio deles, quando discordavam uns dos outros, um grupo migrava para outro território.

As diferenças existentes nos grupos Jê se deram devido um mito do pé de milho, que se fazia existente na beira do rio Tocantins e que foi derrubado por alguns ancestrais. Devido a isso, nota-se a diferença entre os povos da família linguística Jê, com suas diversidades, suas particularidades, pois não é por serem indígenas que são iguais (como pensam muitos brasileiros), os grupos tem diferenças assim como qualquer outro povo que não seja indígena. Segundo Salanova (2001, p. 4) após “um ataque infligido pelos neobrasileiros, alguns Mebêngôkre teriam decidido atravessar o Rio Araguaia em direção ao Oeste (id. I 2, 7)”.

Salanova (2001, p. 5) descreve:

O explorador Cunha Mattos relata que os índios “Gradaús” (nome dado aos Mebêngôkre pelos Karajá) ocupavam os campos cerrados na margem direita (i.e., oriental) do Araguaia, 50 km ao sul da atual cidade de Conceição do Araguaia. Castelnau, que realizou uma expedição pela região no ano de 1844, menciona os Gradaús nesta região, sem especificar em que margem do Araguaia eles se encontravam. Estes Gradaús, que se auto determinavam *Irã'ã mrãjre* (“os que caminham em plena luz do dia”), foram contatados por missionários Capuchinhos em 1859, numa aldeia situada aproximadamente na mesma altura do Rio Araguaia onde Cunha Mattos os tinha encontrado, mas desta vez na margem esquerda.

Para compreender a trajetória dos povos Mebêngôkre é preciso situar a história dos povos. Para assim, percorrer no tempo e na história os fatores que envolvem a preservação dessa etnia.

Com a entrada das bandeiras paulistas e a colonização no Nordeste, alguns grupos indígenas foram obrigados a atravessar o Araguaia, com isto esses grupos indígenas adentraram outras localidades de diversas nações, assim foram tendo divergências com vários grupos indígenas que encontravam pelo caminho que percorriam, durante estes percursos ocasionais, aconteciam os encontros com divergências entre os mesmos, exemplo disso é que o povo Karajá e o povo Trumai foram afrontados pelo povo Xavante. No século XVII a XIX o povo Panará era

conhecido como Kayapó meridionais, subsequente os mesmos foram considerados extintos, este povo percorreu longos caminhos desde seu habitat original a várias outras regiões do Triângulo Mineiro, desde o ano de 1973 esses povos indígenas foram contatados, e os mesmos já tinham divergências com o povo Bororo de Azevedo.

Lea (2012, p. 59) relata que:

Durante vários anos acreditava-se que os Kayapó meridionais estavam extintos, até finalmente estabelecer que os Panará são os sobreviventes contemporâneos. A nomenclatura que se aplica a eles é tão complexa que merece clarificação. Mebêngôkre (mais conhecidos como Kayapó) remete ao nível mais inclusivo de designação; é o nome usado por vários subgrupos como etnônimo auto-estabelecido.

Saber distinguir tais povos é navegar na historicidade dos seus antepassados e compreender a incessante busca de descrição étnica e identificar “que povo descrito no passado corresponde à qual etnia hoje”.

Lea (2012, p. 59) afirma que:

Durante séculos o termo Kayapó designou o povo que se chama Panará. Quando os colonos tomaram ciência da existência dos Mebêngôkre foram designados Kayapó setentrionais em contraste aos Panará, que depois ficaram conhecidos como Kayapó meridionais. Parecem ter ocupado terras contíguas no passado, embora (outra vez) o nome seja enganador porque, em termos linguísticos, os Mebêngôkre estão mais distantes dos Panará do que dos Apinayé.

Segundo Lea (2012, p. 60). “A palavra Mebêngôkre significa “povo do buraco d’água”, embora ninguém possa explicar a origem desse nome. Recebeu dos grupos vizinhos o nome Kayapó, “aqueles que se assemelham aos macacos”, que se referia provavelmente a um ritual em que, durante muitas semanas, os homens Kayapó dançam enfeitados com máscaras de macacos”.

Como acontece com frequência no Brasil, os povos indígenas chegaram ao conhecimento do mundo ocidental por meio de seus vizinhos e, portanto, os Mebêngôkre foram chamados de Kayapó em tupi. Para Turner (1996, p. 2) explicou a etimologia como sendo derivada de *k'aya* = “macaco”, e *po* = parecido, “semelhante”. Uirá Garcia, tupinólogo, informou à autora que *ka'i* significa “macaco” e *japó* significa “feito” (“como”). De uma perspectiva moderna poderia ser considerado um termo pejorativo, embora seu uso seja tão disseminado (por pessoas que desconhecem seu significado) que até os Mebêngôkre vacilam em rejeitá-lo. E ao

complementar em fontes históricas sobre os meios de sobrevivência dos Mebêngôkre, registra-se em passagens a importância do respeito à preservação de suas culturas.

Mediante algumas explicações vivenciadas na aldeia Pykarãrãkre pela autora desse trabalho com o povo Kayapó, o nome Mebêngôkre significa: me=povo, bê do, ngô=água, kre=buraco (povo do buraco da água).

Ao buscar em pesquisa os relatos em trajetória do povo em estudo, a autora desta dissertação precisou formalizar vários textos que descrevessem diversas narrativas, de explicações entre alguns autores como: Salanova (2001), Lea (2012), Turner (1996, *apud* Salanova 2001) entre outros, complementando assim os históricos e conhecimentos dos povos Mebêngôkre.

Registram-se os seguintes pontos relevantes, que mostram como os Mebêngôkre convivem em suas comunidades conforme sua cultura preservando. No Catálogo “Prêmio Culturas Indígenas”, dos Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (2008, p. 137) são relatadas as seguintes passagens de convivência em seus laços culturais:

No mato tem tudo para fazer nossas festas; com as penas da arara, do papagaio e do rei congo fazemos nossos ornamentos; com o buriti fazemos ornamentos para usar na festa do milho; fazemos tipóias para carregar nossos filhos. E temos cera de abelha para fazer o ornamento de noivados. Para fortalecer nossa cultura, as mulheres continuam pintando as crianças, cortando seus cabelos; nós pintamos a cara de preto, fazemos bordunas; o cacique conta histórias, de noite dançamos, cantamos para não esquecer nossa cultura.

Essas distinções sociais e culturais de seus costumes importantes ficam registradas no tempo e nos históricos conforme se pesquisa. São marcadas para o convívio no cotidiano.

Lea (2012, p. 60) relata que:

Quando a pesquisa de campo entre os Metyktire foi iniciada no ano de 1978, eles eram conhecidos como Txukarramãe. A etimologia dessa palavra foi atribuída aos índios Yudjá, e significa “povo sem arcos”. Os Metyktire negam com veemência que foram os Yudjá que lhes ensinaram o uso de arcos e flechas para caçar (em vez de bordunas), e essa questão não pode ser resolvida aqui. Verswijver (1982) escreveu sobre os contatos entre os dois povos durante o século XIX, mas provavelmente isso, data de um período maior. Os Yudjá vêm subindo o rio Xingu há séculos (ver Lea, 1997), enquanto os Mebêngôkre expandiram-se a oeste da região entre o baixo Tocantins e o rio Araguaia. A

história dos Yudjá (falantes Tupi) e dos Metyktire está imbricada há um século ou mais. Os Yudjá eram navegadores renomados que estavam migrando na direção sul, subindo o rio Xingu para escapar dos Metyktire, que eram inimigos até o estabelecimento de contatos pacíficos no contexto do Parque Indígena Xingu. Os Yudjá eram os intermediários entre Villas Boas e os Metyktire quando os contatos regulares foram estabelecidos com os Txukarramãe, mas, à medida que suas reivindicações territoriais foram se consolidando aos poucos com referência aos demais subgrupos Mebêngôkre, começaram a se auto designar Mebêngôkre ao nível mais inclusivo, ou como Metyktire ao designar seu próprio subgrupo.

Segundo Lea (2012, p. 61):

Adotei a perspectiva dos Metyktire ao constar os Mebêngôkre ao Xicrin. No entanto, uma antropóloga que trabalhou com os Xicrin durante década (Lux Vidal, 1977) enfatiza que eles também se consideram Mebêngôkre. A pesquisa realizada sobre a história dos Mebêngôkre, pelo antropólogo belga (Gustaaf Verswijver), permite elucidar essa questão. Sintetizo os resultados dessa pesquisa como a melhor maneira de dar sentido à infinidade de nomes que aparecem nas referências sobre os Mebêngôkre na imprensa e nos procedimentos legais referentes às questões territoriais, além da literatura antropológica. Os nomes mencionados iriam multiplicar-se se eu fosse especificar cada instância da soletração de cada nome mencionado, além das caracterizações alternativas (*kuben e não mẽ*). Mesmo a palavra Jê tende a ser soletrada Gê em muitas publicações em Inglês. É algo tão confuso que se pode simpatizar com os Mebêngôkre quando se designam ao nome Kayapó.

No entanto, dada a ambiguidade e a mutabilidade da questão, Lea (2012) usa o termo “Metyktire” ao referir ao subgrupo com a qual realizou a pesquisa de campo, reservando o nome Mebêngôkre para o nível mais geral (embora excluindo os Xicrin).

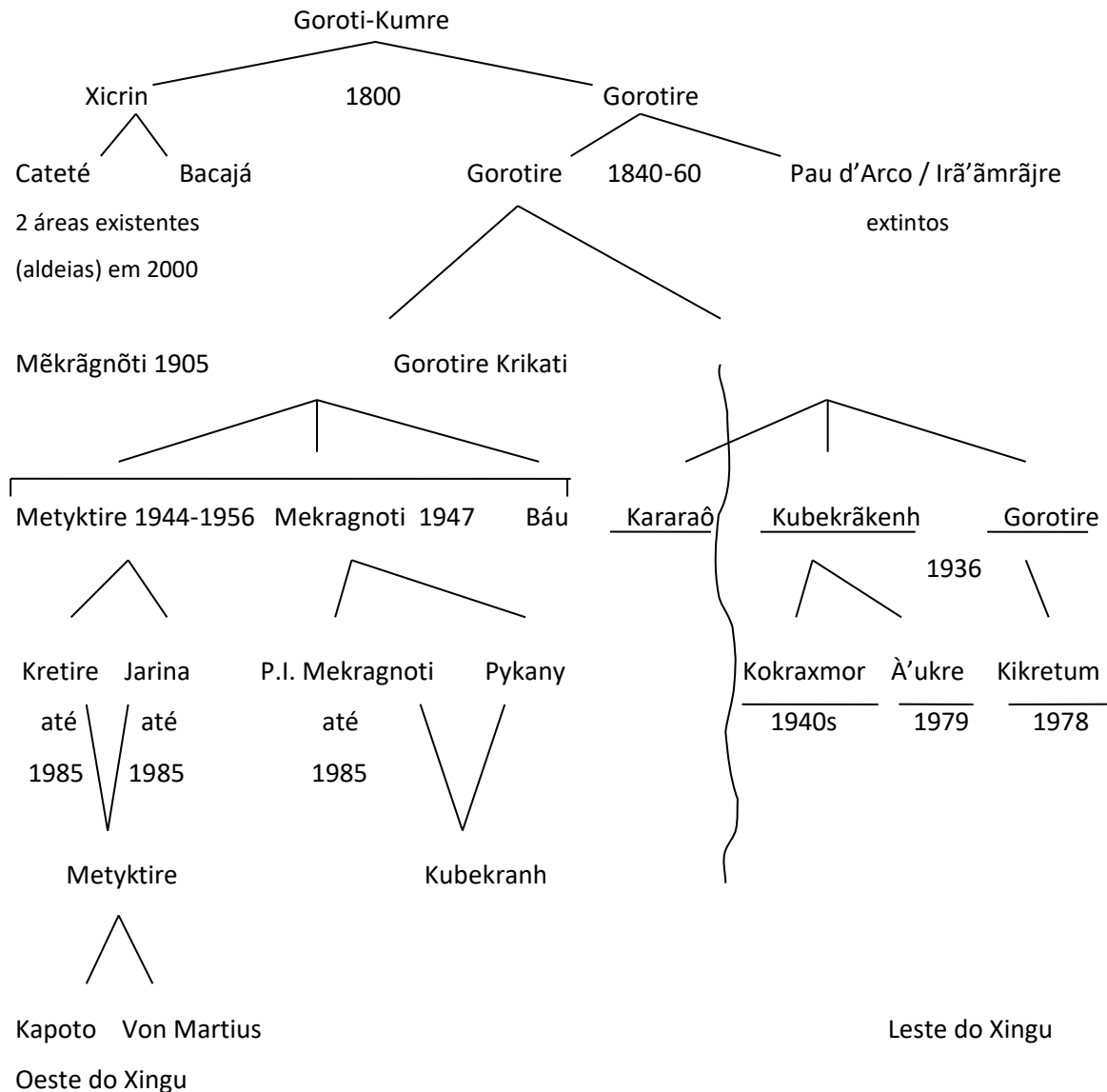
Lea (2012, p. 61) descreve:

Os Mebêngôkre habitam áreas de transição entre a floresta tropical o cerrado altiplano do Brasil central. Essa área faz parte da Amazônia legal, uma categoria desenvolvimentista (composta de nove estados), mas não faz parte da floresta amazônica. O Brasil central é classificado como fazendo parte das terras baixas em oposição às civilizações Inca, Asteca e Maia, porque seus habitantes são mais próximos culturalmente aos povos vizinhos da floresta das terras baixas e

da várzea. Agora é um foco de desmatamento para a expansão das plantações de soja, após a extração, de longa data, de madeira e de ouro.

## AS SUBDIVISÕES MEBÊNGÔKRE

**Figura: 1- Diagrama O processo da Cisão das Aldeias desde 1800.**



**Fonte:** Lea (2012).

Segundo Lea (2012, p. 62), este esquema se baseia, em grande parte, nos dados de Verswijver (1985, pp. 41-42, e 1992). Turner (1992, p. 316), apoiando-se nos dados de Vidal (1997, PP. 22-23) calcula que a separação dos Xicrin dos demais Mebêngôkre ocorreu, talvez, no início do século XVIII. Os Mekragnoti apenas se diferenciaram dos Gorotire no início do XX. Esses últimos permaneceram em Pykatôti quando os primeiros atravessaram o rio Xingu em direção a oeste. Kôkraxmôr era formada originalmente por um grupo Mekragnoti que não



conseguiu se integrar em Kubenkrankenh. Quando os Kararaô atravessaram o rio Xingu não conseguiram se integrar aos Mekragnoti.

Kretire e Jarina eram duas aldeias Metyktire que se juntaram em uma aldeia conhecida como Metyktire (ou Pium) em 1985. Posteriormente, os Metyktire se dividiram entre a aldeia Kapot (ou Kremor) e a aldeia da cachoeira Von Martius, com uma série de novas aldeias em formação.

## 1.2 Localizações geográficas

Conforme descreve Salanova (2001, p. 3), “Os Mebêngôkre, como os demais povos Jê que habitam a oeste do Araguaia, reconhecem-se como originários de uma região muito a leste do seu habitat atual, e se enquadram, portanto no quadro geral da história dos povos Jê setentrional e central”.

Os povos da família Macro-Jê situam-se ao oeste do Araguaia, pois os originários desta região são afastados muito a leste do seu habitat atual, que se centraliza ao quadro geral da história dos povos jê setentrional e central.

A Terra indígena Kayapó compreende cerca de 13 milhões de hectares e está situada ao sul do Estado do Pará e ao norte do Mato Grosso. Trata-se de uma região preenchida por vales e rios. Os Kayapó vivem em aldeias dispersas ao longo do curso superior dos rios Iriri, Bacajá, Fresco e de outros afluentes do rio Xingu. A Terra indígena é praticamente recoberta pela floresta equatorial, com exceção da porção oriental, com algumas áreas de cerrado.

Reis (2001, p. 2) relata que:

Os Mebêngôkre constituem um dos maiores grupos Jê da atualidade, somando mais de 4000 pessoas, das quais aproximadamente um quinto são Xikrin, e o restante Kayapó. Do ponto de vista dos próprios Mebêngôkre, é evidente que Xikrin e Kayapó, inimigos tradicionais, são duas nações distintas. Para os etnólogos, no entanto, o fato de Xikrin e Kayapó falarem a mesma língua e compartilharem boa parte de seus traços culturais levou a que o termo Kayapó se tornasse extensivo aos Xikrin em muitos trabalhos. Como o objeto de análise refere-se aos Mebêngôkre falantes na língua, enquanto a soma dessas nações Xikrin e Kayapó, sem que isso implique e as considere uma única nação.

Salanova (2001, p.7) descreve que:

O modo tradicional de ocupação do território pelos Mebêngôkre pode ser descrito como “seminomadismo”, pois as aldeias eram plenamente ocupadas apenas por uma parte do ano. No restante do ano, diversos grupos menores,

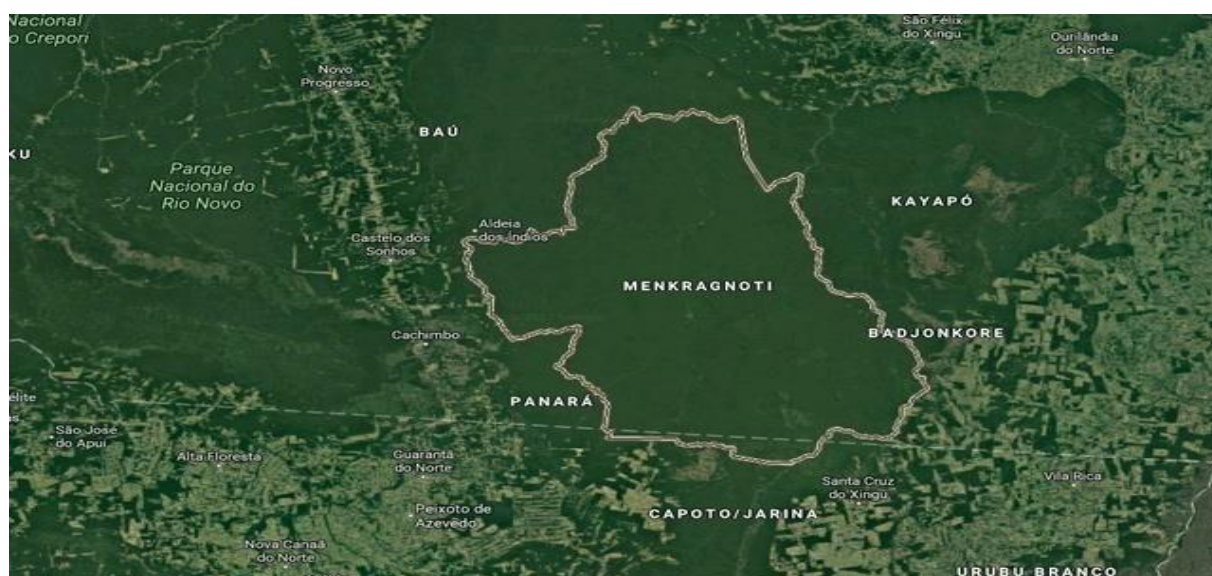
geralmente formados em torno às sociedades masculinas, perambulavam pelo espaço já conhecido, visitando os locais de aldeias e roças antigas, e se dedicando mais intensamente à caça e à coleta.

A explicação que se dá é que esses povos se deslocam constantemente de um lugar para outro em determinados tempos do ano. Dividiam-se em grupos menores, principalmente as sociedades masculinas, procurando meios de sobrevivência, como relata no texto acima, ao afirmar que os Mebêngôkre se deslocam “visitando os locais de aldeias e roças antigas, e se dedicando mais intensamente à caça e à coleta”, por isso de “seminomadismo”.

O que se pode compreender é que esses estudos antropológicos mostram em seus registros que os povos indígenas Mebêngôkre ou qualquer outro povo jê do Brasil Central são desprovidos de riquezas materiais, características que os torna um povo considerado humilde e solidário.

A cultura do povo Jê contribui para a construção de um elo entre o material e o imaterial a partir do exemplo dos Mebêngôkre. A sedução da garimpagem e venda ilícita de madeira como fonte de renda monetária, que resultaram no enriquecimento relativo de alguns Mebêngôkre (indivíduos das aldeias), pode ser visto de um novo ângulo ao apreciar que a noção de riqueza era um valor sociocultural central muito antes dos próprios índios serem reconhecidos como possuindo quaisquer riquezas. Abaixo está o mapa de localização das reservas indígenas Mebêngôkre.

**Figura 2- Mapa das reservas indígenas Mebêngôkre**



Fonte: <https://www.google.com.br/search?q=mapas+reservas+indigenas+kayapo>

Reis (2001, p. 3) descreve que:

Ao representar em especificidade de localização conforme consta no mapa, os Mebêngôkre-Kayapó estão localizados em uma margem geográfica uma grande área contígua que se estende no Norte do Mato Grosso, com a Aldeia Indígena Kapôt/Jarina, à região do sul do Pará com as Aldeias Indígenas Baú Mekranotire, Mekranoti, Kayapó e Badjonkôre, cujos limites extremos são respectivamente de leste a oeste, os afluentes do Rio Fresco (também afluente do Rio Xingu), e os afluentes do Rio Curuá. Há um grupo que vive no baixo curso do Rio Iriri, na Aldeia Indígena Kararaô. Enquanto os Mebêngôkre-Xikrin se localizam em duas áreas descontínuas no centro-leste do estado do Pará, as Aldeias Indígenas Cateté e Bacajá. A primeira se situa em torno do Rio Cateté afluente do Rio Itacaiúna (esse por sua vez, tem sua foz no Rio Araguaia), à altura do município de Marabá; a segunda se situa em torno do Rio Bacajá, afluente do Rio Xingu, um pouco abaixo do município de Altamira.

### **1.3 Caracterizações dos povos**

Verswijver (1992, *apud* Salanova 2001) descreve que:

Com a intensificação dos contatos com os neobrasileiros, uma série de mudanças ocorreu no seio da sociedade Mebêngôkre: com a necessidade de estar preparados para a fuga, o aumento no prestígio de líderes guerreiros (cujo lócus de influência eram principalmente as sociedades masculinas), e a tensão causada pelo contato (o que inclui medo de doenças, interesses em obter artigos industrializados, etc.), favorecem que os grupos de perambulação se tornem mais autônomos.

Diante do contato com os não índios, diversas mudanças vêm acontecendo nas sociedades indígenas, com isto grandes perdas se têm no meio cultural, social e até mesmo ao meio linguístico, porém esta transformação acontece lentamente sem que seja tão perceptível aos envolvidos (povos indígenas). Como exemplos das grandes perdas que aconteceram, podemos citar a adoção de alguns hábitos de consumo, por exemplo; antes os povos indígenas se alimentavam de produtos naturais plantados por eles mesmos ou encontrados na floresta, hoje se vê índios comprando produtos industrializados e consumindo no dia a dia, isto prejudica também

a saúde dos mesmos. Atualmente há indígenas obesos, com diabetes, hipertensos, dentre várias outras doenças que se deu devido o contato e mudanças de hábitos.

Segundo Lea (2012, p. 49):

Uma das palavras ouvidas com maior frequência durante a pesquisa de campo, iniciada em 1978, era *nekretx*, ou bens industrializados, que os Mebêngôkre cada vez mais desejam adquirir. Uma investigação da etimologia dessa palavra desvendou um leque amplo e complexo de riquezas guardadas com o ciúme, objeto de brigas e roubos, emprestados e depois recuperados por seus donos originais.

Mediante as pesquisas os povos Mebêngôkre se dividiram em vários grupos, desde tempos remotos, pois a histórias das cisões relatadas por alguns estudiosos, são detalhadas minuciosamente como ocorreram tais cisões entre estes grupos.

No entanto Salanova (2001, p. 7) descreve:

As cisões entre grupos de Mebêngôkre, portanto, geralmente ocorrerão entre sociedades masculinas. Os nomes sociedades, que geralmente são <sup>1</sup>jocosos (*me no kanê*, “gente com olhos doentes”; *mê tekrekajreteri*, “gente com coxas achatadas” etc.), ou o nome dos seus chefes, são os que dão os nomes da maioria dos grupos Mebêngôkre do século XX.

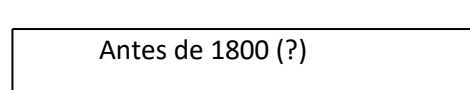
Mediante a evolução dos grupos, Salanova (2001, p. 8) relata:

A história dos Mekraknoti após sua separação dos Gorotire mais abaixo. A genealogia dos principais grupos Mebêngôkre contactados é apresentada de forma simplificada no quadro a seguir, adaptado de Verswijver (1992:87).

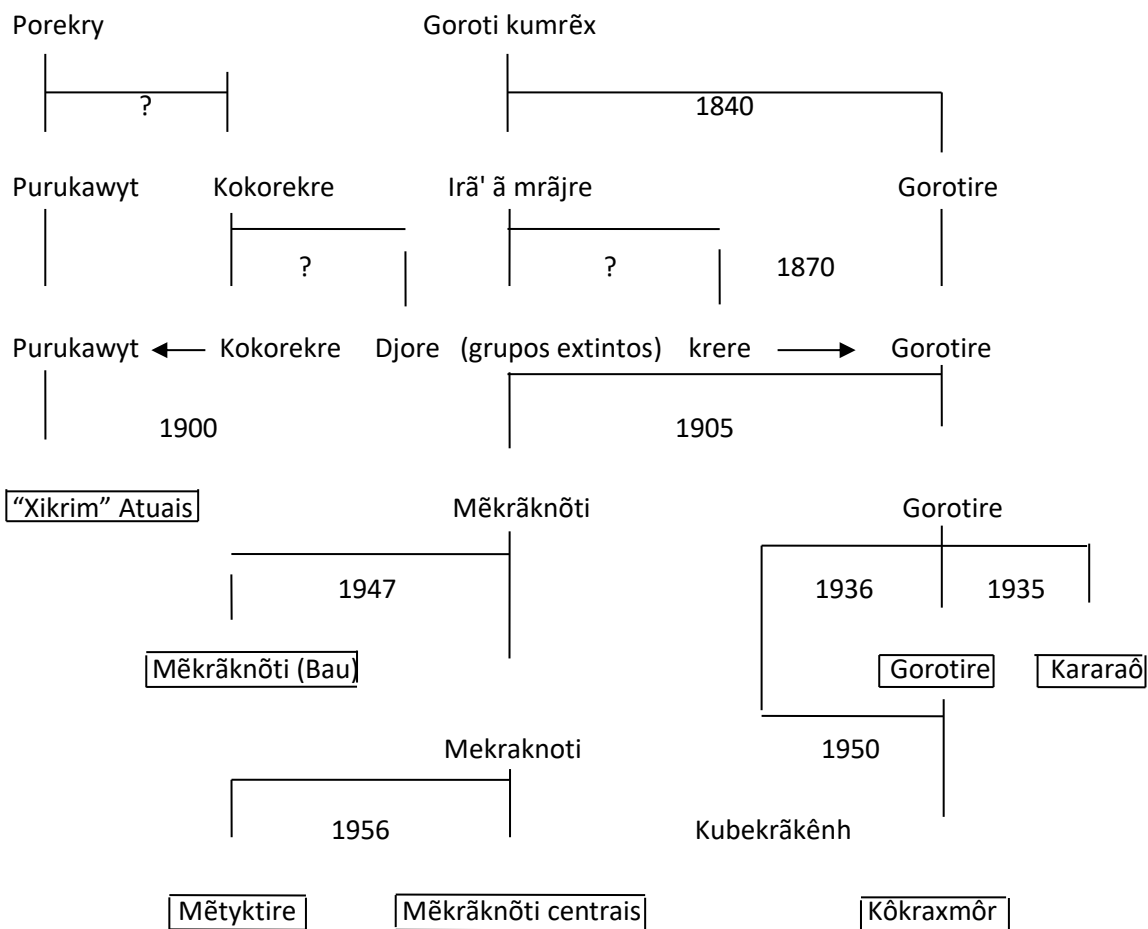
Em estudos sobre como aconteceram as cisões entre o grupo Mebêngôkre Verswijver (1992, *apud* Salanova 2001) faz uma breve demonstração através de um quadro simplificado para melhor entender este ocorrido.

**igura: 3– diagrama Os grupos Mebêngôkre após atravessar o Araguaia.**

Goroti Kumrêx



<sup>1</sup> Para entender as informações sobre as fontes em relatos dos povos Mebêngôkre e Apinayé; Segundo Salanova (2001), cita: Turner (1991, 1992), Verswijver (1992), Vidal (1997), Seeger (1981). Registra-se Lea (2012), Reis (2001) e Terence Turner – interpretada na tradução de Beatriz Perrone-Moisés.



Fonte: Salanova, 2001.

O quadro representado se encontra em Salanova (2001, p. 8) identificando grandemente a relação entre os distintos grupos, já que contingentes populacionais, em alguns casos bastante numerosos, sempre se moveram entre eles. O grupo denominado Kôkraxmôr, por exemplo, está composto principalmente por Mëkrãknõti que emigraram ao Kubenkrankenh em aproximadamente 1941.

Ao analisar as cisões dos grupos Mebêngôkre representada no diagrama acima, verificamos que houve as divisões dos grupos as quais aconteceram antes do contato com a civilização não indígena, porém percebe-se que há grupos Mebêngôkre que nunca foram contactados. Interpreta-se, como também há cisões de grupos que sofreram outras divisões na atualidade, que não estão representadas no diagrama. Pois surgem pequenos grupos de indígenas, em lugares escolhidos pelos mesmos para se fixarem e assim vai surgindo novas aldeias. É o que se explica na citação abaixo.

Salanova (2001, p. 8) relata que:

Alguns grupos Mebêngôkre nunca foram contatados, e não estão representados no diagrama. As cisões representadas são apenas as que ocorreram antes do contato. Em termos recentes, as maiorias dos grupos representados sofreram outras cisões: tanto os Metyktire como os Mekraknoti centrais vivem hoje em duas aldeias cada; os Xikrin vivem em duas áreas distantes, com pelo menos uma aldeia em cada uma delas; Kubenkrankenh e Gorotire sofreram outras cisões, criando-se as atuais aldeias de A'ukre (cisão dos Kubenkrankenh) e Djudjeykti (cisão de Gorotire). Pequenos grupos populacionais estáveis em lugares estratégicos surgem constantemente; alguns se transformam em pequenas aldeias, enquanto que outros permanecem como posto de vigilância, habitados exclusivamente por “guerreiros”.

#### **1.4 A família Jê**

A sociedade Jê contemporânea, segundo Lea (2012, p. 57-59) estão espalhados pelo Brasil, do sul do Rio Amazonas, no estado do Maranhão, a Santa Catarina e Rio Grande do Sul, incluindo os estados do Pará, Mato Grosso, Goiás, Tocantins, Minas Gerais, São Paulo e Paraná.

Ao estudar sobre a sociedade Jê, compreende-se que é uma família linguística, pertencente ao tronco Macro-Jê, e com a chegada dos europeus na América do Sul, os mesmos se encontravam no interior do Brasil. Atualmente a família Jê está distribuída em vários Estados do Brasil: Maranhão, Pará, Minas Gerais, Tocantins, Mato Grosso, São Paulo, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Porém a sociedade Jê contemporânea já habitou em outros Estados, como relata Lea (2012 p. 57-59).

O povo Mebêngôkre mais recente está distribuído nos estados brasileiros do Pará e de Mato Grosso, com uma população de “11.675 habitantes (SIASI/SESAI, 2014)”, o mesmo pertence à família Jê do tronco Macro-Jê. Os grupos Mebêngôkre apesar de falarem a mesma língua, há diferenças dialetais entre vários grupos, mas estas diferenças não impossibilitam de se comunicarem e se entenderem entre si.

Ao direcionar tal explicação de que na literatura os Mebêngôkre são considerados como povo Jê setentrionais, onde também são inclusos e classificados outros povos Jê setentrionais, que são o povo Timbira, Apãnjekra, os Canelas, os Parakatêjê, dentre outros povos; que aos relatos da autora Lea (2012, p. 58) fica mais claro, uma vez que a mesma faz uma explanação mais técnica e detalhada.

Lea (2012, p. 58), relata que:

Tais classificações são bastante enganadoras porque os Apinayé são mais próximos em termos lingüísticos aos Mebêngôkre do que dos Timbira orientais. O Jê setentrional inclui os Kisêdjê (ou Suyá orientais) e os Tapayuna (Beißos de Pau ou Suyá ocidentais), que falam dialetos próximos entre si e ao Mebêngôkre (embora ambos os dialetos sejam mais distantes do que a língua Apinayé) Há ainda os Panará (ou Krenakore) cuja língua é bem distinta de Mebêngôkre.

Lea (2012, p. 58), relata em termos lingüístico os povos Apinayé é mais próximo dos Mebêngôkre que os Timbira orientais. Porém os Jê setentrionais com dialetos mais próximos dos Mebêngôkre são os Tapayuna, Kisêdjê. “Embora ambos os dialetos sejam mais distante do que a língua Apinayé”. A língua dos Panará é bem diferente dos Mebêngôkre.

Salanova (2001, p. 2) relata que:

O povo Jê é considerado como habitantes tradicionais dos campos cerrados na região do centro do Brasil. A visão etnográfica dos povos Jê demorou em romper com concepção herdada dos Tupinambás da costa, recolhida pelos portugueses. Segundo os Tupinambás os povos “tapuias” do interior eram bárbaros desprovidos de aldeia, canoa, cerâmica, agricultura e outras tecnologias, e falantes de línguas travadas. Da década de 1940 os Jê aparecem na base de uma hierarquia de complexidade social (estado - cacicado – tribo – bando), junto com os povos do Chaco e Patagônia, como “grupos marginais”. Os “marginais”, que teriam sido empurrados por outros povos mais “avançados” às regiões mais improdutivas da America do Sul, seriam principalmente caçadores e recoletores, possuindo uma tecnologia de subsistência, e carecendo de instituições políticas.

A etnografia dos povos Jê mostra que os mesmos foram descritos como um povo de baixo desenvolvimento em comparação a outros povos indígenas. Carente de recursos como agricultura, canoas, cerâmicas, dentre outras tecnologias.

Salanova (2001) fala com exatidão a ocupação dos grupos Jê Central e Setentrional nos séculos XVII A XIX, estes povos habitavam grandes áreas dos Estados brasileiros.

Salanova (2001, p. 3) relata que:

Nos séculos XVII a XIX, os povos Jê centrais e setentrionais ocupavam uma vasta região que se estendia desde o Rio Tietê (limite norte da ocupação dos

grupos Jê meridionais), até o interior dos atuais estados do Piauí e Maranhão, e desde a margem esquerda do Rio São Francisco até pelo menos o Araguaia e a região dos Formadores do Rio Paraguai.

E os povos Jê estão localizados exclusivamente no Brasil (ao contrário das línguas Tupi, Aruak e Carib). Essa classificação surgiu apenas no século XIX, formularam-se pelo botânico alemão Von Martius. Durante o século após a chegada dos portugueses, em 1500, as populações indígenas do interior foram rotuladas todas como Tapuia, uma classificação rude que engloba todos os que não eram falantes Tupi. Esses últimos habitavam as regiões costeiras do Brasil do norte ao sul, e há cinco séculos de familiaridade dos brancos com sua língua.

Reis (2001, p. 1 e 2) descreve:

A família lingüística Jê, principal família do tronco macro-jê, reúne-se línguas tradicionalmente faladas na área limítrofe entre o cerrado e a floresta amazônica, no Brasil naturalmente em três ramos: Jê setentrional, Jê central, Jê meridional. Entre as principais línguas da família não mais faladas encontram-se o Xakriabá (Jê central), o Jeicó (que constituiria outro ramo da família; cf. Rodrigues 1999), e vários dialetos Timbira.

De acordo com Reis (2001, p. 1) nesta citação acima, identifica-se no Quadro (01) as principais ramificações das línguas faladas na família Jê, os povos (Jê setentrional, Jê central e Jê meridional).

Quadro (01) - povos atuais agrupados segundo a classificação de suas línguas dentro da família Jê.

Jê setentrional	Jê central	Jê meridional
Mebêngôkre (Kayapó, Xikrin)	Xavante	Kaingang
Apinayé	Xerente	Xokleng
Suyá	Xakriabá	
Panará		
Timbira (Ramkokamera, apãnjekra, Krahô, Krikati, Pykobje, Parkateje)		

Fonte Rodrigues (1986)



Na classificação proposta por Rodrigues (1986, *apud* Reis 2001):

É atribuída ao Mebêngôkre uma divisão em vários dialetos. Essa, no entanto, refere-se a subgrupos Mebêngôkre que falam variedades lingüísticas praticamente idênticas. Em todo caso, a única divisão geográfica dos Mebêngôkre pode ser relevante de um ponto de vista lingüístico é entre Kayapó e Xikrin.

Os Jês centrais incluem, como vimos no quadro (1) os Xavante, Xerente e os Xakriabá. Os Jês setentrionais incluem os Kaingang e Xokleng, (ou laklãnõ), com os primeiros sendo agora, um dos povos indígenas brasileiros mais numerosos. Os Kaingang ocupam uma série de áreas não contíguas, de São Paulo ao Rio Grande do Sul; em algumas regiões estão ainda predominantemente monolíngues, em outras falam hoje apenas português (de acordo com Veiga, 1994, 2000, 2006). Vários grupos Jês foram extintos e remanescentes de outros foram incorporados nos grupos mencionados.

Acompanhando o raciocínio dessas interpretações, o grupo Jê, é composto pelos povos descritos acima, que são detalhadamente divididos, cada povo no seu grupo, com suas características próprias que cada grupo indígena tem, alguns destes grupos já nem existem mais.

### **1.5 A língua Mebêngôkre.**

No Brasil atualmente são faladas entre 150 a 180 línguas e dialetos, grandes perdas se teve desde período da colonização. E assim, mediante diversas leituras cerca de 1.300 línguas indígenas diferentes devido a vários fatores algumas dessas línguas se perderam, entre os quais morte dos índios, muitas epidemias, escravização, extermínio, falta de condição de sobrevivência, aculturação forçada desses povos. Esses foram alguns dos fatores que ocasionaram a perda destas línguas indígenas no nosso país.

As línguas indígenas são um dos importantes fatores da cultura e a história de uma nação, de um povo, de uma comunidade, as mesmas são classificadas de diferentes formas, os linguistas enfatizam que a mais apropriada se dá ao critério genético, as mesmas estão reunidas em classes de línguas que tenham origem comum em alguma outra mais antiga já extinta.

As línguas são agrupadas em famílias lingüísticas, essas por sua vez são reunidas em troncos lingüísticos, levando em consideração as diferenças e semelhanças entre si.

Portanto, vale ressaltar que os troncos de línguas indígenas no Brasil, tupi e o Macro-Jê são considerados os maiores, existem línguas sem classificação genética, que são as línguas

isoladas, essas não puderam ser classificadas em nenhuma família por não terem parentesco ou semelhanças às demais outras.

Porém neste trabalho acadêmico venho enfatizar a língua em estudo, o Mebêngôkre, a qual tem uma ortografia oficial brasileira registrada pela FUNAI e pelo Summer Institute of Linguistics que ocorreu no ano de 1974, o alfabeto Mebêngôkre foi aprovado e publicado no dia 29 de outubro de 1974, no Diário oficial, portaria 211/N da FUNAI Sousa (1996, p. 1 *apud* Quaresma 2012, p. 44). A finalidade desta elaboração pelo SIL foi de alfabetizar os índios na sua língua materna, através de cartilhas elaboradas pelos mesmos. O alfabeto Mebêngôkre também foi usado na elaboração de gramáticas, dicionários, lista de verbos e lista de vocabulários.

Segundo Stout e Thomson (1974) descreveram que na língua Mebêngôkre há 33 fonemas, os mesmos são divididos em 16 fonemas consonantais e 17 fonemas vocálicos.

Quadro 02- Fonemas consonantais da língua Mebêngôkre.

	<b>Bilabial</b>	<b>Alveolar</b>	<b>Palatal</b>	<b>Velar</b>	<b>Glotal</b>
<b>Surdo</b>	p	t	č	k	ʔ
<b>Oclusivas</b>					
<b>Sonoras</b>	b	d	ǰ	g	
<b>Nasais</b>	m	n	ɲ	ŋ	
<b>Semivogais</b>	w	ř	y		

Fonte: STOUT; THOMSOM (1974, *apud* Quaresma, 2012).

Quadro 03 - vogais orais da língua Mebêngôkre.

<b>Orais</b>	<b>Anterior</b>	<b>Central</b>	<b>Posterior</b>	
			não arredondada	Arredondada
<b>Alta</b>	i		ĩ	u
<b>Média</b>	e		ẽ	o
<b>Baixa</b>	ɛ	a	ã	ɔ

Fonte: STOUT; THOMSOM (1974, *apud* Quaresma, 2012).

Quadro 04 - Vogais nasais da língua Mebêngôkre.

Nasais	Anterior	Central	Posterior	
			Não arredondada	Arredondada
<b>Alta</b>	ĩ		ĩ	ũ
<b>Baixa</b>	ẽ	ã	ã	õ

Fonte: STOUT; THOMSOM (1974, *apud* Quaresma, 2012).

Sistema fonológico consonantal pode ser classificado em 3 séries: oclusivas, nasais e semivogais.

De acordo com Quaresma (2012, p.30):

Os fonemas consonantais são classificados em 3 séries: oclusivas, nasais, e semivogais. As oclusivas se dividem em surdas e sonoras, as oclusivas surdas contrastam em 5 pontos de articulação: bilabial / b /, alveolar / t /, palatal / č /, velar / k / e glotal / ' /, enquanto as oclusivas sonoras contrastam em 4 pontos de articulação: bilabial / b /, alveolar / d /, palatal / ĵ /, e velar / g /. As nasais também contrastam em 4 pontos de articulação: bilabial / m /, alveolar / n /, palatal / ñ / e velar / ŋ /. As semivogais contrastam em 3 pontos de articulação: lábio-alveolar / w /, alveolar / ř / e palatal / y /.

No ano de 1996 o autor D'Angelis transpôs os símbolos do quadro fonológico da língua Mebêngôkre de acordo com o IPA, usados por Stout e Thomson no ano de 1974. Diante disso os sons consonantais se apresentam da seguinte forma:

Quadro 05 - Fonemas consonantais da língua Mebêngôkre de acordo com o IPA.

	Bilabial	Alveolar	Palatal	Velar	Glotal
<b>Surdas</b>	p	t	tʃ	k	ʔ
<b>Oclusivas</b>					
<b>Sonoras</b>	b	d	dʃ	g	
<b>Nasais</b>	m	n	ɲ	ŋ	
<b>Semivogais</b>	w	r	J		

Fonte: D' ANGELIS (1996, *apud* Quaresma, 2012).

Os sons vocálicos orais e nasais foram representados da seguinte forma:

Quadro 06 - Fonemas vocálicos orais e nasais da língua Mebêngôkre de acordo com o IPA

	Anterior		Central		Posterior Não arredondada		Posterior arredondada	
	Oral	Nasal	Oral	Nasal	Oral	Nasal	Oral	Nasal
<b>Alta</b>	i	ĩ			u	ũ	u	ũ
<b>Média</b>	e				ɣ		o	õ
<b>Baixa</b>	ɛ	ẽ	a	ã	ʌ	ã̃	ɔ	

Fonte: D' ANGELIS (1996, *apud* Quaresma, 2012).

Fonologicamente os fonemas vocálicos da língua Mebêngôkre classificam-se nas séries: orais e nasais constatando na posição da língua na boca: anterior, central e posterior. As vogais orais se diferenciam das vogais nasais no que se refere à altura que ambas contrastam, as vogais orais ocupam 3 alturas da língua: alta, média e baixa, porém as nasais contrastam em duas alturas: alta e baixa. “As vogais posteriores contrastam em arredondamento ou não arredondamento dos lábios”. Quaresma (2012, p. 31).

A língua Mebêngôkre é muito pesquisada há vários anos, não diferentemente de outras línguas indígenas no Brasil, desperta muitas curiosidades aos pesquisadores de várias áreas, que querem contribuir com a preservação das línguas indígenas, pois as histórias das línguas indígenas no Brasil nos mostram um grande número de línguas indígenas que foram extintas ao longo do tempo.

Ao falar sobre as línguas indígenas e expor sobre a expectativa linguística entre os povos e sua nação, Luciano relata que:

Apesar de muitas línguas indígenas terem sido extintas ao longo dos 506 anos de colonização, os povos indígenas do Brasil ainda conservam e falam mais de 180 línguas nativas. Embora a língua não seja o principal elemento que identifica um povo indígena, ela é um fator importante de reprodução e produção dos conhecimentos tradicionais e de incorporação, de forma apropriada, dos novos conhecimentos do mundo externo ao grupo. O

pensamento é único e universal, mas esta universalidade é expressa de maneiras distintas e específicas em cada língua. As categorias lógicas de pensamento, tempo e espaço, de quantidade e qualidade, de causa e efeito expressam-se nas categorias gramaticais de maneira distinta em cada língua humana.

Para buscar as informações sobre as línguas de um povo, é bastante importante identificar os conhecimentos passados para saber integrar a representação da língua de um povo de hoje incorporados aos conhecimentos numa circunstância de ontem.

Luciano (2006 p. 120) relata que:

Certos povos indígenas já perderam suas línguas originais, adotando as de outros povos indígenas ou mesmo o português. No entanto, há povos em franco resgate e recuperação de suas línguas, investindo em estudos, pesquisas e reaprendizagem.

Esse resgate é importante para que esses povos possam auto-afirmar sobre sua história.

Luciano (2006, p. 122) relata que:

O desaparecimento de línguas acarreta prejuízos de toda ordem nos âmbitos individuais e coletivos, porque a língua identifica, caracteriza e qualifica um indivíduo ou uma comunidade humana. O indivíduo que conhece sua língua e sua cultura também se desenvolve melhor como pessoa, como cidadão e como membro de uma coletividade, e mais facilmente conhece o seu lugar e a sua responsabilidade na sociedade.

Para tanto complementando o que diz na “Coleção” – “Educação para Todos”, Luciano (2006, p. 122) - “Línguas; como formas de vida, recortam o mundo, produzem e comunicam valores e constroem perspectivas e sociedades. Elas expressam e organizam cosmologias, racionalidades, temporalidades, valores, espiritualidades”.

Por meio dessa eloquência verbalizada e contextualizada em uma comunidade ou até mesmo valorizada por povos de um grupo ou subgrupo expressam significados de transmissão de conhecimentos diversos.

Luciano (2006. P. 122) relata que:

Uma língua organiza o mundo, pois é material construído de culturas, de sujeitos culturais, políticos e humanos. A diversidade lingüística é extremamente relevante para a diversidade cultural, na medida em que significa não só variedade de tradições culturais e de desenvolvimento histórico dos povos, mas também diversidade humana na elaboração de conceitos sobre as relações dos homens entre si e com a natureza, refletindo experiências milenares (,,,) A língua materna deve ser utilizada para alfabetizar e educar crianças, sobretudo nos primeiros anos.

Conforme o estudo em pesquisas sobre as etnias e línguas “Em Línguas Indígenas” - acompanha-se que há línguas naturais humanas que mudam no tempo, e cada uma tem sua história. Elas incorporam em palavras emprestadas (empréstimo lingüístico) de outras; além disso, com o tempo, seus sistemas gramaticais se modificam.

O tempo da mudança lingüística é longo, trata-se de um processo que ocorre muito lentamente. Uma língua apenas desaparece se desaparecerem seus falantes: ou fisicamente, em consequência de genocídio (como aconteceu com muitas etnias indígenas a partir da conquista por parte dos europeus), ou culturalmente, quando seus falantes são assimilados à força pelo outro povo mais forte, dominador e colonizador.

Perante as informações contidas em fontes como o censo do IBGE (2010), esses números podem variar de acordo com novas pesquisas atuais.

Existem no Brasil cerca de 305 etnias e 274 línguas indígenas ainda faladas, sendo que a grande maioria se concentra na Amazônia Legal. A diferença entre número de etnias e número de línguas se deve a dois fatores. O que se sabe é que há etnias que falam variantes dialetais de uma mesma língua. E quando dois indivíduos declaram que estão falando diferente (o que é perceptível tanto por quem não conhece a língua, quanto pelos lingüistas que querem estudá-la), mas podem se comunicar e se entender com facilidade, ou seja, há entre eles inteligibilidade mútua, temos dois dialetos, ou duas variantes dialetais da mesma língua. Quando não há inteligibilidade mútua, estamos diante de línguas distintas, mesmo se os falantes (ou nós que estamos ouvindo, ou o lingüista que estuda) percebem semelhanças entre ambas.

Essas pesquisas revelam que há língua, como dito acima, sem nenhum parentesco com outras línguas, família ou tronco, sendo, portanto, classificadas como línguas isoladas.

Hamel (1988: 341) sintetiza tal quadro de maneira exemplar:

As conseqüências da histórica subordinação das línguas indígenas se transformam assim, no plano da consciência lingüística, em explicação das causas do conflito diglössico... podemos observar que nas representações do conflito lingüístico existe uma apreciação relativamente exata e realista da distribuição regional e funcional das línguas e do seu valor comunicativo. Frente os fenômenos muito palpáveis do deslocamento, contudo, os falantes indígenas interpõem um bloqueio ideológico que sustenta a persistência da língua indígena como língua natural da região, contradizendo abertamente os fatos observáveis.

Descrito por (Hamel 1988: 341) “para as famílias indígenas a linguagem tem um valor exclusivamente pragmático como meio de comunicação. Ela não é assumida como um objeto cultural autônomo, mas ao contrário como um instrumento de interação social (...) ela é”, antes de tudo, um ato comunicativo em um contexto real e funcional. Para as famílias indígenas, então, objetivos como “desenvolvimento da linguagem” ou “elaboração estilística” não tem nenhuma importância.

Assim, quando os pais dos alunos reivindicam o ensino da língua oficial, eles não estão tanto manifestando uma preferência lingüística, mas antes reiterando “a preeminência de seu critério pragmático e funcional, desta vez em relação a suas necessidades comunicativas na outra língua” (já que na língua materna estas necessidades estão obviamente satisfeitas).

## **1.6 O uso da língua Mebêngôkre**

Segundo o ISA<sup>2</sup> a língua falada pelos Kayapó pertence à família lingüística Jê.

Existem diferenças dialetais entre vários grupos Kayapó decorrentes das cisões que originaram tais grupos, mas em todos eles a língua é uma característica de maior abrangência étnica, levando ao reconhecimento de que participam de uma cultura comum. Os Kayapó, para quem a oratória é uma prática social valorizada, se definem como aqueles que falam bem bonito (Kaben mei), em oposição a todos os grupos que não falam a sua língua. Em certas ocasiões, como os discursos do conselho ou cerimoniais, os homens Kayapó falam num

---

<sup>2</sup> Instituto Socioambiental

tom de voz como se alguém estivesse dando-lhes um golpe na barriga (ben), diferenciando assim esse tipo de oratória da fala comum. O grau de conhecimento dos Kayapó do português varia muito de grupo para grupo, conforme a antiguidade do contato e o grau de isolamento em que cada um se encontra.

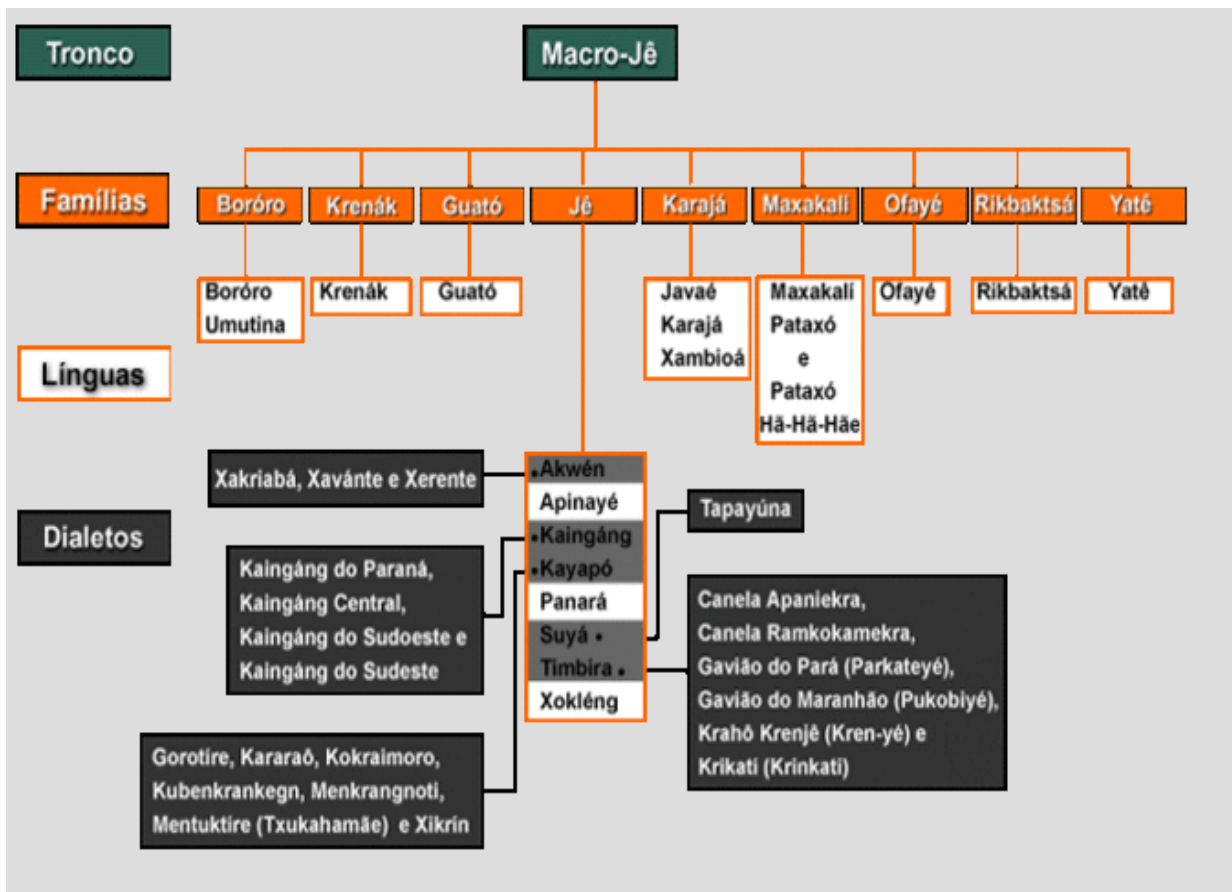
A língua em estudo nesta dissertação apresenta diferenças dialetais decorrentes às cisões que houve com os vários Kayapó; porém em todos estes grupos a língua é uma característica qualitativa e étnica, considerando que todos fazem parte da cultura em comum.

O Tronco Macro-Jê é também grande e importante, com nove famílias. A família das línguas Jê é a maior, com cerca de 25 línguas. Elas são faladas no Centro-Oeste, no Sul do Pará e no norte de Mato Grosso, possui muitos dialetos. Observa-se ao longo dessa pesquisa, se há semelhanças suficientes para considerar que tais famílias pertencem a um mesmo tronco.

Quadro 07 – As línguas indígenas do Tronco Macro-Jê, agrupadas em famílias, de acordo com a classificação de Rodrigues (1986: 134 p.)

## **Tronco Macro-Jê**





Fonte: <https://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/linguas/troncos-e-familias> 10/02/2018

O quadro acima mostra de forma clara as famílias linguísticas pertencentes ao tronco Macro-jê, as línguas faladas por cada povo indígena e os dialetos. Vale ressaltar que as línguas Kamakã e Kariri não estão representadas no quadro elaborado pelo ISA.

Segundo Quaresma (2012 p. 33) o tronco Macro-Jê teve análise diferentemente observada por alguns estudiosos, em que as línguas classificadas no tronco Macro-Jê são analisadas de forma diferente por Seki (2000) e Moore, Galúcio e Gabas Jr. (2008) estudiosos da linguística, que em suas concepções analíticas se divergem.

De acordo com Seki (2000) o tronco Macro-Jê é constituído por cinco famílias genéticas sendo que as famílias linguísticas são compostas por 27 línguas e dialetos.<sup>3</sup>

Na visão dos estudiosos Moore, Galúcio e Gabas Jr. (2008) classifica o tronco Macro-Jê de forma diferente de Seki (2000) onde o grupo que já foi considerado língua passou a ser dialeto.

<sup>3</sup> Bororo (duas línguas), Botocudo (uma língua), Karajá e Maxakali (cada uma com três línguas) e mais quatro línguas, Guató, Ofayé, Rikbaktsá e Yatê.

Vale ressaltar também que no estudo feito por Moore, Galúcio e Gabas Jr. (2008) o tronco Macro-Jê tem cinco famílias<sup>4</sup> a mais que no estudo anterior de Seki (2000).

Quadro 08 - Classificação interna da Família Jê.

Tronco Macro-Jê.

Família Jê	Sub-família	Língua	Sub-grupos Principais	Localização	População	
Família Jê	Jê Setentrional	Mebêngôkre	Kayapó	MT, PA	4.000	
		Suyá	Xikrin	PA	1.000	
			Suyá	MT	213-1995	
		Apinayé	Tapayuna	MT	58-1995	
			Timbira	TO	1.032-2000	
		Jê Central	Panará	Apanjekra	MA	
				Ramkôkamekra	MA	
				Krahô	TO	1.200-1989
				Krikati	MA	420 -1990
				Kreje	MA	
	Parkatêjê			PA	333-1995	
	Pykobjê			MA	150-1990	
	Jê meridional	Akwé	Xavante	MT	7.100-1994	
			Xerente	TO	1.552-1994	
			Xakriabá	MG	4.952-1994	
	Jê meridional	Kaingang	Xokleng	SP	20.000-1994	
			Xokleng	SC	1.650-1994	

Fonte: Rodrigues (1999, *apud* Salanova 2001).

## 2. ASPECTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS, EDUCAÇÃO E DIVERSIDADE.

### 2.1 Metodologia

Diante da abrangência de estudo com foco no uso da língua indígena, foram selecionadas algumas ocorrências do fenômeno de distinção entre falas masculinas e femininas em algumas línguas indígenas: Karajá, Kadiwéu, Kamaiurá, Xavante, Gavião e Xerente. A distinção entre as falas feminina e masculina foi percebida durante meu trabalho na aldeia indígena Pykarârãkre e nas lições sobre a língua Mebêngôkre.

<sup>4</sup>As cinco famílias lingüísticas a mais são: Guató, Jabuti, Krenák, Ofayé e Yatê.

Mediante discussões históricas do modo de vida do povo indígena Mebêngôkre que vive em uma sociedade em coletividade, foram comentados em relatos a relação da categoria social e suas diversidades culturais que reafirmam as condições de preservação as suas identidades étnicas.

Este trabalho se caracteriza por uma abordagem qualitativa do fenômeno em pauta, dividindo-se em duas vertentes: revisão bibliográfica e análise de dados obtidos em pesquisa de campo, na qual se realizou a coleta de dados primários. Tal coleta, contou com a participação de 22 sujeitos, dos quais 10 são mulheres e 12 são homens, e foi realizada na aldeia indígena Pykarãrãkre, no período de uma semana por mês, dos seguintes meses: março, abril, maio, junho e agosto do ano de 2017.

Ao desenvolver estudos sobre a língua Mebêngôkre, foram lidos trabalhos importantes já realizados, como, por exemplo: Jefferson (2013), Salanova (2010), Reis (2001) e Ruth Thomson (1974) dentre outros que subsidiaram de forma significativa a elaboração desse trabalho.

Com o intuito de ampliar os conhecimentos de especificidades sobre o assunto, realizamos coleta de dados em fontes secundárias e através de entrevistas, em formato de conversas formais e informais, para as quais foram valiosas as experiências e convivências ao longo de 17 anos, durante os quais trabalhamos na comunidade Pykarãrãkre. Durante esse tempo podemos perceber que a sustentabilidade da comunidade e a percepção de seus direitos e deveres são base da integridade coletiva. Essa experiência foi importante também para verificar, no envolvimento profissional na área indígena como professora, que tais experiências muito contribuíram para rever as bases conceituais em meu conhecimento sociocultural dos povos indígenas. Em área, percebemos que o subsídio trabalhado enriqueceu o repertório no espaço acadêmico sob uma realidade de convívio em que se espera que essa sociedade lute em busca de uma organização política conceitual com superação principalmente nas posições preconceituosas e discriminatórias.

A respeito do assunto específico das diferenças entre a fala masculina e feminina nas línguas indígenas foram lidos os trabalhos de Costa e Oliveira (2010), Borges (2004) e Souza (2012).

Ao pesquisar sobre a distinção entre falas masculinas e femininas em algumas línguas da família Jê em teses acadêmicas foram agrupadas formalizações de textos que contextualiza

tais buscas de organizações que inclui vocabulários, distinções apresentadas entre falas masculinas e femininas nessas ou em outras línguas indígenas que ocorrem de forma relativamente sistematizada. Essas distinções podem aparecer nos níveis fonético, fonológico, morfológico, lexical e semântico.

Quando se considera a sobrevivência das línguas indígenas, deve-se considerar que toda língua tem um sistema que organiza sons, tem um sistema que permite a construção de palavras, tem regras e princípios que permitem construir frases e discursos.

A língua utilizada por uma comunidade é fator fundamental para caracterizá-la ou consolidar a sua identidade social. É de importância vital a preservação da mesma, uma vez que é através dela que são transmitidos os conhecimentos do povo.

A linguística é uma ciência que busca entender a natureza da linguagem humana e sem a diversidade linguística seria impossível chegar a um desenvolvimento teórico e realístico da competência linguística do ser humano. Fica evidente que para poder entender adequadamente a natureza da linguagem humana, os estudos no campo da linguística não podem ficar atrelados às propriedades de uma única língua, de um número de línguas, quanto mais línguas conheçamos maiores será nosso conhecimento da linguagem humana.

Além das investigações linguísticas e entrevistas realizadas com os colaboradores, por algumas vezes tive o privilégio de permanecer mais tempo com os indígenas e às vezes até de dormir por alguns dias dentro da residência do indígena para averiguar como aconteceria a educação dos pais com seus filhos. Diante disso pude perceber que as mães ensinam a fala de seus filhos conforme o sexo da criança e da mesma forma acontece com o ensinar dos pais para com seus filhos. Porém a responsabilidade maior com a educação dos filhos é delegada às mães por estas passarem mais tempo com suas crianças. Achei de suma importância também analisar como ocorre tal fenômeno da diferença da fala masculina e feminina do povo Mebêngôkre no âmbito escolar.

Como trabalho na Escola Municipal de Ensino Fundamental Indígena Jakurire, pertencente à comunidade de Pykarãrãkre, vi que a diferença entre as falas masculina e feminina acontece naturalmente uns com os outros: meninos com o diálogo masculino e meninas com diálogos femininos isto acontece entre os alunos; porém o educador indígena, que é do sexo masculino, ensina os alunos com a fala totalmente masculina; com isto, muitas das vezes as meninas têm certas dificuldades de entendimento a certos conteúdos ministrados pelos mesmos.

Tal diferença só se pode ser percebida à medida que se vai estudando e pesquisando, pois, de início, para mim passava despercebido. Apenas à medida que fui aprofundando nos estudos vi que há esta diferença, desde muito cedo, que já se aprende entre eles como cada um deve falar. No seu processo de aprendizagem da educação indígena já é notório tal diferença, que se aperfeiçoa a cada dia.

No entanto a dimensão contextual, que se refere aqui, por sua vez, direciona ações e reflexões de um povo e suas tradições, em termos reais delimitando e configurando em seu entorno o buscar referencial a partir dos aspectos históricos, geográficos, econômico, populacional e cultural específico de um povo.

## 2.2 A comunidade e os colaboradores.

**Figura: 4 - Mapa da Aldeia Pykarãrãkre do Município de São Félix do Xingu – Pará – Bing Maps 2018.**



**Fontes: Mapa da Aldeia Pykarãrãkre do Município de São Félix do Xingu – Pará – Bing Maps 2018.**

A comunidade indígena Pykarãrãkre pertence ao município de São Félix do Xingu, numa distância de 16 horas de barco e 4 horas de voadeira, sua população é de 170 indígenas, na comunidade tem 22 casas, em cada casa o número de famílias varia podendo ter de três ou mais famílias residindo nestas moradias.

Para este trabalho de investigação e análise de dados no que diz a respeito à escolha dos colaboradores optei por escolher pessoas que além de conhecerem sua língua com exatidão, tinham também certo conhecimento do português, não é fácil escolher um colaborador, pois não é qualquer falante nativo que será um bom informante, para o processo de investigação, é raro

encontrar um bom colaborador, onde possa esclarecer com exatidão dúvidas que pode surgir ao decorrer da pesquisa.

Todo pesquisador espera que o colaborador tenha algumas qualidades e que em cada fase da pesquisa requer uma qualidade diferente, espera-se que o informante tenha características tais como: conhecimento da língua nativa, conhecer a língua utilizada pelo mediador, saber fazer as traduções com eficiência ter uma boa pronúncia, ser paciente, dentre outras inúmeras características que beneficiariam a pesquisa. Tentei deixá-las mais à vontade possível, pois um bom pesquisador deve fazer da pesquisa um momento prazeroso aos colaboradores e eficiente a pesquisa.

Nas pesquisas realizadas com os homens não tive nenhuma dificuldade, uma vez que todos são bilíngues, porém com as mulheres tive certas dificuldades, pois as mesmas não dominam o português, algumas até compreendem, mas não falam a língua portuguesa, são monolíngues em Mebêngôkre; a timidez, a vergonha também foi uma das dificuldades que mais presenciei diante das entrevistas realizadas com as mulheres, algumas delas não autorizam fazer gravações, uma ou outra são mais liberais, devido a este motivo fiz anotações diante das conversas realizadas com as mesmas, pois dessa forma elas ficaram bem mais tranquilas e se sentiram importantes quando perceberam que a conversa era para fonte de pesquisas, é mais prazeroso para elas se expressarem em uma roda de conversa, é uma questão cultural e do convívio cotidiano.

Foram selecionados vinte e dois colaboradores, sendo dez mulheres e doze homens com idades e escolaridade diversificada.

Quadro 9- Entrevistas com indígenas do sexo masculino e feminino de várias idades.

Escolaridade	Faixa etária	Faixa etária	Faixa etária
	De 13 a 15	De 16 a 40	De 40 a 70
4° a 6°	Feminino - 02	Feminino - 06	Feminino - 02
4° a 9°	Masculino - 01	Masculino - 06	Masculino - 05

Total: 22 entrevistados	02 F- 01 M	06 F – M 06	02 F – 05 M
----------------------------	------------	-------------	-------------

### 2.3 As entrevistas

É de suma importância que as entrevistas sejam realizadas no âmbito mais natural possível que é o habitat indígena. Para que a pesquisa não seja uma pesquisa de laboratório, é preciso esse contato direto para com os indígenas em suas comunidades. Chega de se fazer pesquisas em âmbitos totalmente diferentes da realidade e vivência dos indígenas. Para isso, é necessário desenvolver técnicas e questionários específicos que possam alicerçar seu trabalho de pesquisa para que se investigue o que está a pesquisar. Muitos das técnicas e dos questionários não são eficientes para uma boa pesquisa, muitos foram elaborados há décadas por especialistas da linguística, mas já deixaram de ser satisfatórios a certas especificidades de algumas pesquisas, o que deixa a desejar, já que a língua não é estática, está em constante mudança. Sendo assim, está na hora de se elaborar novos questionários, mais atuais, para que atendam às expectativas da linguística e dos linguistas.

Na pesquisa de campo procurei realizar conversas de forma mais natural possível, tive o critério de escolher os entrevistados que pudessem me alicerçar e me ajudar neste trabalho, pois ao fazer as perguntas, tipo: Quais as palavras que os homens não podem falar? Quais as palavras que as mulheres nunca poderiam dizer? Quais são as palavras que só as mulheres falam? As entrevistas não foram demoradas, levaram um tempo de quinze minutos de conversas interrogativas. Tanto os homens quanto as mulheres conseguiam me responder o que estava sendo perguntado.

No caso dos entrevistados que entendem melhor português, as respostas eram mais rápidas a serem concluídas. Para o entrevistado que não compreende o português, basicamente, tivemos uma conversa mais prolongada, por meio de uma hora para poderem responder. O entrevistado do sexo masculino não tinha nenhuma dificuldade, porém com as mulheres foi um tanto dificultoso, pois as mesmas não compreendem quase nada do português. Ao aperfeiçoar certas perguntas precisei de ajuda de um intérprete (indígena) para traduzir as perguntas que estava fazendo às mulheres.

Fui participar de atividades de artesanatos, em algumas tardes, onde alguns grupos de mulheres se reuniam para trabalharem, conversarem e se integrarem cantando, contando

histórias, fazendo brincadeiras. Diante das observações obtidas, pude registrar algumas palavras que só as mulheres falam, nem todas as mulheres são familiarizadas com recursos tecnológicos, e não permitem que as grave, tive permissão de ficar observando elas no dia a dia, porém nem todas aceitaram a gravação, principalmente as mais idosas.

Neste sentido, esta pesquisa apresenta diferenças entre as falas do homem e da mulher Mebêngôkre no nível lexical como abaixo exemplificado, mas adiante será detalhada com mais especificidade.

#### FALA MASCULINA

#### FALA FEMININA

a'pa

o'ka

vem cá

nà

ã

sim

ajrã

anurã

pode/ prossiga

No decorrer da pesquisa, após já ter coletado algumas palavras pedi aos professores indígenas que construíssem algumas frases com aquelas palavras, mostrei a eles alguns exemplos de frases, para que os mesmos entendessem de forma clara o que estava pedindo a eles.

Uma língua indígena ao ser analisada precisa de um olhar diferenciado, de valorização, de importância para a humanidade. O linguista terá um olhar específico, um olhar de investigador, um verdadeiro detetive, pois o mesmo terá uma visão de como uma língua se organiza, seja em que aspecto for, seja fonológico, morfológico, sintático ou discursivo.

## **2.4 Educação e diversidade: reflexões sobre política e a escola indígena.**

A escola indígena no Brasil tem uma longa trajetória, desde os primeiros contatos com os colonizadores portugueses, cujo modelo era civilizatório, mesmo com tantas imposições, regras e normas impostas aos povos indígenas. Porém os povos indígenas desde antes da chegada dos europeus já possuíam modelo próprio de educação, modelo este que não era compatível com as práticas escolares do mundo ocidental.

O processo de institucionalização da Educação Escolar Indígena é gerido pela Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade do Ministério da Educação (Secad/MEC – Brasília 2007), que foi criada pelo Governo Federal “com a missão de disseminar e implementar



conceitos, conteúdos e práticas de gestão organizadas a partir de reconhecimento da diversidade como patrimônio da sociedade brasileira, mobilizadora de conquistas e avanços democráticos que constroem uma sociedade justa e igualitária”.

O documento Secad/MEC (2007, p. 9) relata que:

No Brasil, os povos indígenas têm reconhecido suas formas próprias de organização social, seus valores simbólicos, tradições, conhecimentos e processos de constituição de saberes e transmissão cultural para as gerações futuras. A extensão desses direitos no campo educacional gerou a possibilidade de os povos indígenas se apropriarem da instituição escola, atribuindo-lhe identidade e funções peculiares. A escola, espaço histórico de imposição de valores e assimilação para incorporação à economia de mercado e, nesse processo, devoradora de identidade, passa a ser reivindicada pelas comunidades indígenas como espaço de construção de relações intersocietárias baseadas na interculturalidade e na autonomia política.

Mediante o que foi dito, que as comunidades indígenas do Brasil têm suas próprias formas de organização social e cultural, seu próprio modo de viver em meio as suas identidades étnicas, essas atualizações só confirmam como os povos indígenas vivem conforme a realidade nas aldeias hoje. Atualmente os povos indígenas têm garantido por lei uma educação escolar indígena diferenciada, em respeito às peculiaridades de cada comunidade indígena, que assegura o fortalecimento de suas culturas, costumes e crenças.

A Constituição Federal de 1988 destinou um capítulo específico à população indígena, reconhecendo o direito à diferença. Seu artigo 231 determina que: “São reconhecidos aos índios uma organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, compete à União demarcá-las e proteger, fazendo respeitar todos os seus bens”.

Como afirma Araújo (2006, p. 67), a Educação Indígena baseada na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - (Lei 9.394 de 20/12/96) em seu artigo 78 e 79, a qual estabelece que compete ao Estado oferecer aos índios uma educação escolar bilíngue, ou seja, simultaneamente em português e nas línguas indígenas. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei 9394/96) completa a legislação educacional, iniciada pela Constituição Federal de 1988 seu Título VIII – “Das Disposições Gerais”. Como dito acima, nos artigos 78 e 79, a referida lei trata especificamente da Educação escolar indígena:

Art. 78. O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilingue e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos:

I - proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências;

II - garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-índias.

Art. 79. A União apoiará técnica e financeiramente os sistemas de ensino no provimento da educação intercultural às comunidades indígenas, desenvolvendo programas integrados de ensino e pesquisa.

§ 1º Os programas serão planejados com audiência das comunidades indígenas.

§ 2º Os programas a que se refere este artigo, incluídos nos Planos Nacionais de Educação, terão os seguintes objetivos:

I - fortalecer as práticas sócias culturais e a língua materna de cada comunidade indígena;

II - manter programas de formação de pessoal especializado, destinado à educação escolar nas comunidades indígenas;

III - desenvolver currículos e programas específicos, neles incluindo os conteúdos culturais correspondentes às respectivas comunidades;

IV - elaborar e publicar sistematicamente material didático específico e diferenciado.

Como vemos acima, um dos principais avanços trazidos pela LDB foi a garantia a uma educação bilíngue e intercultural. Além disso, a participação dos indígenas nesse processo é ponto muito importante da lei. Os significativos avanços no que se refere à Educação Escolar Indígena são frutos de movimento social organizado, da articulação e mobilização de indígenas e indigenistas e só com a redemocratização do Brasil o indígena foi reconhecido como cidadão de direitos.

Segundo Araújo (2006, p.67):

Os dispositivos legais obedecem ao comando constitucional e tem por objetivo proporcionar “a recuperação de suas memórias históricas, a reafirmação de suas

identidades étnicas e a valorização de suas línguas e ciências, firmando ainda a obrigação da União de apoiar técnica e financeiramente o provimento dessa educação”.

Para relatarmos sobre a educação indígena é necessário voltar ao passado, ao momento no qual a escola passou por mudanças e reflexões sobre a diversidade cultural e a interculturalidade de um povo em suas etnias. E as instituições escolares passaram por períodos revolucionários, em que as escolas tiveram o domínio de “escolas” chamadas “catequizadora e civilizatória” e com os avanços e conquistas relevantes aos direitos educacionais, que aos poucos foram garantidos por lei pela atual Constituição Federal de 1988 em prol de um ensino de qualidade.

Segundo o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (2002) relata que:

Todas as sociedades indígenas dispõem de seus próprios processos de socialização e de formação das pessoas, mobilizando agentes para fins educacionais. Os momentos e atividades de ensino-aprendizagem combinam espaços e momentos formais e informais, com concepções próprias sobre o que deve ser aprendido, como, quando e por quem. A escola não deve ser vista como o único lugar de aprendizado. Também a comunidade possui sua sabedoria para ser comunicada, transmitida e distribuída por seus membros; são valores e mecanismos da educação tradicional dos povos indígenas. Essas formas de educação tradicional podem e devem contribuir na formação de uma política e prática educacionais adequadas, capazes de atender aos anseios, interesses e necessidades diárias da realidade atual. Tais conhecimentos não são incompatíveis com os conhecimentos da escola contemporânea.

Nas sociedades indígenas, o ensinar e o aprender são ações mescladas, porque na educação indígena as atividades não são centradas em ler e escrever, os indígenas seguem rotina de atividades de acordo com os afazeres da aldeia, que se estrutura no tempo e na história desses povos, que dispõe de processos de socialização nas comunidades em que se vivenciam momentos de ensino aprendizagem e atividades que combinam situações formais e informais.

A educação indígena informal (são as atividades incorporadas à rotina do dia a dia, ao trabalho, ao lazer; a que ensina a pescar, a caçar, a plantar), portanto se diferencia da educação escolar indígena que é formal (é o aprender mecanizado, normativas – ler e escrever).

Porém um papel fundamental na transmissão da cultura, na adaptação dos povos indígenas à sociedade ocidental, atua no desenvolvimento de suas potencialidades bem como no desenvolvimento em suas próprias comunidades.

É importante ler e reconhecer a elaboração de propostas políticas, de lideranças e organizações das leis indígenas, para assim saber como realmente a educação deve acontecer nas comunidades indígenas, pois algumas de suas organizações estão centradas no RCNEI. O RCNEI reúne fundamentos políticos, históricos, legais e antropológicos de uma proposta de Educação Escolar Indígena – que se entende como projeto de futuro e da escola que se quer. Tudo isso só enfatiza o enriquecimento cultural sobre os povos indígenas para assim ficar registrados e somar nossos conhecimentos, como base legal.

As Escolas Indígenas do Brasil dispõem de documentos específicos para a Educação Escolar Indígena. No ano de 1993 publicou-se as diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena; no ano de 1998 o MEC publicou o Referencial Curricular Nacional para as escolas Indígenas; em 2002 o referencial para a formação de professores Indígenas, no mesmo ano, pelo mesmo órgão, publicou-se os parâmetros em ação de Educação Escolar Indígena que serve para subsidiar as atividades pedagógicas.

A diversidade cultural e a linguística indígena são específicas de cada povo; porém estes referenciais elaborados para as comunidades indígenas não é um livro de receitas a ser seguido, é algo para subsidiar os educadores indígenas, sempre levando em consideração a realidade e anseios da comunidade em que a escola está inserida.

Na seção Características da Escola Indígena Comunitária, direcionado aos processos educativos próprios das sociedades indígenas, defende-se que a experiência escolar veio somar com várias formas e modalidades que assumiu ao longo da história do contato entre índios e não-índios no Brasil.

De acordo com o RCNEI (2002, p. 24) a escola indígena deve ter características próprias, de acordo com a realidade de cada comunidade, respeitando seu modo próprio de viver, sua cultura, seus costumes, suas crenças, que atenda os anseios e expectativa dos povos indígenas, que almejam uma escola específica e diferenciada, bilíngue e intercultural, que valorize nossos saberes tradicionais e contribuindo cada dia para que nossa cultura não morra.

Se quisermos uma escola de qualidade e diferenciada para os povos indígena temos que deixar de implantar normas e organizações, pois as escolas plantadas de fora tiveram geralmente a intenção de dominar e impor outra cultura.

A integração dos processos educacionais vem a favorecer as organizações de ensino diversificado as escolas indígenas em ter suas próprias características, com isso direcionando as escolas indígenas como devem funcionar, criando assim “formas e modalidades de ensino”, que assumiu ao longo da história perspectivas do progresso ao âmbito escolar, desfavorecendo assim, os valores e saberes da cultura de um povo.

Quando a escola foi inserida nas comunidades indígenas, essas sociedades já possuíam um processo próprio de educação. Processo esse que é denominado educação indígena, segundo o Parecer 14/99 do Conselho Nacional de Educação (CNE).

De acordo com o Parecer 14/99, a educação indígena:

Diz respeito ao aprendizado de processos e valores de cada grupo, bem como aos padrões de relacionamento social integrado na vivência cotidiana dos índios com as suas comunidades [...] Vista como processo, a educação indígena designa a maneira pela qual os membros de uma dada sociedade socializam as novas gerações, objetivando a continuidade de valores e instituições considerados fundamentais.

Brasil (1999 *apud* Quaresma, 2012 p. 47).

Nas comunidades indígenas não existe a figura do professor, qualquer pessoa da comunidade pode ser um agente de educação; não sendo diferentes de outras comunidades, as comunidades Kayapó também funcionam da mesma maneira onde os anciões, ou seja, são os mais velhos que transmitem os conhecimentos aos mais jovens. Os mais velhos são bastante respeitados entre os Kayapó, os mesmos são considerados a voz do saber, da experiência, tendo uma missão de explicar para as crianças o conhecimento do seu povo, com a perspectiva de que sua cultura continue presente de geração a geração.

É muito importante que o público indígena esteja ganhando espaço em várias áreas, seja educacional ou não, mas é fundamental que os mesmos não se deixem enganar por pessoas que os enganam com falsas promessas e tentam iludir com outros benefícios. É sabido que muitos indígenas ao saírem de suas aldeias com o objetivo de continuar os estudos, ao terminarem são poucos os que voltam a sua terra de origem, mesmo os que estão dentro das comunidades com um cargo seja na escola ou posto de saúde ou outro cargo qualquer, se calam perante tantas injustiças, com medo de perder o emprego e às vezes se deixam corromper com a covardia de luta pelo seu povo.

Mesmo havendo grandes mudanças na Educação Escolar Indígena, ainda há muito que se fazer. Há muitas leis em prol da Educação Escolar Indígena, em benefícios dos indígenas, porém são meras palavras escritas em um papel qualquer, muito bonito o discurso político, mas a realidade é outra totalmente diferente. Ainda hoje no Brasil tem Escolas indígenas que não são autônomas em seu próprio processo de ensino-aprendizagem, recebem tudo pronto e acabado, como se fosse uma receita a ser seguida. A Educação escolar indígena só será eficiente quando o próprio indígena for o condutor de proposta educativa, ao seu próprio povo, enquanto isso a educação escolar indígena diferenciada, bilíngue, intercultural será utopia.

Segundo o RCNEI (2002, p. 24):

As escolas de hoje permitem que se projetem, mesmo que como utopia democrática, relações igualitárias entre os povos indígenas, a sociedade civil e o Estado. Chama-se a atenção para as contribuições que a educação escolar específica e diferenciada pode dar ao exercício da cidadania indígena. Parte do sistema nacional de educação, a escola indígena é um direito que deve estar assegurado por uma nova política pública a ser construída, atenta e respeitosa frente ao patrimônio lingüístico, cultural e intelectual dos povos indígenas. Esse esforço de projetar uma nova educação escolar só será realmente concretizado com a participação direta dos principais interessados – os povos indígenas, através de suas comunidades educativas. Essa participação efetiva, em todos os momentos do processo, não deve ser um detalhe técnico ou formal, mas, sim, a garantia de sua realização. A participação da comunidade no processo pedagógico da escola, fundamentalmente na definição dos objetivos, dos conteúdos curriculares e no exercício das práticas metodológicas, assume papel necessário para a efetividade de uma educação específica e diferenciada.

A implementação das leis e normas estabelecidas, em meio às políticas de referência, as mudanças das práticas educacionais, a mobilização e reorganização cultural se tornam, portanto, a principal possibilidade de garantir uma educação escolar de qualidade para os povos indígenas, de acordo com seus anseios e planos de vida. Só assim o conjunto de saberes e procedimentos culturais produzidos pelas sociedades indígenas poderão constituir a parte diversificada do conteúdo de aprendizagem e de formação que compõe o currículo. São eles, entre outros: língua materna, crenças, memória histórica, saberes ligados à identidade étnica, as suas organizações sociais do trabalho, as relações humanas e as manifestações artísticas.

As escolas indígenas propiciam em seu cotidiano experiências e vivências internas e externas concretas interculturais, que em seus complementos de atuação ao ensino consta no RCNEI (2002) como foi programada essa diversidade de conteúdos e registra também como acontece em algumas comunidades e como se procede tais planejamentos para a realização do ensino.

Segundo RCNEI (2002, p. 78):

Na sua história, a escola brasileira não tem respeitado essa diversidade de ritmos de processos, de idade e de inserção no mundo do trabalho. A categoria “aluno”, na verdade, muitas vezes é usada para homogeneizar e anular a rica diversidade presente em qualquer sala de aula. O regime seriado, que procura agrupar os alunos pelo conteúdo da série, tendo uma aprendizagem limitada ao tempo do ano letivo de março a dezembro, também acaba por negar essa diversidade. Nesta lógica, uma criança de seis anos, um jovem de quinze ou um adulto de mais idade que não sabe ler estão todos na 1ª série, ou seja, começando seu processo de aprendizagem.

Quando se considera não só o conteúdo escolar, mas a idade e a experiência prévia desses alunos, já não é mais possível entendê-lo em um mesmo momento de sua formação. Um adulto de 40 anos, mesmo que não saiba ler, traz uma série de conhecimentos, de experiências, de bagagem cultural, diferentes, por exemplo, uma criança de seis anos. Assim, mesmo que os dois não saibam ler, não podemos considerá-los como integrantes de um mesmo Ciclo de Formação.

Ao acompanharmos a realidade da Escola Indígena nas comunidades, podemos verificar tanto o “regime seriado” quanto a “formação em ciclo”. Nesses aspectos, o cotidiano escolar não é diferente daqueles apontados acima. Em períodos de trabalhos na aldeia e conforme foi realizado o apanhado em pesquisa, atualmente há turmas múltisseries: quando as turmas não têm quantidade suficiente de alunos para serem formadas as turmas, juntam-se duas séries e se forma uma turma, assim vem acontecendo nas escolas indígenas Mebêngôkre do município de São Félix do Xingu – PA. E imagino que essa situação não seja muito diferente em outras escolas indígenas em outros municípios do país.

Segundo RCNEI (2002, p. 78):

Os ciclos de Formação já vivenciados em algumas escolas indígenas procuram romper com a visão homogeneizante e uniformizadora da lógica seriada, procurando contemplar e respeitar o que é característico de cada idade de formação. Alfabetizar um adulto não é o mesmo que alfabetizar um jovem ou

uma criança, pois, em todo o processo de aprendizagem, os alunos colocam em jogo seus interesses, suas emoções, suas necessidades, sua forma de ver o mundo, processos que variam bastante de uma idade para outra.

Percebe-se que há uma grande diversidade entre os alunos em qualquer escola, de qualquer comunidade, pois respeitar a diversidade de idade, de sexo, de conhecimento escolar, de experiência e de inserção no mundo social e cultural é uma orientação normalmente formulada por idealizadores ou professores indígenas ao pensarem e realizarem suas práticas. Nem sempre os professores não indígenas destinados às comunidades respeitam a diversidade cultural indígena, pois estão mais preocupados em seguir ordens do sistema educacional.

A antropóloga Isabel Murphy (1991) contemplou com sua teoria, a importância de respeitar a cultura dos povos indígenas. Deve-se ter cuidado com os educadores que vão para as escolas indígenas, professor tem um grande poder persuasivo, eles formam idéias nos alunos, ele pode formar bons cidadãos ou não, pode provocar uma desaculturação nos povos indígenas, ou ensiná-los a preservar a sua cultura mãe.

Assim quando se fala dessa organização em ciclo da lógica seriada, é pela necessidade de atender os grupos de alunos conforme demanda a lotação em escolas nas comunidades.

Segundo RCNEI (2002, p. 79):

Os ciclos permitem também uma maior flexibilização no uso do tempo e na organização do conhecimento escolar, refletindo um caminho mais contínuo de aprendizagem, pois, diferentemente da lógica seriada, não propõem rupturas ou reprovação ao longo do caminho. Um jovem não vai deixar de ser jovem porque não sabe as quatro operações, por exemplo. E, como o jovem, precisa viver processos de aprendizagem próprios de sua idade, bastante diferentes dos processos vividos por uma criança ou um adulto. É o que já acontece na cultura dos povos indígenas com rituais de passagem de categoria, marcando a entrada em um novo ciclo de Formação.

O sistema de ciclos possíveis de serem ajustados e adaptados ao ritmo individual de aprendizagem dos diferentes níveis de alunos está de acordo também com a frequência mais irregular de uma escola indígena. Sabe-se que nas escolas indígenas os alunos interrompem, por períodos, suas atividades escolares, para participarem de outras atividades que também fazem parte de sua educação (ajudar a família na roça, pescar, caçar, participar em rituais e viagens etc).



Ao analisar em leitura e vivenciar a situação na escola em comunidade indígena, sabe-se por que se trabalha o ciclo em seriação ainda hoje nas escolas, é uma necessidade da comunidade. Porque quando a escola trabalha dessa forma é porque a realidade se concentra uma determinada maneira em que os sujeitos precisam ser atendidos de forma a não ser prejudicados. Exemplo: Tem um número de alunos que não corresponda para formar turmas, no entanto se agrupam com alunos de níveis diferenciados para ser atendidos para não ficar fora do processo formal da educação.

As comunidades indígenas Kayapó, no âmbito da educação escolar, hoje dispõem, em suas aldeias, de ensino, que faz parte de uma escola formal sistematizada e implantada ao longo dos anos em suas comunidades.

A educação escolar indígena na aldeia Pykarãrãkre<sup>5</sup> iniciou-se no ano de 2001, com duas professoras sob a responsabilidade da Secretaria Municipal de Educação – SEMED do município de São Félix do Xingu – Pará. A escola era de pau a pique, coberta com palha, chão batido, possuindo apenas uma sala de aula.

Atualmente a Escola Municipal de Ensino Fundamental Indígena Jakurire<sup>6</sup>, como de início contínua pertencendo à Rede Pública Municipal de Ensino, a escola é construída de alvenaria, sendo de pequeno porte, a estrutura física conta com duas salas de aula, uma cozinha, três banheiros, duas dispensas. Funcionam os três períodos, no período matutino e vespertino funciona o Ensino fundamental I, no período noturno é oferecido o Ensino Fundamental II.

O corpo docente é formado por dois professores indígenas, três professora não indígena, a equipe de apoio é composta por uma merendeira indígena, uma merendeira não indígena, três auxiliares de serviços gerais indígenas. Há também um quadro de técnicos composto por um coordenador pedagógico, três supervisores de área que atende diversas escolas indígenas do município em dezesseis aldeias, entretanto esta equipe atua somente na SEMED (Secretaria Municipal de Educação).

Este quadro de apoio é insatisfatório para atender as escolas da área indígena, uma vez que não se tem a visita dos mesmos nas escolas indígenas, para que conheçam a realidade e necessidades dos alunos indígenas e das escolas, acompanharem pelo menos alguns dias em sala de aula como estar sendo conduzida a educação escolar indígena, são desconhecidas sugestões

---

<sup>5</sup> Foto da aldeia Pykarãrãkre em anexo.

<sup>6</sup> Foto da escola Jakurire em anexo.

ou projeto a serem desenvolvidos nas escolas indígenas por parte desses técnicos, em prol da educação escolar indígena diferenciada.

Mesmo havendo alguns encontros, onde nem todos participam, para debaterem como está o andamento do ensino escolar indígena, juntamente com os professores indígenas e não-indígenas que atuam nas escolas das aldeias, com o objetivo de encontrarem estratégias que facilitem a transmissão deste ensino, para que tenham êxitos significativos com os educandos, na perspectiva de que o processo ensino-aprendizagem esteja satisfatório e eficaz aos indígenas. Ouvir relatos e vivenciar é totalmente diferente, do que ter noções e convicções sobre uma prática imaginária, para orientar, é necessário ter conhecimento através do contato direto e não apenas conhecimento teórico.

Ao atuar como professora na comunidade Pykarãrãkre na escola Jakurire, que é o foco desta pesquisa, muito aprendi sobre a educação escolar indígena, sobre a organização social da comunidade e principalmente sobre a atual realidade da educação e convivência dos povos indígenas em comunidades. Percebi que a maioria dos profissionais que passam pela comunidade não tem preocupação de contribuir ou preservar a cultura do povo Mebêngôkre. A escola ou sistema educacional deveria trabalhar de forma a respeitar os direitos dos povos indígenas, já garantidos por lei, mas a realidade é outra, onde os mesmos são obrigados a cumprir normas e regras impostas pelo sistema educacional.

A escola indígena do povo Mebêngôkre do Município de São Félix do Xingu tem em seu quadro de funcionários um número de docentes indígenas, porém ainda se faz presente no quadro desses funcionários um número muito grande de docente não-indígena presente nestas comunidades desenvolvendo o papel educacional.

Isto acarreta grandes problemas no ensino-aprendizagem do aluno indígena, pois a maioria dos educadores não-indígenas, que vão trabalhar nessas comunidades, não está preocupada com a qualidade do ensino que estão a desenvolver com os indígenas, o principal fator que vejo é a questão da língua, a compreensão entre ambos, mesmo tendo o tradutor indígena, isto não é suficiente e eficaz para que o aluno indígena compreenda de forma clara os conteúdos que estão sendo ministrados, é necessário que o professor não indígena entenda o sistema funcional da língua para que possa adaptar o que vai ensinar aos alunos de forma que contemple o entendimento do educando e assim colabore com o aprendizado dos mesmos, entender também como funciona a sociedade que está envolvida. Saber como esta determinada sociedade se organiza é essencial para que desenvolva seu trabalho de forma satisfatória e eficiente para comunidade indígena.

Entender um sistema funcional de uma língua, não é algo tão fácil como se parece, falar umas cem palavras de uma língua não quer dizer que você já sabe esta língua, que a domina, para entender de fato o que se ta falando é preciso saber como se organiza o sistema funcional da determinada língua, caso contrário será um mero imitador do que se está a ouvir.

O número de alunos na escola indígena Jakurire é de 80 educandos, distribuídos nas seguintes turmas, de múltis série 1º ano/2º ano, as turmas de 3º ano, 4º ano e 5º ano são separadas, e as turmas de 6º ano e 7º ano também são separadas. O ensino é somente até o 9º ano, quando concluem o Ensino Fundamental II, os mesmos não têm como continuar os estudos, assim sendo muitas vezes esses alunos ficam como ouvintes no ano seguinte. Todo ano há mudanças na formação de turmas, dependendo do número de alunos por turma, formam-se as múltisséries.

A educação escolar nesta comunidade funciona de modo que se integre e interaja com o funcionamento local da comunidade, mesmo não tendo um calendário escolar diferenciado e específico, onde nem os próprios indígenas ou funcionários não indígenas tenham participação da elaboração do mesmo. O órgão responsável apresenta propostas de calendários para serem trabalhados durante o ano letivo, com as propostas prontas a escolher um específico, para que este seja desenvolvido com as comunidades indígenas. Os povos indígenas não participam no processo de elaboração do que vai ser trabalhado com o público indígena.

Ainda é necessário que as escolas indígenas do município tenham um currículo próprio. Além disso, precisa construir, junto à comunidade, um projeto político pedagógico específico. Nessa situação, cabe ao educador adaptar-se à realidade em que se está sendo inserido e adequar seu trabalho de acordo com a comunidade na qual está trabalhando, respeitando e valorizando a cultura do povo.

Os Mebêngôkre querem aprender conteúdos relevantes para a sociedade envolvente, necessitam continuar seus estudos, para que conheçam e entendam melhor os seus direitos e deveres, porém querem também que a escola seja algo que contribua com seu modo de viver, com seus costumes que a escola indígena tenha o perfil do indígena, as características próprias do povo indígena.

Os mais velhos são responsáveis por contar mitos, em forma de contos, drama ou discursos. Quando os adolescentes fazem algo constrangedor, vergonhoso para a comunidade, seus parentes os punem. Porém se os mesmos fazem algo bem feito ou tem comportamentos admiráveis, são muito considerados dentro da comunidade e respeitados. Diante de algumas situações, estes são sempre admirados e elogiados publicamente.

A educação indígena do povo Kayapó acontece respeitando as etapas, correspondente às categorias de idade, e assim sendo, a divisão das atividades estará correlacionada com a idade e o sexo. O sistema educacional local que está à frente do trabalho educativo, nas comunidades Kayapó, assim como nas demais comunidades indígenas, deve ter um olhar diferenciado, deve ouvir as comunidades, priorizar o diálogo em conversas formais com os indígenas, para que possam entender melhor como funciona a educação indígena em suas comunidades, para que possam oferecer aos mesmos a educação de qualidade, específica e diferenciada dentro da educação escolar indígena, compreender como funciona a educação indígena, e melhorar a educação escolar indígena, pois é o conhecimento da educação indígena que alicerça a educação escolar indígena.

O direcionamento escolar necessita lidar com decisões que envolvem em comum acordo a todos os integrantes da comunidade indígena. Os rituais e comemorações de seu povo, diz respeito à comunidade, que envolve: alunos, pais, professores e funcionários; que muitas vezes alguns desses integrantes não se enquadram facilmente em normas ou padrões externos, pois sua maior obediência é devida à liderança.

A escola imposta aos índios e por eles vivenciada, às vezes porta-se como uma ameaça à sua maneira de ser, pensar e fazer - tem sua presença hoje reivindicada por esses mesmos índios. Os povos indígenas contemporâneos vêem a escola por eles construída como instrumento para a construção de projetos autônomos de futuro e como uma possibilidade de construção de novos caminhos para se relacionarem e se concretizarem conforme a comunidade indígena necessita.

Conforme minhas observações participativas vi que as mulheres Mebêngôkre costumam falar em tons meio ríspidos, e o choro é feito em tom bem agudo, pois já presenciei muito choro entre as índias Kayapó, choro de tristezas e de alegrias.

A voz é uma característica própria de uma pessoa, tendo suas particularidades específica de cada um, entoando um som que formam a voz normal, na fala das mulheres Kayapó podemos observar que a entonação está presente quando enfatizam algo. De acordo com Stout e Thomson (1974, p.153). Nas falas dos homens e das mulheres são observáveis pequenas diferenças, sobretudo nas das mulheres, diante das exclamações e entonações.

### **3. GÊNERO E FALA NAS COMUNIDADES INDÍGENAS.**

Neste capítulo estão reunidas atribuições dadas ao povo indígena conforme o sexo e faixa etária vivenciadas na sociedade indígena dos Mebêngôkre, além de exemplos de várias

línguas indígenas que apresentam a diferenciação entre a fala masculina e fala feminina em diferentes níveis: fonético, fonológico, lexical, morfossintático e discursivo.

### **3.1 Gênero feminino e masculino**

Alguns estudos sobre a organização de comunidades indígenas mostram que os povos indígenas se constituem como sociedades altamente organizadas, o que reflete em concepções de vida fragmentadas que se tem da sociedade decorrente do segmento etário, profissional, de gênero e religioso com forte destaque da vivência em coletividade.

Luciano (2006, p. 210) descreve que:

As organizações indígenas, em seus modos sociais seguem princípios e orientações cosmológicos e ancestrais fortemente marcados por funções de subgrupos sociais (clãs, fratrias, sibs, grupos etários, especialistas como pajés, chefes, caciques).

Ao analisar o modo de vida na sociedade indígena Kayapó, conforme o pesquisado e a vivência entre os grupos, pode se dizer que o mesmo tem divisões sociais numa mesma comunidade, dividindo-se por sexo, idade, estado civil (solteiros, casados), dentre outras subdivisões de gênero, citadas no contexto da pesquisa. Atualmente, a comunidade Kayapó faz divisões de trabalhos diversos, principalmente os de artesanatos, por gênero ou sexo, os mesmos enfatizam muitíssimo bem as devidas responsabilidades de cada um a depender do sexo.

Na comunidade Mebêngôkre é notório no cotidiano ver as mulheres cuidando dos filhos, fazendo artesanatos, fazendo plantio nas roças, cortando lenhas, ora fazendo pintura corporal. Atuar num rito de cerimônia do choro, que é uma atividade importantíssima entre as mulheres Mebêngôkre, isto quando morre alguém, chega alguém que não vê há dias (ocorre por um fato de fortes emoções de tristeza ou alegria) e sempre há este momento, no entanto não é considerado como trabalho. E o que se percebeu é que as mulheres mais novas estão deixando de falarem algumas palavras especificamente da sua própria fala e aproximando mais da fala masculina devido o contato da sociedade, para que os kubẽ venham entender o que elas estão falando, uma vez que se tem contato mais direto com os homens.

As mulheres Mebêngôkre são umas guerreiras, como exemplo de mulheres fortes, capazes de medir esforço físico, as mesmas são vistas com enormes cestos, carregando lenhas e caso não tenha com quem deixar o filho pequeno ela o carrega escanchado na cintura ou na tipoia que elas fabricam, não somente por este exemplo acima as considera como guerreira mais por

sua garra, a superação e seus limites em esforço físico, seus desafios na vida cotidiana, conseguem administrar muito bem o que elas são delegadas a realizarem de consenso delas. São verdadeiras fontes de sabedorias. Nós, as mulheres não índias têm muito que aprender com as mulheres indígenas.

Os homens na comunidade indígena Kayapó caçam, pescam, ajudam as mulheres no preparo da terra na roça, os mesmos também fazem construção de casas em coletivo, uns ajudando aos outros, até que a última casa seja construída ou reformada com produtos naturais (palha, barro, pau-a-pique); eles que participam de reuniões com representantes políticos, de qualquer esfera, por compreenderem melhor o português, mesmo que as reuniões aconteçam na aldeia ou fora da aldeia, são sempre os homens que participam, reivindicam e decidem pelo bem de todos em sua comunidade.

Antigamente ao amanhecer do dia se via grande número de homens reunidos na casa do guerreiro, para contarem histórias de lutas dos antepassados, de festas tradicionais, de uma caçada, de uma pescaria, reunia-se para passar conhecimentos aos mais novos, hoje dificilmente se vê essa prática na comunidade, com as mudanças nos hábitos do cotidiano se perde muito com a ausência dessa prática, pois acordam muito tarde e ao acordarem cada um vai cuidar de seus afazeres particulares. Essas e outras práticas são descritas neste trabalho da citação de alguns autores pesquisados.

O povo Mebêngôkre exerce funções primordiais para a existência do grupo como cultura étnica distinto de outros. Confirmam-se tudo que é vivenciado na comunidade indígena Kayapó. E as reais funções do povo indígena estão em registros como:

Luciano (2006, p. 210) confirma que:

As mulheres têm funções sócias educativas fundamentais para a continuidade do grupo, razão pela qual são geralmente as causas das guerras intra ou intertribais. As crianças, os jovens, os adultos, os velhos, os pajés, cada um tem sua importância e sua função no grupo.

Ao aprofundar este contexto de “gênero” dos povos indígenas, vemos que isso traz reflexos de preocupações futuras, pois o que se vivencia nas comunidades indígenas é um processo de perdas das tradições indígenas. E por se tratar de “gênero” tem sido costumeiramente entendido como tratar das atividades de mulheres na comunidade, ou melhor, criar organizações de mulheres indígenas. E as outras especificidades de organizações envolvendo crianças, jovens

e adultos é passar por desafios de como compatibilizar as novas formas de representação de poder.

Luciano (2006, p. 212) relata que:

A questão de gênero entre os povos indígenas, enquanto preocupação pelos direitos das mulheres indígenas, não foge a essas contradições e ambivalências. [...] No entanto, nas comunidades indígenas essas preocupações são maiores por conta da força das tradições que fundamentam a constituição das famílias extensas e as relações sociais e de parentesco, nas quais a importância da mulher é vital. As lideranças e os membros comunitários de aldeias sabem o preço social e político que podem pagar quando passarem a abrir mão de algumas formas tradicionais de organização e controle interno. E a fronteira entre os direitos modernos preconizados de fora para dentro e a força das tradições é demasiadamente tênue e complexa. Isto é porque existem alguns princípios culturais cosmológicos extremamente cruciais para a existência étnica e que não podem ser rompidos, uma vez que são princípios que possibilitam equilíbrio e controle sociopolítico em cada um, ao exercer com plenitude sua função, terá o suficiente para a sua auto-realização e felicidade. Romper com esses princípios e valores poderá significar a desestruturação social capaz de levar à extinção do povo indígena.

Ao comentar os fatores que permeiam princípios e valores de uma comunidade indígena, vemos que a confirmação dos laços dessa tradição só tendem a romper a cada dia, cada vez mais a distanciar dos valores étnicos.

Ao analisar a organização social em gênero dos povos Mebêngôkre, Lea (2012) especifica as relações sociais das funções conforme lideranças de segmentos etários. Nas sociedades indígenas as atividades são praticadas por homens e mulheres, nos grupos e subgrupos.

Lea (2012, p. 139) enfatiza que:

A oposição entre gênero masculino e feminino permeia cada aspecto do cotidiano Mebêngôkre, incluindo a organização do espaço e o sistema de riquezas. Permeia tudo, como fazem o yin e yong na filosofia chinesa taoísta. Os primeiros anos de vida são relativamente neutros em relação ao gênero, mas,

a partir da primeira infância, até a velhice, distinções de gênero são fundamentais.

Segundo Bourdieu (1977, p. 112 *apud* Lea 2012, p. 139):

Todas as dicotomias são, em última instância, o produto de um único *principium divisionis*, e que a oposição entre masculinidade e feminilidade: “constitui o princípio fundamental da divisão do mundo social e simbólico” (1977, p. 93). É apenas com a ascensão do individualismo (e, mesmo assim, muito recentemente) que a sociedade começa a encarar idéia de superar a dependência complementar entre homens e mulheres.

Nos grupos indígenas, muitas vezes, pode ser constatado, por exemplo, a tendência de mulheres serem artesãs e homens serem caçadores. Outras práticas sociais, como danças, rituais, comportamentos e adornos, podem ser diferenciados de acordo com o sexo.

Em sua discussão, Descola (1986 *apud* Lea 2012) descreve sobre as noções *Achuar* do que constitui “trabalho, exclui o cuidado com as crianças porque as mulheres o consideram um alívio bem-vindo em comparação com o trabalho físico árduo em suas roças”.

Lea (2012, p. 140) relata:

Esse argumento certamente se aplicaria aos longos períodos de tempo que as mulheres Mebêngôkre passam pintando seus filhos ou imersas no rio, comendo batatas-doces enquanto banham seus filhos para refrescá-los. A arte da pintura corporal e do choro cerimonial está entre as atividades mais valorizadas e distintas das mulheres Mebêngôkre. A rigor essas atividades não poderiam ser colocadas na rubrica de trabalho; são tão essenciais à definição sociocultural da Identidade Mebêngôkre quanto a espécies de plantas que cultivam em suas roças. Conseqüentemente, para poder entender a natureza das casas Mebêngôkre, e a riqueza que as caracterizam, é indispensável examinar não a divisão sexual de trabalho, como tal, mas as atividades alocadas às pessoas de sexo masculino e feminino (da infância até a velhice), um processo impossível de dissociar da construção social de gênero.



Hoje nas comunidades indígenas, não se acompanham as tão vivenciadas ações em valores cultuadas antes entre os povos indígenas, os rituais principais são representados e demonstrados nas festas de épocas das aldeias, para assim não se perderem em suas tradições. Mais a convivência entre eles, as atitudes estão cada vez mais próximas das vivências comuns dos povos brancos (não índios). Somente os idosos é que não aceitam totalmente a influência dos brancos.

Lea (2012, p. 140) por meio de suas pesquisas em análises de autores e estudiosos que descreve de fato a convivência indígena em grupos, narram a seguinte passagem em relação à experiência de Orlando Villas Boas, em 1953:

Ao descrever seu primeiro contato com os Metyktire durante sua “pacificação”, em 1953. Observa-se que as mulheres lhes reclamavam do fato de ele trazer dádivas para os homens sem presentear simultaneamente as mulheres. “Eu também fui censurado pelas mulheres por ter trazido mais bens para os homens do que para as mulheres. Elas não se consideravam beneficiadas quando os homens recebiam anzóis ou munições, apesar de elas se alimentarem do peixe e da carne obtidos pelos homens. Enquanto eu estava alfabetizando um grupo de homens em português, elas me falaram, em uma ocasião, que os homens deveriam me alimentar porque eu trabalhava só com eles.

Hoje nas aldeias as crianças são as mais beneficiadas e presenteadas com (balas – chamadas caramelos pelas crianças indígenas, bolachas, refrigerantes entre outros doces), mais ainda há aqueles que se interessa em fazer trocas de algo na floresta – como: castanha do Pará, algum óleo extraído das árvores, ou cascas para fazer remédios etc. Os quais, os brancos, ainda levam alguns produtos ou materiais à base da troca como: materiais para pesca ou comidas industrializadas. O ato da troca está muito presente nas comunidades indígenas Kayapó, é algo que se faz não simplesmente por um hábito costumeiro, mais por necessidade, na falta de algum gênero alimentício sempre estão oferecendo algo de seu habitat natural para trocar com algum kubẽ (homem branco).

Lea (2012, p.140 e 141) relata que:

Quando as crianças ganham confiança suficiente para afastarem-se mais do que alguns metros de sua mãe são incentivadas a permanecer na presença de seus pares do mesmo sexo. Os meninos brincam caçando insetos e pequenos animais

em volta da aldeia e aos poucos percorrem distâncias maiores. As meninas são obrigadas a ajudar suas mães numa idade muito menor do que se exige algo dos meninos. Logo que conseguem andar com firmeza, começam a carregar seus germanos mais novos, escanchados no quadril. Acompanham suas mães às roças, carregando um cesto em miniatura onde colocam algumas bananas, batatas e outra coisa qualquer que é transportado pelas mulheres. Os meninos e as meninas passam horas brincando no rio, mas as meninas às vezes combinam suas brincadeiras com a lavagem de roupas e de louças e ajudam a transportar água do rio para casa. Ao pular dentro do rio, as meninas fazem uma brincadeira, cruzando os tornozelos e os pulsos numa posição chamada “agarrando teu filho”, (*akra-jamy*). Andam também em fila indiana, carregando uma melancia como se fosse um bebê em um tiracolo improvisado, o que demonstra que a maternidade nunca está longe de seus pensamentos.

O que se presencia hoje nas aldeias já é bem diferenciado nesta nova geração de índios crianças, muito se tem mudado em relação aos hábitos e costumes, são poucas as funções que as crianças cumprem ou seguem como no passado. As crianças já adentram as matas em “bandos” sozinhos e demoram mata adentro. E se misturam muito entre meninas e meninos.

Lea (2012, p. 141) descreve:

Os homens afirmam que não precisam de água ou de lenha, porque não cozinham. Se uma mulher tiver uma mãe ou irmã para ajudá-la, pode deixar uma criança pequena sob seus cuidados enquanto se afasta de casa para realizar alguma tarefa. Senão não é incomum ver uma mulher carregando um cesto, com a alça apoiada na testa, com um machado em sua mão direita para cortar lenha, e um bebê em um tiracolo apoiado pelo braço esquerdo.

Existem algumas famílias indígenas hoje em dia, nas quais os homens já olham seus filhos para as mulheres trabalharem naquilo que lhes pertence a fazerem. Os homens indígenas mais modernos estão aceitando as negociações entre acordo com suas mulheres sem seguir tradição ou costumes deles próprios. Talvez seja a influência da televisão ou dos convívios com os povos não indígenas.

Lea (2012, p. 141) relata que:

Os Mebêngôkre defendem piamente o uso da mão direita. Minha inépcia ao descascar mandioca com um facão foi atribuída a minha insistência em usar a mão esquerda. Em várias ocasiões alguém arrancou o facão de minha mão esquerda para colocá-lo em minha mão direita, me admoestando a deixá-lo lá. O lado esquerdo do corpo é sempre utilizado para carregar as crianças, supostamente por ser o lado do coração. O tiracolo é pendurado do ombro direito, deixando o bebê escanchado no quadril esquerdo, com sua cabeça perto do coração da mãe. Essa lateralidade é análoga à segregação de gênero; atividades consideradas apropriadas para pessoas de sexo masculino não são apropriadas para pessoas de sexo feminino. E vice-versa.

Ainda hoje se presencia as mães carregando seus filhos dessa forma, nessa tradição, de que o lado esquerdo do corpo é sempre utilizado para carregar as crianças, supostamente por ser o lado do coração, prevalece fortemente na cultura Kayapó. Algumas situações ainda prevalecem como cultura. E outras vão sendo extintas, despercebidamente ao longo da história de seus povos indígenas.

Lea (2012, p. 141) relata que:

No passado os homens se reuniam na casa dos homens de manhã cedo, depois de serem acordados pela categoria de idade dos rapazes (*mēbēngàdjure*) com seu canto específico. Hoje em dia, as sessões noturnas são as mais importantes, congregando principalmente os homens maduros. As categorias de idade são muito importantes para organizar quem faz o que no cotidiano. Os respectivos líderes coordenam os esforços das diversas categorias de idade que geralmente realizam tarefas distintas, como limpar a praça ou pescar. Durante as várias observações em pesquisa de campo, expedições prolongadas para caçar ou pescar eram relegadas aos fins de semana, quando se considerava que não havia nada mais importante para fazer. Durante a semana os homens costumam estar ocupados em tarefas como a construção de casas, a fabricação de adornos para uma cerimônia ou para vendê-los aos Kubê. Nessas ocasiões, são as mulheres que sustentam as pessoas com os produtos de suas roças.

Conforme Lea (2012) narra, os homens são desestimulados a permanecer em casa durante o dia. Sempre tem algo a fazer no dia a dia. Se não estão na floresta ou numa expedição de pesca, tendem a se reunir na casa dos homens. É o que acontece até hoje nas comunidades. Os mais velhos narram histórias de guerras passadas e de caçadas, e cada vez mais sua atenção é mobilizada pela tentativa de decifrar o mundo exteno. Há continuidade entre as atividades guerreiras do passado e a defesa beligerante dos interesses dos Mebêngôkre em seu relacionamento com a sociedade nacional. São sempre os homens que participam das reuniões com representantes do Estado, que viajam até as cidades para negociar com o governo, para vender artesanato à FUNAI ou aos comerciantes.

O homem Mebêngôkre hoje vive de forma bem regular, na comunidade, diante do que se acompanha no período em que estive presente na aldeia. Eles se relacionam assim no seu dia a dia nos seus afazeres. Alguns têm emprego (público), trabalham na escola ou na farmácia – ao se levantar vão logo ao seu posto de trabalho e outros ao acordarem se deslocam ao seu destino, que são variados conforme suas funções, uns cuidam de seus interesses particulares, outros vão para as roças, outros fabricam seus artesanatos, outros pescam, uns vão ao rádio; isso no cotidiano, mas antes de tudo isso bem cedinho, em alguns dias da semana, segue ainda o ritual de se reunirem na casa dos homens ou pela manhã ou pela tarde é difícil acontecer, mas algumas vezes ainda acontece.

Lea (2012, p. 142) relata que:

O contraste entre quem doa e quem tiram a vida se aplica aos Mebêngôkre. As mulheres passam o tempo inteiro cuidando de crianças dos animais e das plantas. No início elas ajudam a cuidar de seus germanos menores; e ao chegar à adolescência nascem seus próprios filhos e, quando param de nascer mais filhos, suas filhas por sua vez, estão começando a ter filhos. As avós ajudam a cuidar de seus netos até elas morrerem. Há mobilização interna para aumentar a população a fim de compensar as perdas que ocorreram durante as epidemias que se seguiram aos contatos regulares com a sociedade nacional e a proliferação dos Kubê. As mulheres cuidam dos animais de estimação trazidos da floresta e, após os homens derrubarem as árvores de grande porte, o cuidado das roças cabe exclusivamente a elas. E são elas que transportam os produtos de roça até a aldeia para nutrir seus parentes.

Quanto aos costumes das mulheres indígenas elas são mais resistentes em preservar a identidade cultural de seu povo, desde aos seus trabalhos, seus ritmos de vestir, em suas pinturas,

entre outras atividades cultuadas pelas mulheres. Elas persistem em preservar suas culturas sendo bem resistentes às influências culturais diferenciadas. Grande parte da preservação cultural dos Mebêngôkre é devido às mulheres, pois elas são resistentes à dominação da cultura da sociedade não indígena, tanto que a maioria das mulheres Mebêngôkre são monolíngues, dificilmente se vê uma índia Kayapó falando o português.

Lea (2012, p. 142 e 143) descreve que:

No início da década de 1980 apenas os homens falavam no rádio, mas quando (estive no campo em 1988 constata-se se aprofunda nas observações mais centrada nas pesquisas a partir de 1998, constata-se que as mulheres estavam intervindas progressivamente nessa esfera de atividade, transmitindo notícias sobre nascimentos, mortes e doenças entre uma aldeia e outra. Naquele mesmo ano, o curso para o treinamento dos professores bilíngües foi destinado apenas aos homens. Algumas mulheres participaram apenas para cozinhar e lavar a louça. Na medida em que a escola simboliza a porta de entrada ao poderoso mundo externo, a educação formal, é considerada uma atividade masculina. Algumas poucas mulheres foram alfabetizadas na escola da aldeia. Mas após o nascimento do primeiro filho, não encontraram nenhuma ocasião para exercer seu conhecimento da escrita. Quando as aulas foram introduzidas na década de 1980, considerava-se apropriado atender os alunos masculinos e femininos em horários e em salas separados.

O número maior de estudantes Mebêngôkre na atualidade são os de sexo masculino, as mulheres até ingressam na vida estudantil, porém dificilmente terminam seus estudos, devido logo se casarem e terem filhos assim sendo se dedicam a cuidar de seus filhos, existem algumas mulheres Mebêngôkre que residem em cidades, pois saíram do seu habitat para estudarem e não quiseram voltar pra suas comunidades, hoje algumas delas não dominam sua língua materna e até se casaram com homens não indígenas.

Na pesquisa de Lea (2012), sobre como funcionam as atividades do dia a dia, há uma clara divisão de trabalhos e funções entre homens e mulheres e essa organização social representada por homens e mulheres vêm se definindo desde as fases de criança. E a representação da produção dos artefatos é definida dessa forma, como exemplo: Artesanato, miçangas, pintura corporal, distribuição de alimento, direitos e deveres, a sexualidade, as categorias etárias e o conflito entre velhos e os jovens.

Atualmente as mulheres vivem hoje um público maior na escuta do rádio, elas vão à procura de ouvir ou falar com parentes que estão em outras aldeias ou que estão em locais como: CASAI – casa onde ficam os indígenas que saem das aldeias para fazerem tratamentos médicos, caso estejam doentes, é um meio de comunicação mais utilizado e importante em seus meios de convivência.

### **3.2 Artesanatos: Quais produzidos pelo homem e quais produzidos pela mulher**

Conforme situações vivenciadas na comunidade indígena Kayapó, cada grupo entre os Mebêngôkre tem sua maneira de confeccionar seus artesanatos usando seu próprio material, sejam eles miçangas, sementes, dentes de animais, conchas, dentre outros. No caso do povo Mebêngôkre as mulheres têm um dom nobilíssimo de produção artesanal, as mesmas fabricam pulseiras, brincos e colares feito com miçangas, atualmente é uma fonte de renda.

A produção artesanal é vendida para associações, mercados locais do município e pessoas físicas. As mulheres indígenas fazem seus adereços para as festas tradicionais, conforme o grupo que a pertencem, seus adereços são específicos: há o grupo das mulheres casadas, que se diferenciam do grupo das mulheres solteiras, as mocinhas das meninas, cada qual com seus artesanatos específicos e cores diferentes conforme as mesmas já escolheram e decidiram entre elas. As mulheres fazem seus artesanatos em grupos, todas as tardes dos dias escolhidos por elas, se reúnem na casa dos guerreiros e vão papeando e fabricando seus artesanatos. Ali se reúnem todas as mulheres da aldeia de crianças as mais idosas, e assim transmitindo seus dons artesanais aos mais novos, para confeccionarem enfeites para seus brinquedos.

Lea (2012) descreve que Turner (1979):

Argumentou que as mulheres realizam atividades compatíveis com o cuidado das crianças e reservam-se aos homens as atividades que requerem silêncio e concentração. A fabricação dos itens que compõe a cultura material, tais como cocares, desmente esse argumento. São principalmente os homens maduros, que ingressam na categoria dos avôs, que fabricam os cocares, incluindo o enorme *krôkrôkti* feito de retrizes de arara que constitui o bem mais valioso vendido aos kubê. Nada poderia ser mais compatível com o cuidado das crianças, porque é uma atividade que pode ser interrompida a qualquer momento sem que o trabalho seja prejudicado. Isso vale também para a fabricação de tiracolos para carregar os bebês, as esteiras feitas de palmeira de buriti, e os cestos para

transportar alimentos e lenha, todos feitos exclusivamente pelos homens. Cada um desses itens é enfeitado com pingentes de algodão vermelho, produzidos pelas mulheres, salientando a complementaridade sexual.

Com os trabalhos pesados das mulheres, contados pelos indígenas mais velhos, ouve-se os vários casos de mulheres que sofreram abortos espontâneos depois de uma queda, ao carregar um peso grande. Os homens transportam os animais caçados por distâncias consideráveis, além de madeira para construir as casas, mas nunca carregam os produtos da roça e nem lenha.

Até pouco tempo atrás, o monopólio masculino da produção de artesanato significou que a única renda monetária disponível às mulheres era proveniente da limpeza e do engarrafamento de mel selvagem, trazido do mato pelos homens. Isso tornou as mulheres muito dependentes destes, para o fornecimento de bens industrializados, tais como pano para fazer vestidos, miçangas e painéis de alumínio, da mesma maneira dependente deles para o abastecimento de carne.

São presenciados hoje nas aldeias homens Kayapó que fabricam cocares feitos com penas de araras, esteiras, cestas, bolsa feita com palhas específicas, bordunas, flechas, arcos fabricados com paus existentes na aldeia que os mesmos conhecem estas fabricações não é qualquer homem índio que faz. Tem os homens específicos que sabem e podem fazer, geralmente são os mais idosos que fabricam os cocares e bordunas, os meninos vão aprendendo com os mais sábios e vão fabricando suas miniaturas de artesanatos indígenas para brincarem entre eles.

### **3.3 Miçangas: Trabalho feminino**

Os artesanatos feitos com miçangas fabricados pelas mulheres seguem traços de simetrias rítmicas de característica presente na natureza, representada por estilos elaborados de forma abstrata inspirada em animais como: peixes, aves, cobras, antas, borboletas, onças, quelônios entre outros e plantas. Ou outros elementos que estão no mesmo nível cosmológico que o índio vivencia, já que para eles o sentido é a natureza e esses traços rítmicos seguem linhas imaginárias da Geometria, criando imagens características da comunidade Kayapó.

Lea (2012, p. 144) relata que:

No início da década de 1990, as mulheres e os homens estavam freneticamente fabricando pulseiras de miçangas para vender ao (Body Shop), mas interrompeu esse processo de repente ao se darem conta de que estavam sendo muito mal remunerados. Enquanto durou, as mulheres mostraram-se animadas com a perspectiva de ter sua própria fonte de renda, praticamente pela primeira vez em

suas vidas. Uma mulher até me disse que gostaria de ter acesso aos anticoncepcionais para evitar ter mais filhos, e assim poder dedicar com mais energia ao trabalho com as miçangas para ganhar mais dinheiro. As mulheres vangloriavam da própria generosidade, afirmando que compravam bens para si, para seus filhos e seus homens, e reclamavam sempre que os homens gastavam todo o seu dinheiro consigo mesmos, especialmente na aquisição de roupas específicas para jogar futebol, incluindo botas, protetores de canelas, camisas, shorts etc. Gravadores, relógios digitais, óculos escuros e pochetes são outros itens prediletos do consumo masculino.

Não muito diferente, hoje as mulheres fabricam muitos artesanatos feito de miçanga para venderem à Associação Floresta Protegida, da qual o comprador dos artesanatos, em alguns meses do ano, vai à aldeia comprar as artes indígenas.

Conforme o vivenciado na aldeia, a mulher tem um papel fundamental na produção dos alimentos utilizados pela família. Elas cultivam as roças que ficam próximas à aldeia (quatro a seis quilômetros). Plantam principalmente batata-doce, milho, cana-de-açúcar, banana e mandioca, além de fruta, algodão e tabaco. O plantio é realizado em terras férteis, geralmente nas proximidades e um rio ou lago.

Além do trabalho cotidiano de colher legumes, as mulheres, geralmente durante a estação seca, partem em pequenos grupos para a floresta para colher frutas selvagem e óleo de palmeira, açaí, pariri, urucum e jenipapo. No entanto, não se distanciam da aldeia e também não demoram a voltar. Ficam também sob sua responsabilidade os cuidados com as crianças e a fabricação dos seus enfeites, tais como anéis, pulseira, colares etc.

Lea (2012, p. 144) descreve que:

Os Mebêngôkre desenvolveram seu próprio estilo distintivo de trabalho com miçangas para seu uso pessoal, em especial seus brincos de miçangas azuis, brancas e vermelhas, com um botão na base da argola. O mesmo esquema de cores é usado nos colares, e em braçadeiras que envolvem os bíceps. Algumas pessoas copiam ou comparam cintos de miçangas dos povos do alto xinguanos. As crianças pequenas usam colares de miçangas em abundância, e os meninos usam cinto de miçangas azuis. As moças púberes usam tiracolos de miçangas pesando vários quilos. Uma criança desprovida de miçangas é sinônima de órfã, alguém sem uma mãe para pintá-lo, fazer sua tonsura, e enfeitá-lo com miçangas.



### 3.4 Pintura corporal: O domínio feminino

O vivenciado nas comunidades indígenas sobre a pintura corporal<sup>7</sup> que é um ritual enobecedor para as mulheres, pois os traços são únicos específicos a cada uma das mulheres, sendo que a pintura corporal constitui um saber feminino requintado e “as mulheres Mebêngôkre são hábeis em pinturas que envolvem as formas geométricas” (Lea, 2012) as pinturas corporais variam de acordo com cada grupo, como ditos acima: há as pinturas das idosas, das solteiras, das casadas, das mocinhas e assim sucessivamente.

O grupo formado por elas culturalmente, pois mesmo que as pinturas sejam igual cada uma tem um traço específico. Desde criança as meninas já ensaiam a pintura corporal em suas bonequinhas ou irmãozinhos, quando moças pintam o rosto uma das outras e assim vão praticando e cada vez mais se especializando neste importantíssimo ritual, pois cada pintura tem um significado na sua cultura, tem um valor simbólico e cultural aos mesmos.

Os indígenas Mebêngôkre para pintura corporal têm uma coordenação motora excelente, mostra uma desenvoltura, uma habilidade enorme ao fazerem a pintura em traços rítmicos geométricos. Nessa pintura corporal é utilizada uma tinta preparada a base de produtos naturais – a mistura do jenipapo com o líquido retirado da casca do cajá – que aos indígenas prepararem vira um carvão, e preparam para fazerem suas belas pinturas.

Segundo Lea (2012, p. 149), Turner (1980).

Descreveu a pele como interface entre o indivíduo e a sociedade. É evidente que a pintura corporal constitui um domínio feminino da perspectiva Mebêngôkre. As meninas começam a ensaiar em seus germanos mais novos, além de observar quando suas próprias mães as pintam. Na adolescência pintam as bochechas de outras moças com o padrão aplicado com a nervura de plantas e, até nascerem seus próprios filhos, já são peritas. Os missionários do SIL (que trabalham há décadas com os Mebêngôkre) tentam suprimir esta arte. Classificam-na como “suja”, porque as roupas das pessoas acabam sendo manchadas com carvão e jenipapo. As mulheres costumam ter a palma da mão e os dedos enegrecidos por aplicarem a tinta com a mão, ao corpo e a nervura usada para aplicar a tinta. Antes de serem admitidas dentro da sala de aula para as sessões de alfabetização, na aldeia vizinha de Jarina, no decorrer dessas pesquisas de

---

<sup>7</sup> Várias imagens de pinturas corporal do povo Mebêngôkre em anexo.

campo com o autor, “as mulheres relataram que tinham de ficar em fila para limpar suas mãos, a fim de não enegrecer o papel em branco.

No dia a dia as mulheres adultas fazem a pintura corporal com as pontas dos dedos melados com a tinta específica, porém, em grandes festas ou cerimônias, as mesmas fazem essa pintura utilizando um “palitinho”, fabricados com palhas e por elas mesmas. Geralmente essas pinturas são muito procuradas pelas pessoas não indígenas e entre eles as esposas, irmãs e as mães pintam os homens, se eles são casados a esposa pinta o próprio marido, se é solteira a mãe ou irmã pinta, mais coletivamente na casa do guerreiro os homens se pintam uns aos outros.

Uma mulher Mebêngôkre gasta umas quatro horas para pintar uma criança com o estilo mais elaborado (este mesmo estilo é usado para os adultos no decorrer da cerimônia).

A cultura Mebêngôkre é fortemente marcada pela pintura corporal, os mesmos acham que a pintura corporal é um belo modo de se apresentarem ao meio social, assim mostrando os traços de um indígena, desde muito cedo quando ainda bebês as mães e irmãs mais velhas já os pintam. Cada pintura corporal tem um significado, uma simbologia transmitindo assim uma mensagem própria de cada pintura, há pinturas específicas a cada parte do corpo, a cada cerimônia e a do cotidiano, como também há as específicas de homens e de mulheres, adultas e crianças.

Lea (2012, p. 147 e 148) descreve que:

As moças púberes que ainda não tiveram filhos usam quantidade maior de miçangas. Representam o epítome de beleza feminina, com seios firmes e vaginas contraídas, antes de serem transfiguradas gradativamente pelos sucessivos períodos de gravidez à medida que ficam mais velhas. Trata-se do mesmo grupo de mulheres que se pintam com maior regularidade nas sessões coletivas. Elas se pintam entre si à mão com padrões geométricos produzidos com suco de jenipapo (Genipa americana). Mistura-se carvão ao suco para produzir o desenho inicial. Horas depois, ao se lavarem, ficam com pele toda manchadas de preto por causa desse suco. Essa pintura é complementada por “meias” vermelhas até os tornozelos, produzidas com tinta de urucu (Bixa orellana). Essa mesma tinta é aplicada ao rosto, e o desenho escolhido distingue a categoria de idade do usuário, sinalizando entre outras coisas, quem está disponível sexualmente e quem não está.

Lea (2012, p. 148 e 149) ainda relata que:

No cotidiano, as mulheres adultas usam tintas aplicadas com os dedos, mas durante as cerimônias nas quais participam como *kwary-kangô* e especialmente durante a cerimônia de nomeação feminina (*meni-blôk*), elas são pintadas com padrões elaborados aplicados com a nervura de uma planta. Quando esses padrões são aplicados aos homens são sempre as mulheres (geralmente a esposa ou irmã), que os pintam. A pintura a dedo, algo mais elementar, é aplicada pelos homens em sessões coletivas realizadas dentro da casa dos homens. Eles também se pintam carimbando-se entre si com casca de frutas.

Lea (2012, p. 150) relata ser uma “arbitrariedade histórica” o fato de a pintura ser feita na pele, não em artesanatos (como cerâmicas ou tecido), o que poderia resultar em retorno financeiro às mulheres indígenas, ao ingressarem

No mercado mundial cada vez mais lucrativo da “arte primitiva” ou “étnica” (...). Uma loja sofisticada na cidade de São Paulo (Arte Nativa Aplicada), com uma freguesia abastada, lucrava consideravelmente com desenhos inspirados por povos indígenas, transformados em tecidos para móveis e em outros objetos domésticos, como jogos americanos. Os próprios índios não recebiam nada pelos desenhos que inspiravam.

### **3.5 Distribuição de alimentos: Quais responsabilidades do homem e da mulher.**

Entre os indígenas das comunidades Kayapó, o padrão de vida de cada indivíduo depende de seu acesso a uma rede de pessoas que lhe forneça produtos da roça e proteínas animais. Nenhum homem caça diariamente, e quando sai para caçar ou pescar não há nenhuma garantia de que terá sucesso. Nas roças, as frutas e os vegetais amadurecem com taxas de crescimento que variam de acordo com o local e a data do plantio. Quando chega a época da colheita (de melancias, por exemplo), a safra inteira de cada mulher tende a amadurecer em curto espaço de tempo. Portanto, sobra mais do que ela e sua família imediata conseguem consumir, e então ela distribui o excedente entre aqueles parentes que por sua vez, fornecem alimentos a ela, incluindo seus irmãos, e a mãe e as irmãs de seu marido.

Turner (1979 *apud* Lea 2012) argumentou que o produto masculino: “tende a ser distribuído num padrão interfamiliar, enquanto os produtos das mulheres tendem a ser consumidos inteiramente ao nível intrafamiliar”. “Durante os meses em que eu ia às roças com as mulheres, pude notar a paridade da distribuição de alimentos por parte dos homens e das mulheres”.

As mulheres saem da comunidade em direção à roça, isto em um período de colheita e ao chegarem juntas às roças, cada mulher vai trabalhar na sua própria roça. Acontecem que elas trabalham em suas roças, num período de toda manhã e a tarde toda. Às vezes, até levam suas comidas para passarem o dia todo nas roças. Mais tarde elas se juntam novamente para cozinhar batatas em fornos coletivos, ou para voltarem à aldeia. Esses costumes aconteceram no passado e acontece até hoje com as mulheres da comunidade indígena.

As mulheres carregam os alimentos em seus enormes cestos, pois carrega o máximo de carga possível, o peso é tão grande que ao fim do dia, quase todas as mulheres indígenas que carregam esse peso, vão ao posto de saúde tomar remédio para dores nas costas e dores de cabeça. Cada mulher quer carregar o máximo que suporta, para mostrar umas para outras que são fortes, pois a mulher que carregar menos carga é considerada fraca, preguiçosa. As mulheres que suportam transportar grandes cargas de alimento são consideradas trabalhadoras e generosas com sua família e assim adquirem prestígio na comunidade.

O grau em que as mulheres cumprem as obrigações para com seus homens é medido por estes últimos de seu posicionamento estratégico na casa dos homens. As mulheres levam ou enviam a seus maridos, filhos e irmãos, na casa dos homens, porções da maior parte da comida que elas preparam.

Cada homem divide tudo que recebe com os demais membros de sua categoria de idade, e isso permite aos homens comparar os talentos culinários e a generosidade das mulheres. Significa também que os homens raramente passam fome quando estão na casa dos homens, porque há um fluxo constante de lanches o dia inteiro. As mulheres costumam ficar sem comer durante horas, quando não há nenhuma comida disponível em suas casas, embora os homens aleguem que somente eles têm resistência física para ficarem horas a fio sem comer quando saem da aldeia para caçar ou pescar.

Dentro de casa, a prioridade é tentar assegurar que as crianças pequenas não passem fome. Os homens regulam o que se passa dentro das casas pelo silêncio relativo que emana delas. Choro constante é tratado como algo patológico; se uma criança fica chorando durante algum tempo os homens exigem aos gritos uma explicação da mãe da criança.

No cotidiano, um caçador Mebêngôkre chega a casa, deposita sua caça no chão para que esta seja recolhida por sua esposa, que a limpa e a cozinha. É também responsabilidade dela distribuir a carne, que ela manda crua para a mãe e para as irmãs do marido, ou cozinha, quando destinada ao consumo dentro de sua própria unidade doméstica. Aquilo que uma mulher distribui

fora de sua família nuclear (a seu atual marido e a seus filhos) depende da quantidade de carne trazida pelo marido.

Se houver apenas o suficiente para seus filhos, seu marido, e para ela, então costuma permanecer dentro da família nuclear, a não ser que ela mora com uma mãe idosa a quem ela daria uma parte da carne. Cortes específicos de carne e até determinados animais são considerados apropriados para os velhos, mas perigosos quando consumidos por pessoas mais jovens. Há um leque complexo de restrições alimentares, de acordo com a idade, gênero, nomes pessoais etc. Se uma mulher reside com uma irmã que seja mãe solteira (ou mesmo quando a irmã mora na casa vizinha), quando há carne suficiente ela costuma fornecê-la para essa irmã.

Lea (2012, p. 152) retrata que:

Os Mebêngôkre são entusiasmados caçadores de porcos. Por esses animais andarem em bandos, quando um homem consegue matar um porco significa que, provavelmente, vários outros conseguiriam também. Ao detectar porcos na floresta, alguém alerta os aldeões com um grito característico. Como num passe de mágica, os homens largam qualquer coisa que estejam fazendo e saem correndo até a floresta transfigurados pela emoção. Em tais ocasiões haverá carne suficiente para a aldeia inteira. Isso vale também quando alguém mata uma anta, o animal de maior porte na região. Muitas vezes um caçador volta com um tatu, por exemplo, e uma pomba magricela a ou alguma outra ave. Alguns de seus parentes receberão carne de tatu, e os outros ficarão com ave.

Realmente é assim que acontece na comunidade indígena (aldeia), os homens Mebêngôkre gostam muito de caçar, se são bem-sucedidos na caçada toda a aldeia é abastecida com muita fartura, até porque toda a caça é consumida por toda a aldeia em menos de 12 ou 24 horas. E sempre quando um homem indígena avista uma manada de porcos avisam os demais, e é aquela correria dos homens correndo atrás desta manada com bordunas, arcos, flechas e espingardas, para abaterem esses porcos.

Lea (2012, p. 152) descreve que: “a maior parte de sua pesquisa de campo, foi realizada à beira do rio Xingu. A abundância de peixe neste rio torna mais prática aos homens a pesca do que caça”. Diante da realidade daquela época, a pesca se tornava mais difícil durante a estação das chuvas, quando os rios inundam a floresta em sua volta, criando uma miríade de riachos e arroios (inundações temporárias). No auge da seca, quando as águas atingem seus níveis mais baixos, os homens batem timbó na água para intoxicar os peixes; em seguida os matam com suas

flechas, ou os agarram com suas próprias mãos. As mulheres não participam dessa atividade ritualizada que é acompanhada por cantos específicos (*ngôre kadjy mē toro*), “adquiridos de um menino-morcego, adotado pela Casa XVI num passado distante. (o lugar onde foi adotado o menino morcego e, portanto, onde originaram (djà kraj) os líderes cerimoniais).

Lea (2012, p. 153) relata:

Os Mebêngôkre possuem poucas canoas, que eles aprenderam a construir num passado relativamente recente. Quando um homem resolve sair para pescar, muitas vezes acaba voltando pra casa depois de procurar em vão por uma canoa. Os homens costumam sair sozinhos para pescar com anzóis e linha, com arcos e flechas, ou de ambas as formas ao mesmo tempo. A disponibilidade de peixes flutua bastante. Às vezes um homem volta de mãos vazias, ou com apenas um ou dois peixes, depois de passar horas numa canoa. Em outras ocasiões, pescadores bem-sucedidos retornam com muitos peixes. Geralmente deixam os peixes dentro da canoa, voltando a casa para deixar seus instrumentos de pesca. São as esposas que pegam os peixes de canoa e os limpam à beira do rio. Sempre há vários espectadores mulheres banhando seus bebês ou lavando roupa e crianças brincando na água. A notícia de que fulano chegou com uma boa quantidade de peixe se espalha rapidamente. Cada mãe é informada em casa por seus próprios filhos sobre as circunstâncias das pessoas pertencentes a sua rede de distribuição, e lhes envia peixe caso estejam sem naquele dia. O marido é geralmente a primeira pessoa receber a comida cozida, na sua casa da esposa ou na casa dos homens se já foi para lá.

### **3.6 A Sexualidade.**

A sexualidade dos povos indígenas neste novo mundo é um assunto de muitíssimo interesse por parte de muitos não indígenas, pois todos têm a curiosidade em saber como funciona a sexualidade dentro das comunidades indígenas. Esse assunto sempre foi alvo de debate entre alguns estudiosos como sociólogos, antropólogos dentre outros.

Cada povo indígena tem sua especificidade em relação à sexualidade, cada sociedade indígena tem seu próprio modo de interagir em demonstrar sua cultura, seu estilo de vida, portanto a sexualidade de cada povo pode variar, podendo assim também ter similaridade entre alguns povos em seus aspectos culturais ou até mesmo na mesma sexualidade.

Entre os povos Mebêngôkre a prática sexual é vista como meio de reprodução, crescimento da população indígena, de uma comunidade, os mesmos também se marcam como demonstração de apreciação sexual, é normal ver as pessoas marcadas em seus braços, rostos ou tronco em uma comunidade Mebêngôkre. Para eles o auge da atividade sexual está na adolescência, quando é normal ter muitos parceiros. Este não é um assunto tão inovador, pois desde a colonização dos povos indígenas já existia uma prática da sexualidade, que eram considerada incomum para os europeus.

Os Mebêngôkre são descritos como monogâmicos, ou seja, um homem com uma única mulher, mas sempre há os casos extraconjugais. Alguns evitam ficar a sós com uma mulher, pois tem receio de fofocas entre eles, já que o contato entre quaisquer homem e mulher é visto sempre como sexuado.

Mas há também, a escolha de uma moça indígena a ser levada ao mato para ter relações sexuais, onde um grupo de homens, a usam no coletivo, é um ato cultural, porém hoje este ato é muito mal interpretado porque a sociedade nacional prega que é um ato de estupro e não se pode fazer isto, mesmo assim ainda acontece a famosa fila para esse ato sexual, entre a sociedade indígena Mebêngôkre.

De acordo com Lea (1992), essa tradição que era uma forma de valorização do homem enquanto guerreiro poderia oferecer pistas para entender sobre a violência praticada pelos homens contra as mulheres, que faz parte de uma cerimônia do milho, na qual é comum cortar os cabelos das moças (*mekurerere*) e escolher algumas que são levadas ao mato por alguns homens para ter relações sexuais com eles. Essa nomenclatura de ato sexual, às vezes interpretada por cerimônia é realizada nas aldeias, em média entre duas vezes ao ano.

Lea (2012, p. 156) descreve:

A sexualidade é um dos temas favoritos dos homens e das mulheres. É como se as pessoas estivessem tão carregadas por magnetismo libidinal em relação ao sexo oposto que medidas precisam ser tomadas regularmente, e garantias mantidas, para evitar excessos. A segregação sexual constante é uma dessas medidas; os homens devem idealmente voltar para casa apenas na hora de dormir. Um homem me disse (Karupi) – que o marido não deve deixar sua esposa vê-lo comendo ou ela perde seu medo dele. Na realidade, os homens estão tomando suas refeições em casa cada vez mais, algo que os permite comer com maior apetite do que quando compartilham tudo que recebem com seus companheiros na casa dos homens. É afirmado que, no passado, quando havia

atividades guerreira constantemente, os homens permaneciam reunidos na casa dos homens, de prontidão para defender a aldeia contra os ataques de seus inimigos.

Toda sociedade está em constante mudança ao decorrer dos tempos e às sociedades indígenas também sofrem com as decorrentes mudanças e com isso as pessoas vão se adaptando às mudanças ocorridas na sociedade na qual estão inseridos.

Essas mudanças de atitudes estão ligadas às transformações ocorridas na sociedade indígena, atualmente muitos indígenas têm um emprego dentro da sua comunidade, onde os mesmos devem cumprir o horário de trabalho exigido pelo órgão em que trabalham, os mesmos passam muitas horas em seus locais de trabalho, com isso o que faziam antes não da pra se fazer hoje, como saírem cedo para caçarem, pescarem etc..

Mediante a convivência nas comunidades indígenas, pudemos observar que o contato com os povos não indígenas levou ao enfraquecimento desses rituais quanto à sexualidade entre os povos Mebêngôkre. Notam-se esses relatos contados pelos mais velhos, são poucos os atos de rituais nas aldeias vivenciadas hoje quanto aos laços da sexualidade, somente as cerimônias em tempo festivo determinado, representadas para o casamento, muitas vezes para o futuro daqueles “germanos” (referencia a um grupo etnolinguístico).

Lea (2012) relata sobre a atuação da figura masculina em suas comunidades. Os homens são cada vez mais atraídos pelos confortos relativos do lar. Até começaram a trabalhar em casa, na manufatura de cestos, arcos e flechas, cocares etc. As pessoas lamentam essa mudança de comportamento, reclamando que a casa dos homens fica vazia e que os jovens tendem e não frequentá-la. Segundo Lea (2012) essa “efeminação” relativa dos homens (se pode ser descrita assim), no sentido em que os Mebêngôkre descrevem os homens como sendo duros (*tỳjtx*), versus as mulheres que são mansas (*uabore*), “constitui uma mudança significativa de atitude, diminuindo a segregação sexual mais rígida que havia no passado”.

Lea (2012, p. 156) relata que:

Uma das conseqüências não intencionais da segregação sexual e, mais especificamente, da existência da casa dos homens (como já notou Gregor [1977] no alto do Xingu), é que facilitam os casos extraconjugais. Um homem pode sair para caçar e usar isso como pretexto para cruzar o caminho de uma mulher que está indo para a roça dela, ou ao rio, depois de



verificar que o marido dela está na casa dos homens ou fora da aldeia. De noite, antes de voltarem para casa dormir, os homens devem ir para casa dos homens, e a escuridão facilita saídas discretas à procura das amantes, algo que passa despercebida pelas esposas.

Em meio aos seus rituais, em tempos atuais, durante os atos cerimoniais de tradição cultuados na aldeia ou em representações em festas tradicionais, são significativos que em todas as grandes cerimônias “com a exceção de *kwàrý-kangô* (aquela incorporada mais recentemente, inspirada por uma cerimônia “Ydjá”, os homens em geral dançam separados das mulheres)”.

Segundo Lea (2012, p.157-158) relata que:

Os homens na maioria das cerimônias, e as mulheres na cerimônia de nomeação feminina, dançam em sentido anti-horário, em fila indiana, formando um grande círculo no centro da aldeia, sincronizando cada passo e gesto, e cantando de forma uníssona. Na cerimônia *kwàrý-kangô*, linhas horizontais de homens alternam com linhas de mulheres. Há muitas caçoadas e brincadeiras, como mulheres dando rasteiras nos homens e tocando-os quando passam perto delas, e vice-versa. Essa cerimônia de nomeação é de menor duração que as outras, serve para transmitir nomes a ambos os sexos. Parece estar se tornando uma das cerimônias favoritas, sendo realizada com maior regularidade do que as demais cerimônias, todas mais elaboradas.

As cerimônias são elementos culturais muito importantes dentro da comunidade indígena Mebêngôkre, pois todos se envolvem de forma significativa e prazerosa, com a responsabilidade de que os preparativos contribuam satisfatoriamente para uma festa bem organizada e gratificante a todos.

Os Mebêngôkre acham estranha a idéia de ter relações de graça, fora do casamento. Sexo é um serviço que integra o pacote do casamento; mas, entre amantes, é algo pago pelos homens.

### 3.7 As categorias etárias e o conflito entre velhos e os jovens.

As categorias etárias dizem a respeito à trajetória individual pelo ciclo de vida, definido em termos fisiológicos e culturais.

Quadro 10 - De Categorias etárias Mebêngôkre

<b>Categorias Masculinas</b>	<b>Glosa</b>	<b>Categorias Femininas</b>	<b>Glosa</b>
Mêkaràre	Bebê	Mêkaràre	Bebê
Mêprîre	Criança pequena	Mêprîre	Criança pequena

Mêbôktire Mêbengâdjyre	Menino	Mêkurereti	Menina
Mêôkre	Rapaz que começa a freqüentar a casa dos homens. (entre sete e dez anos de idade)	Mêprintire	Meninas mais velha
Mênôrônyre	Adolescente sem filho.	Mêkrajyk Mêkurerere	Adolescentes sem filhos
Mêkrakarà	Pai de um bebê	Mêkrakarà	Mãe de uma bebê
Mêkranyre	Pai de poucos filhos	Mêkrapÿnh	Mãe de poucos filhos
Mêkrakrâmti	Pai de muitos filhos	Mêkrakrâmti	Mãe de muitos filhos
Mêbêngête	Avô/velho	Mêbêngête	Avó/velha

FONTE: Lea (2012).

Lea (2012) descreve as categorias etárias dos povos Mebêngôkre, ao ciclo da vida (de crianças, jovens, adultos solteiros, casados, dos casais, dos velhos), numa trajetória individual definida em termos fisiológicos e culturais do referido povo indígena, relaciona a atuação em ritos de convivência em suas comunidades.

Lea (2012, p. 160) relata que:

Os bebês de ambos os sexos são denominados *mêkará(re)*, e seus pais são *mêkrakarà*. Esta categoria, como as demais, pode ser subdividida por novo (*ny*) e velho (*tum*), no sentido de recém-ingressado na categoria ou membro da categoria há tempos. Um bebê passa a maior parte do tempo junto com sua mãe, nos braços dela, ou num tiracolo, podendo mamar à vontade. Se a mãe tiver uma rede (uma aquisição recente), ela pode colocar o bebê nela (sozinho) enquanto dorme. Geralmente não é permitido à criança engatinhar pelo chão (talvez por ser considerado um comportamento animalesco), ela só terá contato prolongado com o chão ao começar a andar.

Quando uma criança nasce na comunidade, a mesma passa por cerimônias culturais, e na medida em que vão crescendo e passando de uma faixa etária para outra, novos ritos vão acontecendo no decorrer da vida das crianças; a cerimônia vai de nomeação sendo realizadas no processo de crescimento das crianças.

Suas iniciações culturais vão iniciando pelos furos nas orelhas, este ritual irá prosseguir até a criança andar, e usando alargadores maiores para o buraco ir se alargando isto é obrigatório acontecer em crianças de ambos os sexos, porém os bebês de sexo masculino recebem furos no lábio inferior e amarra um fio de algodão que fica dependurado com algum enfeite de miçangas a expor. É o que se acompanha na comunidade indígena.

Lea (2012, p. 160, 161 e 162) relata que:

Os bebês são levados ao rio com frequência, não apenas para serem banhados, mas também para refrescá-lo do calor intenso durante o dia. Quando a mãe precisa ir até a sua roça, ou a floresta para buscar lenha, costuma carregar o bebê junto. As mulheres cuja mãe está viva, ou que tem uma filha mais velha, deixam o bebê sob seus cuidados por um período curto de tempo. Os bebês de ambos os sexos têm orelhas furadas e esticadas progressivamente com botoques cônicos de madeira (*Bàri djwa*), um processo completado até a criança poder andar. Os bebês de sexo masculino têm o lábio inferior furado, e um fio de algodão é introduzido no furo contendo umas miçangas que são penduradas do lado externo da boca. Quando a criança sabe andar é considerada como tendo seu “envoltório endurecido” (*kà òjtx*); sinalizando o ingresso na categoria *mêpîre* para ambos os sexos. Daí em diante pode ser honrada em uma cerimônia de nomeação e receber *nekretx*, algo que maior autonomia e a interessar-se em brincar com outras colocaria em perigo a vida de uma criança menor. Os *mêpîre* ainda estão muito dependentes de sua mãe, e não ousam afastar-se muito de seu olhar reconfortante. Quando começa a ganhar crianças, ingressa na terceira categoria, que coincide com o início da diferenciação sexual (do furo labial já mencionado).

As criancinhas *Mebêngôkre* passam mais tempo com suas mães, muito dificilmente se separam, são muito bem cuidadas nunca uma índia *Mebêngôkre* irá maltratar seu filho, jamais aconteceria em uma comunidade *Kayapó*.

Durante minha convivência entre os *Mebêngôkre*, durante anos, percebi que é muito difícil ver uma criança engatinhar no chão, conforme o exposto por Lea (2012). Segundo a mesma autora argumenta acima, “(talvez por ser considerado um comportamento animalesco), ela só terá contato prolongado com o chão ao começar andar”.

Lea (2012, p. 162) relata que:

Os meninos passam então para a categoria *mêbôktire*, conhecida também como os *mêbengàdjyre*, na qual permanecem até uns dez anos de idade. No passado, essa fase coincidia com a atenuação gradativa de residência na casa da mãe e a preparação para o ingresso na casa dos homens (*ngà*). Um homem me disse que

ele, com outros sete homens (que tinham uns trinta anos de idade em 1982), formaram o último grupo de *mêbengàdjyre* na década de 1960, na aldeia de Porori. Eles se incumbiam de acordar os aldeões de madrugada, com o canto “já é dia” (*aryne akati wà wà*), um costume que já foi abandonado. Durante o dia saíam da aldeia, indo no *atykm̀* (a zona de capoeira que separa a aldeia da floresta, ou cerrado), onde montavam um acampamento. Caçavam aves e pequenos animais que assavam e comiam junto com seus companheiros. Ao anoitecer voltavam para casa para buscar mais comida, que levavam de volta ao acampamento. Mais tarde, cada rapaz ia dormir na casa de sua mãe.

Atualmente, os rapazes passam a maior parte do tempo brincando na aldeia e no rio, vão várias vezes na casa de suas mães para se alimentarem e assim retornam as suas atividades novamente ao longo do dia. “Essa categoria etária pode comer onças (mortas pelos homens adultos) e macacos pretos”, com exceção os homens que já tiveram filhos estão proibidos de se alimentar com estas caças.

Lea (2012, p. 162 e 163) descreve que:

Por volta de uns dez anos de idade, os rapazes têm os cabelos cortados (até então alcançavam seus ombros), e ingressam na casa dos homens oficialmente. Essa categoria etária designa os *mêôkre*, indicava, no passado que os rapazes iam dormir na casa dos homens até o nascimento de seus filhos, sinalizando o que chegou a hora de transferir-se para a casa da esposa. Atualmente, continuam dormindo na casa de sua mãe, passando apenas curtos períodos na casa dos homens (*ngà*), no posto, ou apelando para alternativas temporárias, como dormir na casa de uma irmã. Nas noites mais quentes e também no auge de atividade cerimonial, os *mêôkre* dormem na casa dos homens, mas quando o tempo esfria, ou quando chove, os rapazes voltam para casa materna. Os *mêôkre* ficam à disposição na casa dos homens para pegar água, lenha e comida (tarefas essencialmente femininas, enfatizando sua posição ambivalente, em transição ao universo masculino). Atuam também como mensageiros (análogos às crianças na casa materna), transmitindo informações entre casa dos homens, as casas familiares e o posto. Durante as caçadas que duram mais do que um dia – *õntomõrõ* (dormir/andar), quando monta-se um novo acampamento diariamente, são os *mêôkre* que abrem o caminho na floresta e que cozinham se não houver nenhuma mulher para fazer isso.

Com os rapazes nessa faixa etária, em relação àquela época, algumas situações hoje têm modificado perante seus rituais ou na convivência no dia a dia em suas comunidades. Geralmente vemos todas as tardes crianças brincando na casa do guerreiro todas em harmonias, com alegria compartilhando e aprendendo uns com os outros; quando já estão grandes se vê pequenos grupos passeando pela floresta, rios, saindo do olhar dos pais e nesta fase já estão na categoria dos *měbôktire*. Onde os mesmos, além de saírem em pequenos grupos para brincarem, passearem, também já saem em grupinhos para pescarem, não muito distante da aldeia, pescam por ali mesmo a beira do rio, algo que não os remete a perigo.

Um das situações que tem modificado é que antes os cabelos dos meninos só eram cortados com a idade de 10 anos, hoje desde muito cedo as crianças cortam seus cabelos diferentemente do passado. E o número de rapazes que vão caçar e pescar tem diminuído bastante. Pois hoje esses rapazes estão bastante envolvidos na atual tecnologia dos celulares e até mesmo suas famílias têm procurado a cidade para morarem em períodos de estudos.

Lea (2012, p. 163) descreve que:

A contrapartida feminina das categorias masculinas dos *měbôktire* e *měokre* são as categorias denominadas *měkurereti* e *měprintire*. As meninas nessas categorias começam a aprender as tarefas alocadas às mulheres. Acompanham sua mãe às roças, carregando cestos pequenos, pendurados na testa, nos quais transportam batatas ou outros alimentos de volta à aldeia e cuidam de seus irmãos menores, enquanto a mãe se ocupa com alguma outra tarefa. No passado, os *měôkre* passava por um rito de iniciação, no decorrer do qual recebiam o estojo peniano, sinalizando sua prontidão para ter intercurso sexual. Hoje em dia os meninos usam short, e apenas os velhos mantêm o costume de usar o estojo, atualmente usado embaixo dos shorts, e visível só quando tomam banho no rio. Ainda é realizada uma cerimônia de iniciação masculina que inclui um casamento ritual, feito em conjunto com uma cerimônia de nomeação, geralmente Bemp. Os rapazes que participam dessa cerimônia são denominados *mě'i-ityk*, uma subcategoria entre os *měôkree* os *měnôrônyre*. Essa cerimônia não é obrigatória e apenas uma minoria de rapazes se torna *mě'i-ityk*. Aqueles que passam pelo rito obtêm um adorno distintivo (*ôrkretã*), usado no pescoço durante cerimônias pelo resto da vida. A maioria dos rapazes passa da categoria dos *měôkre* aquela dos *měnôrônyre*. Ao ingressar nessa última categoria, os rapazes já completaram seu crescimento físico e, assim podem casar-se. No passado, os adolescentes masculinos recebiam um batoque labial de madeira,

costume que já foi abandonado. Apenas os mais velhos continuam usando o batoque, algo que fazem desde sua juventude.

Algumas dessas cerimônias de passagem das categorias etárias entre os meninos e meninas não acontecem mais. Alguma ou outra que ainda pode ser vista sendo realizada na comunidade. Muito interessante e significativo aos Mebêngôkre é o primeiro banho, do primeiro filho, que acontecem assim quando a mulher se torna mãe, não desvalorizando os demais ritos, mas esse é muito enobrecedor, sobretudo para aqueles que vivenciam o ritual de fora.

Lea (2012, p. 163 e 164) relata que:

O rito de passagem feminino da categoria das *mēprintire* para aquela das *mēkurerere* continua a ser realizado. Essa última categoria designa as moças púberes que já podem ter filhos. O rito se chama *mēkrajtyk* (as pessoas com coxas pretas) e pode ser realizado no final de qualquer cerimônia de nomeação. Trata-se um de rito curto, no qual as braçadeiras de crochê e as joelheiras das moças são removidas, e elas são pintadas com um padrão específico. As braçadeiras e as joelheiras são usadas pelas crianças e pelos jovens adolescentes e as joelheiras são usadas pelas crianças e pelos jovens adolescentes de ambos os sexos, tornando os bíceps e as panturrilhas mais proeminentes. O rito das *mēkrajtyk* é efetuado para um grupo de moças. Nas ocasiões que a testemunhei, vários pais exprimiram seu descontentamento, protestando que as meninas precisam crescer mais antes de ingressar na categoria das *mēkurerere*.

As *mēkurerere* são muito vaidosas, estão sempre cuidando de suas aparências, tendo de estar sempre com os rostos e corpos pintados com uma pintura padronizada por elas mesmas, usando seus enfeites de miçangas, andam sempre em grupinhos para onde quer que vá. Os *mēnôrônyre* (adolescentes sem filhos) não ficam atrás são bastante cuidadosos com seu porte físico, estão cuidando do seu corpo, pois a beleza é de fundamental importância e basta ser apreciada pelos Mebêngôkre.

Lea (2012, p. 165) descreve que:

Em Kretire, observei um pai recusar a permitir que sua filha (com uns dez anos de idade na época) participasse do rito naquela ocasião. Em Gorotire presenciei uma menina participar do rito contra a vontade de sua mãe, que protestou veementemente. As moças se tornam *mēkurerere* antes de os rapazes se

tornarem *mênôrônyre* e tendem a casar-se antes que eles. A vaidade é o traço principal das *mêkurerere* e dos *mênôrônyre*, corporificam o ideal Mebêngôkre de beleza. O emblema específico das *mêkurerere* é um tiracolo de algodão vermelho. Essa categoria realiza sessões coletivas de pintura corporal, elegendo um padrão para ser usado por todas as *mêkurerere*. Saem para dançar no pátio quase todas as noites com os *mênôrônyre*, devido a alguma cerimônia em curso, ou apenas como pretexto para poder flertar.

O que se percebe, através de convivência em comunidade com os indígenas Mebêngôkre, é que várias pessoas não indígenas (como equipe de profissionais de funcionários públicos que vivem o momento dos povos indígenas, por vários meses e anos) às vezes até acabam influenciando os modos de vida deles e às vezes convivendo nas tradições deles. Essas situações interculturais servem para refletir, valorizar ou até mesmo conhecer para ajudar a preservar a cultura desses povos.

Os homens que constituem famílias permanentes são muito respeitados na comunidade, espécie de exemplo para os mais jovens e os demais, vão conquistando seu espaço conforme suas atitudes ganham espaço no meio político e social da comunidade, que com tempo, são nomeados a algum cargo dentro da comunidade indicado pelos próprios índios.

Além dos homens exemplares serem bem respeitados, uma classe considerada e mais respeitada pela comunidade é a dos idosos, que tem muito a contribuir com toda a comunidade através de suas experiências de vida.

Lea (2012, p.166) relata que:

Os *mêbêngête* são os membros mais respeitados da comunidade, sendo definidos tradicionalmente como aqueles que possuem mais conhecimentos sobre todos os aspectos da vida. Os *Mêtyktire* sempre me recomendavam conversar “com aqueles que nasceram primeiro” quando eu procurava informações sobre um assunto qualquer. O velho chefe de *mêkrâgnôti* era muito admirado por ser considerado “bem velho” (*Tum týjtx*; velho/duro). Os *mêbêngête* de sexo masculino desempenham um papel ativo na casa dos homens, liderando as discussões e fazendo discursos públicos na praça, dirigidos à aldeia inteira. São eles que tentam resolver as disputas que eclodem na aldeia. Idealmente (conforme me disse um dos líderes intermediários), “são eles que mandam” na comunidade.

As pessoas que vão se tornar *xamãs (mari/wajanga)* devem assumir esse papel publicamente quando estão relativamente maduros. O mundo oculto da aparição dos espíritos nesta comunidade indígena Mebêngôkre é muito sigiloso não se pode ter muitas informações sobre o assunto, os indígenas não gostam muito de falar em espíritos, pois não se deve revelar quando os espíritos se comunicam com alguém.

Lea (2012, p.167) relata que:

Em Kretire, um *mêkranyre* que revelou que conseguia comunicar-se com os espíritos dos mortos foi muito criticado por não ocultar o fato até ficar mais velho, precisam aprender na juventude, porque é considerado perigoso para um homem com crianças pequenas adquirir esse tipo de conhecimento.

É muito preocupante a situação dos jovens hoje, que não querem saber de aprender com os mais velhos as tradições culturais de seu povo, pois cada dia que passa estão mais envolvidos com a cultura do mundo não indígena. Esses saberes do mundo espiritual vão se perdendo ao longo do tempo, é muito triste essa situação que se vivencia nas comunidades indígenas Mebêngôkre: o desinteresse em aprender sua própria cultura, por parte dessa nova geração.

Lea (2012, p.167) descreve:

Hoje, o aumento de interação com o mundo dos *kubê* está ocorrendo à onisciência dos velhos. Estes reclamam sempre que os jovens não se interessam por cultura tradicional (*mêtum kukràdjà mari prâm ket*; velhos/cultura/entender/desejar/ [negativo]). Afirmando que os jovens não se interessam por aprender remédios do mato, mitos, e os ofícios de *xamã* e chefe tradicional. Os velhos acusam os jovens de querer “virar *kubê*; ou *amîô kubé krut*; [reflexivo]/[instrumentos] *kubê*). Os jovens estão começando a rejeitar o uso da tonsura, alegando que é “feio”. Não querem morar na casa dos homens, considerando-a incômoda. A rejeição do uso do batoque de madeira é racionalizada como “atrapalhando para a fala português”, além de ser “insuportavelmente doloroso” (embora não seja mais doloroso agora do que antes).

Toda sociedade está a evoluir e com a evolução vêm as transformações, as mudanças que ocorrem seja na esfera cultural, linguística, sempre com as transformações há perdas e



ganhos. Infelizmente, os jovens indígenas estão cada vez mais longe da história e dos costumes dos seus antepassados.

Recordo-me que no ano de 2001, precisamente no dia 21 de março, ao chegar à aldeia Pykarãrãkre, com o passar dos dias que permanecia por lá, pude ver que acontecia na casa dos homens cotidianamente encontro de jovens e crianças, para ouvirem histórias dos antepassados contadas pelos velhos da aldeia, aprendia-se muito ao ouvir essas histórias, era um momento de transmissão de conhecimento histórico de seu próprio povo. Muitas dessas histórias já se foram com os velhos contadores de história que não se fazem mais presente neste universo. Se tivessem sido registradas, muitas dessas histórias iriam se fazer presente com essa nova geração.

Atualmente não vejo mais os jovens se reunirem com os sábios para ouvirem as histórias dos antepassados, estão mais preocupados com a era da tecnologia, celulares, *tablet*, televisor, enfim tudo de novo os encanta, por esses e outros motivos é importante o papel da escola dentro das comunidades indígenas. Por isso, cabem as perguntas: que escola será que está implantada nas aldeias? Será que essas escolas estão preocupadas em contribuir com a sociedade indígena ou seguem normas do sistema de ensino da sociedade não- indígena, que não se preocupa com a qualidade de ensino que oferece aos indígenas? Diante disso é que a escola deve intervir junto à comunidade em levar os contadores de histórias para dentro da sala de aula, para que conte aos jovens as suas histórias dos antepassados, resgatar uma prática tão importante e valiosa para uma comunidade indígena.

### **3. 8 Diferenças na fala masculina e fala feminina em diversas línguas indígenas**

Antes de entrarmos nos dados Mebêngôkre, obtidos através das entrevistas realizadas a partir de levantamento lexical, expressões orais tendo como base inicial a “Gramática Pedagógica Kayapó” (Jefferson, 2013) faz-se relevante indicar que o fenômeno de diferença entre as falas feminina e masculina ocorre em outras línguas indígenas brasileiras. Neste trabalho, mostraremos exemplos dessa distinção nas línguas: Karajá, Kadiwéu, Kamaiurá, Xavante, Gavião e Xerente.

As línguas apresentam diversas variações, de modo geral. É uma característica observada em certas línguas é o uso de vocábulos ou outros elementos estruturais por falantes de sexo feminino e sexo masculino. Tal distinção acontece em quase todas as línguas, em maior ou menor grau, porém na língua portuguesa, esse fenômeno aparece de maneira restrita, onde a fala masculina se diferencia da fala feminina em nível morfológico e semântico, como por exemplo,

no uso dos diminutivos por parte das mulheres, isto acontece por uma convenção cultural e não uma obrigatoriedade.

Porém em algumas línguas indígenas, esse fenômeno se manifesta de maneira produtiva e sistemática como é o caso das línguas Karajá, Kadiwéu, Kamaiurá, Xavante.

#### KARAJÁ

A língua indígena Karajá pertence ao tronco linguístico Macro-Jê e sua população é de aproximadamente 3.768 pessoas, que habitam os seguintes estados brasileiros Goiás, Mato Grosso, Pará e Tocantins, segundo o Censo (2014).

Segundo Borges (2007 *apud* Souza 2011) a língua Karajá apresenta diferença na fala masculina e fala feminina, pois o item lexical na fala feminina apresenta o segmento (consoantes e sílabas), que por sua vez não se encontra na fala masculina. Empréstimos do português também apresentam tal variação (os dois últimos itens da tabela abaixo), sofrendo adaptação fonológica como abaixo exemplificado.

Fala Feminina	Fala Masculina	
kuE	uE	‘capivara’
anõna	aõna	‘coisa’
hawokɔ	hawɔ	‘canoa’
kawaru	awaru	‘cavalo’
kabE	abE	‘café’

#### KADIWÉU

A língua Kadiwéu pertence à família linguística Guaikuru, povo este conhecido como “índios cavaleiros” e que lutou pelo Brasil na Guerra do Paraguai. Na língua Kadiwéu percebe-se que as diferenças das falas masculinas e falas femininas ocorrem em níveis fonológico, fonético e lexical.

De acordo com Souza (2012, p. 56), as falas masculina e feminina apresentam diferenciações, sendo que em nível fonético, em relação à fala da mulher há o alongamento da vogal, porém em nível fonológico há duplicação de vogal “para a formação de mais uma sílaba”. No que se refere ao radical da palavra usada pelas mulheres, precisa sempre ter um número par

de sílabas, em nível lexical quando tiver diferença no radical da palavra utilizada por homens e mulheres. Exemplos:

FALA FEMININA	FALA MASCULINA	
leeGadi	leGodi	‘ porque’
nigaana	nigana	‘ Menina’
naaigi	naigi	‘ Caminho’
nigecoGee	nigecoGe	‘ Olho’
eemati	atemati	‘ Contar’
aami	akami	‘Você’

#### KAMAIURÁ

A língua Kamaiurá, pertencente ao tronco tupi, da família linguística Tupi-guarani, é uma língua aglutinante que assim como em algumas línguas indígenas acontece a diferença nas falas masculina e feminina.

Segundo Borges (2004, p. 104) a língua indígena Kamaiurá, “tem posições restritas a homens e mulheres”. “Porém, seu significado será mais bem detalhado” em trabalhos futuros (Lucy Seki, em comunicação pessoal a Borges). “Conforme Seki (2000), a’e e wa, exemplificadas abaixo, são apenas algumas das posições distintas para os sexos”.

. (1) ã: / w-eraha rake ta’yj –a kor=**a’e**

Intj / 3-levar AT menina-N FS=/FM

*oh! ela levou a menina*

(2) o’iran já –ko –apy korina’e =**wa**

amanhã 1pi -roça -queimar FUT Nint = MS

*amanhã queimaremos nossa roça*

## XAVANTE

Os Xavantes é um povo que está localizado no estado do Mato Grosso, sua população é de 18.308 indivíduos segundo o Censo (2014), e são denominados A'uwe (“gente”) ou **A'wẽ Uptabi** ("povo verdadeiro"). Linguisticamente, pertence à família linguística Jê, a qual por sua vez pertence ao tronco Macro-Jê.

Em estudos já feitos constam algumas diferenças na fala dos homens e das mulheres. Segundo Borges (2004, p. 111) em Xavante há algumas oposições entre a fala masculina e a feminina no que se refere a pronomes e advérbios, o mesmo exemplifica tais ocorrências:

### (1) diferenças quanto ao emprego de pronomes indefinidos

fala feminina	fala masculina	
tiha	mar	<i>que, o que, a coisa, qualquer coisa</i>
tiha	niha	<i>como, algo</i>
.		

### (2) diferenças quanto ao uso de pronomes interrogativos

fala feminina	fala masculina	
e tiha	e mar	<i>o que?</i>
e tiha	e niha	<i>como?</i>

### (3) diferenças quanto ao emprego de advérbio de negação

fala feminina	fala masculina	
madze di	mare di	<i>não tem, nada</i>

## GAVIÃO

O Povo indígena brasileiro Pucobié-Gavião que também é conhecido como Pykocatejê, Pukobiê e Gavião do Maranhão é uma população de aproximadamente 769 pessoas segundo o Censo (2014). Seu dialeto é timbira, língua da família Jê, apresenta diferenças fonéticas na fala masculina e feminina.

De acordo com Costa e Oliveira (2010), na língua indígena Gavião Pykopjê, o fenômeno da diferenciação das falas masculina e feminina se manifesta claramente no nível fonético. Há uma supressão de fonema na fala feminina com relação à fala masculina, entre as expressões negativas e de advertência.

fala feminina	fala masculina	
py hop	hop	‘não’
pỳ	pix	‘que nada’
ajcô	cô	‘cuidado’
hyhy	hyh	‘isso mesmo’

#### XERENTE

A população do povo Xerente é de 3.509 indígenas de acordo com o Censo (2014), que estão localizados no estado de Tocantins, os mesmos denominam-se Akwê (gente importante). A língua utilizada é um dialeto que pertence à família Jê, pertencente ao tronco Macro-Jê.

Segundo Sousa Filho (2007 *apud* Costa e Oliveira 2010) “não há gênero gramatical em Xerente. A ocorrência de distinção de sexo é expressa pela denominação “macho” e “fêmea” para os nomes em geral”.

A distinção entre as falas masculina e feminina acontece através de alternância de fonema, porém alguns vocábulos exibem alternância nos morfemas interrogativos e exclamativos que estão condicionados pelo uso de falantes homens e falantes mulheres.

fala feminina	fala masculina	
aze	are	‘vamos!’
taha	møre	‘o que?’

#### MEBÊNGÔKRE

As primeiras investigações iniciaram-se no ano de 2016, na aldeia Pykarârâkre, baseiam-se em pesquisas bibliográficas e pesquisa de campo, por meio de conversas formais e informais, algumas palavras foram retiradas da tese de Jefferson (2013) a fim de averiguar a

diferença das falas e entre os homens e as mulheres do povo Mebêngôkre. A partir das informações dos falantes, foram registradas as palavras montando assim uma lista de palavras em Mebêngôkre, as mesmas sempre traduzidas pelos colaboradores, ao final foi gravado uma entrevista com os colaboradores e cada palavra analisada adquire-se o conhecimento das características lexicais, levantando novas hipóteses sobre a diferença da fala masculina e feminina. O leitor poderá encontrar no anexo I desse trabalho o significado de algumas expressões na fala do homem e da mulher.

Jefferson (2013, p.10 e 14) faz uma breve apresentação da diferenciação da fala masculina e feminina na língua Mebêngôkre presente em diálogos.

(Conversação entre dois homens)

- |                            |                            |
|----------------------------|----------------------------|
| A. * <sup>8</sup> djãm ga? | A. * e você? (cumprimento) |
| B. Nà, ba.                 | B. Sim, sou eu.            |
| A. Mýjrý ga tẽ?            | A. Aonde você esta indo?   |
| B. Ngô'ýrý ne ba tẽ.       | B. Estou indo para o rio.  |
| A. Aj. 'Ýr tẽ.             | A. Então vá. (despedida)   |

(Conversa entre duas mulheres)

- |                     |                            |
|---------------------|----------------------------|
| A. * djãm ga?       | A. * é você? (cumprimento) |
| B. ã, ba.           | B. Sim, sou eu.            |
| A. Mýjrý ga tẽ?     | A. Aonde você esta indo?   |
| B. Ngô'ýr ne ba tẽ. | B. Estou indo para o rio.  |
| A. Anũ. 'Ýr tẽ.     | A. Então vá. (despedida)   |

(Conversa entre dois homens)

- |                     |                              |
|---------------------|------------------------------|
| A. * , djãm ga?     | A. * , e você? (cumprimento) |
| B. Nà, ba.          | B. Sim, sou eu.              |
| A. Jãm ne ga tẽ?    | A. Aonde você esta indo?     |
| B. Pur mã ne ba tẽ. | B. Estou indo para a roça.   |
| A. Aj mã.           | A. Então vá. (despedida)     |

(Conversa entre duas mulheres)

- |                 |                              |
|-----------------|------------------------------|
| A. * , djãm ga? | A. * , e você? (cumprimento) |
|-----------------|------------------------------|

---

<sup>8</sup> Nos cumprimentos, o nome da pessoa ou termo de parentesco, através do qual você se dirige a ela, ocorre no início do enunciado

- |                     |                            |
|---------------------|----------------------------|
| B. <i>Ā</i> , ba.   | B. Sim, sou eu.            |
| A. Jãm ne ga tẽ?    | A. Aonde vocẽ esta indo?   |
| B. Pur mã ne ba tẽ. | B. Estou indo para a roca. |
| A. Anũ mã.          | A. Entãõ vá. (despedida)   |

Como acima exemplificado, a ocorrência da diferenciação nas falas masculina e feminina do povo Mebêngôkre aqui mostrada por Jefferson (2013), conforme foi apresentada, pode-se entender que ocorre quando os falantes estão conversando entre si, com a pessoa do mesmo sexo, porém diante das observações realizadas pela autora deste trabalho com base em novos dados coletados, percebeu-se que a distinção das falas acontece independente do gênero do interlocutor, a distinção da fala é determinada pelo emissor diante das exclamações e entonações da fala. Pode-se ver que as frases *Anũ yr tẽ* e *Anũ mã* “entãõ vá” na língua indígena Mebêngôkre tem duas formas de ser ditas.

Para apresentar os dados sobre a diferença entre as falas masculina e feminina da língua Mebêngôkre nesta dissertação, diante da análise observada pela autora, foi colocada em negrito e a disposição dos dados, feita da seguinte maneira: Optamos por começar os exemplos pela tradução em português brasileiro, pois eles têm uma equivalência semântica, uma vez que em português brasileiro não há essa distribuição, depois a fala feminina (F.F) com a glosa, abaixo a fala masculina (F.M) também com a glosa, e quando acontecer que ambos falem a mesma expressão será apresentado (F.F/F.M) para fala feminina e fala masculina.

( 1) Entãõ vá.

F.F. <b>Anũ</b>	mã.
	‘entãõ va’
F.M. <b>Aj</b>	mã
	‘entãõ va’

Como exemplificado, acima em negrito, está o advérbio ‘entãõ’ ou o equivalente ao “*tá*”, do português brasileiro, o qual apresenta variação lexical entre a fala do homem e da mulher, as mulheres falam *Anũ* e os homens falam *Aj*. De acordo com minhas pesquisas e análise pude concluir que *Anũ/Aj*, é alinhamento de sexo, como abaixo exemplificada.

(2) Entãõ! eu já entendi bem.

F.F. **Anũ!** arým ije - mar katàt

*então já 1p.s entendi bem*

F.M. **Aj!** arým ije - mar katàt

*então já 1p.s entendi bem*

(3) Tá! amanhã te espero.

F.F. **Anũ!** kryràt dja ba kamama

*Tá, amanhã Fut. 1p.s. espero*

F.M. **Aj!** kryràt dja ba kamama

*tá, amanhã Fut. 1p.s. espero*

(4) Então! vou para o rio .

F.F. **Anũ !** ngô òr ne ba tẽ

*Então! rio para n.fut eu vou*

F.M. **Aj!** ngô òr ne ba tẽ

*Então! rio para n.fut eu vou*

(5) Tá ! eu já entendi

F.F. **Anũ !** arým ba kuma

*tá, já 1p.s entendi*

F.M. **Aj!** arým ba kuma

*tá, já 1p.s entendi*



(6) Então vamos.

F.F. **Anũ** gu on.

*então (1 e 2 p.s) vamos.*

F.M. **Aj**, gu on.

*então (1 e 2 p.s) vamos.*

(7) Tá! levanta meu irmão.

F.F. **Anũ!** akmẽre kàjmã dja.

*tá irmão levanta em pé*

F.M. **Aj!** akmẽre kàjmã dja.

*tá, irmão levanta em pé*

(8) Ok, fique parado.

F.F. **Anũ**, arek dja.

*ok, parado Fut.*

F.M. **Aj**, arek dja.

*ok, parado Fut.*

(9) Ok, leva e deixa lá.

F.F. **Anũ**, ÿr tẽ o adjà.

*ok, para ir int deixa.*

F.M. **Aj**, ÿr tẽ o adjà.

*ok, para ir int deixa.*

(10) Pronto, vamos embora.

F.F. **Anũ**, mã, gu on .

*pronto, embora (1 e 2 p.s) vamos*

F.M. **Aj**, mã gu on.

*pronto, embora (1 e 2 p.s) vamos*

(11) Pronto, corra para baixo.

F.F. **Anũ**, apar mã aprõt.

*pronto, baixo para corra*

F.M. **Aj**, apar mã aprõt;

*pronto, baixo para corra*

Porém dependendo do contexto em que o advérbio **Anũ** e **Aj** é usado, poderá ter outro significado, tornando-se apenas uma afirmação.

Na língua Mebêngôkre os homens usam *Ajrã* e as mulheres usam *Anurã* para atender o celular ou rádio amador. Essas são as situações em que mais são usadas, porém pode aparecer no contexto de permissão. *Ajrã* ou *Anurã* poderá a vim significar “pode”.

(12) Pode! Vá em frente lave todo seu corpo.

F.F. **Anurã**, inhĩ kunĩ dja ga goja ku' õ.

*pode corpo todo fut. 2p.s frente lave.*

F.M. **Ajrã**, inhĩ kunĩ dja ga goja ku' õ.

*pode corpo todo fut. 2p.s frente lave.*

(13) Alguém pode tirar o berarubu do fogo.

F.F. **Anurã**, me'õ ota djwýkupu kwý kurũm kaba.

*pode alguém olha berarubu fogo de tirar.*

F.M. **Ajrã**, me'õ ota djwýkupu kwý kurũm kaba

*pode, alguém olha berarubu fogo pode tirar*

Conforme esses exemplos percebem-se que na língua Mebêngôkre as diferenças lexicais presentes na fala feminina e fala masculina estão ocorrendo praticamente nas interjeições e advérbios diante de alguns contextos comunicativos.

As mulheres quando querem falar “sim” usam *Ã* ou *ã'ã*<sup>9</sup>, já os homens usam *nà*. Atualmente, devido às mudanças linguísticas ocorrida na língua, se ouve por algumas indígenas mais novas falarem *nà*, *mas* a expressão costumava ser pertencente à fala exclusiva dos homens. *Ã* ou *ã'ã/nà* é um advérbio de afirmação e só pode ser usado em respostas, sempre usado após uma pergunta.

PERGUNTA: Djãm arým ne ga bôx?

Você já chegou?

(14) Sim, já cheguei.

F.F. *Ã*, arým ne ba bôx.

*sim, já n.fut 1p.s cheguei*

F.M. *Nà*, arým ne ba bôx.

*sim, já n.fut 1p.s cheguei.*

PERGUNTA: Djãm akra ne ja?

É seu filho ?

(15) Sim, esse é meu filho.

F.F. *Ã*, a- kra ne ja.

*sim 2p.s filho n.fut esse.*

---

<sup>9</sup> Em comunicação oral alguns indígenas explicaram que a expressão, *ã'ã* é usado pelas mulheres das aldeias que pertence ao Estado de Mato Grosso.

F.M. Nà, a- kra ne ja.

*sim 2p.s filho n.fut esse.*

PERGUNTA: Apnhĩre ,djãm akra kanê?

Irmã, teu filho está doente?

Akmere, djãm akra Kanê?

Irmão, teu filho está doente?

(16) Sim, meu filho está doente.

F.F. ã, i- kra kanê.

*sim, 1p.s filho doente.*

F.M. Nà, i- kra kanê.

*sim, 1p.s filho doente*

PERGUNTA: Jàt ne ja?

É batata-doce?

(17) Sim, isso é batata-doce.

F.F. ã, jàt ne ja.

*Sim batata n.fut isso.*

F.M. Nà, jàt ne já.

*Sim batata n.fut isso'*

Observou-se também que na fala feminina se usa *o'ka* e masculina se usa *a'pa*, para o equivalente em PB ‘vem cá’ ou ‘venha cá’, que são interjeições. A expressão *amrẽ tẽ*, são dois verbos *vem + ir*, que também significa ‘vem cá’ ou ‘vem aqui’ e pode ser usada tanto por homens quanto por mulheres, essas expressões são usadas para chamar alguém.

(18) Vem cá.

F.F. **O' ka.**

*Vem cá.*

F.M. **A' pa.**

*vem cá.*

(19) Vem cá, para falar com você.

F.F.**O' ka** ,ba a- mã i- kabẽn .

*vem cá, 1p.s 2p.s para 1p.s falar.*

FM. **A' pa** , ba a- mã i- kabẽn.

*vem cá, 1p.s 2p.s para 1p.s falar.*

(20) Menino,venha cá!

F.F. **O' ka !** mere.

*vem cá, menino.*

F.M. **A' pa!** mere.

*vem cá, menino*

(21) Pai, vem cá.

F.F/F.M. **amrê tẽ** djunwa.

*Vem cá, pai.*

(22) Meu irmão,vem cá

F.F/F.M. **amrê tẽ** akmere

*vem cá irmão.*

(23) Fale para sua mãe vir aqui.

F.F/F.M. A- nã mã arẽnh gê **amrê tẽ.**

*2p.s mãe para fale imp vir aqui.*

(24) Vem olhar nosso trabalho.

F.F/F.M. **Amrê tẽ** ar i - djàpênh pumũ.

*Vem 3 pau 1p.s trabalhar olhar.*

Na língua Mebêngôkre as mulheres usam **tô** para expressar admiração, e os homens falam **jê** sendo assim fica compreendido que, **jê / to**, são interjeições, que expressam admiração. Essas expressões são mais frequentes na fala de pessoas mais velhas, quase não sendo usados pelos mais novos.

(25) Mas! Por que você está parado?

F.F. **Tô!** mýkam ne ga aku'ên?

*Mas! Por que n.fut 2p.s parado?*

F.M. **Jê!** mýkam ne ga aku'ên?

*Mas! Porque n.fut 2p.s parado?*

(26) Mas! Onde você colocou?

F.F. **Tô!** nhỹnh ne ga a- dji?

*Mas! Onde n.fut 2p.s 2p.s colocou*

F.M. **Jê,** nhỹnh ne ga a- dji?

*Mas! Onde n.fut 2p.s 2p.s colocou?*

(27) Mas quando! vocês estão mentindo.

F.F. **Tô!** nhỹnh. nã gãm me ajêx.

*mas! quando 2p.s 3p.pl mentindo.*

F.M. **Jê!** nhỹnh. nã gãm me ajêx.

*mas! quando 2p.s 3p. pl mentindo.*

(28) Mas onde! Vocês estão mentindo.

F.F.**Tô!** nhỹnh, ne nã gãm ajêx.

*mas! .onde n.fut 2 p.s mentindo.*

F.M. **Jê!** nhỹnh, ne na gãm ajêx.

*. mas! onde n.fut 2 p.s mentindo.*



Em Mebêngôkre as mulheres falam *bir tukwa* quando querem dizer “viu só” ou “eu falei / avisei/ afirmei”, “pois é”, porém os homens falam *bir be*. Mas as mulheres também falam *tukwa*, e os homens falam *be*, que tem o mesmo significado da expressão anterior. Já o *bir* isoladamente seria de difícil tradução para o PB impossível traduzir isoladamente, apenas através de um sentido aproximado. Porém em algumas situações daria para traduzir o *bir* como “porque sim”, em outras como “porque não” ou “não interessa”. Usa-se o *bir* quando se quer desconversar ou fugir do assunto ou não dar explicação. Neste caso o *bir* é usado tanto por homens como por mulheres. Subentende-se que *bir tukwa/ bir be* são expressões que denotam surpresa ou admiração, neste contexto aqui apresentado o *bir* seria uma interjeição.

(27) Pois é! O que você quer falar?

F.F. **Bir tukwa!** mỳj ne ga a renhmã.  
*pois é! o que n.fut 2 p.s falar.*

F.M. **Bir be!** mỳj ne ga arenhmã.  
*pois é! o que n.fut 2p.s falar.*

(28) Pois é! ele só vai a tarde.

F.F. **Bir tukwa!** amykrykam bit dja tẽ  
*pois é tarde só fut. vai*

F.M. **Bir be!** amykrykam bit dja tẽ.  
*pois é tarde só fut vai.*

(29) Então! você já levou.

F.F. **Bir tukwa!** arým ne ga o tẽ

*Então! já n.fut 2p.s com levou*

F.M.**Bir be!** arým ne ga o tẽ.

*Então! já n.fut 2p.s com levou*

(30) É isso mesmo!

F.F. **Tukwa,** tãm ne ja .

*É mesmo n.fut isso*

F.M. **Be,** tãm ne ja.

*É mesmo n.fut isso.*

(31) Então! ele ainda não chegou.

F.F/F.M **Bir!** bôx kêt rã'â.

*então chegou não ainda'*

(32) Então! eu não quero saber.

F.F/ F.M. **Bir!** ije mar prãm kêt.

*então! 1p.s saber querer não.*

Na língua indígena Mebêngôkre, para manifestar surpresa, advertência ou contariedade, as mulheres fazem uso da interjeição ou expressão *e'õ*, ao passo que os homens usam *bâte*.

(33 ) Puxa! Por que então ele foi?

F.F **e'õ,** mykam ne tẽ.

*inte. porque n.fut foi.*

F.M. **bàte**, mykam ne tẽ.

*inte. porque n.fut foi.*

(34) Cuidado! você vai cair

F.F. e'õ! dja ga tỹm.

*'cuidado! fut. você cair'*

F.M. **bàte!** dja ga tỹm.

*'cuidado fut. você cair'*

(35) Que coisa! faz silêncio

F.F. e'õ! anhĩkre .

*Que coisa! silêncio*

F.M. **bàte!** anhĩkre.

*Que coisa! silêncio*

Os homens Mebêngôkre, usam a expressão Xô pra crítica ou para zoar algo. O uso desse termo não pode ser feito por mulheres.

(36) horrível

F.M. **Xô** punure.

ent. horrível

Em Mebêngôkre as mulheres expressam uma dor que estejam sentido através da expressão *eʔ*. Os homens não usam tal expressão.

Algumas expressões não estão sendo mais usada em Mebêngôkre, principalmente nas falas femininas, isso vem acontecendo devido às várias mudanças linguísticas que ocorrem em qualquer que for a língua, já que as línguas passam por constante processo de mudanças. Podemos observar tal situação através de registro feito por (Jefferson, 2013, p. 234) em comparação com a pesquisa realizada pela autora deste trabalho.

Quadro 11 – Expressões que não se usa no lócus da pesquisa

EXPRESSÕES EM DESUSO		
FALA FEMININA	FALA MASCULINA	
Tô mỳj na	Xô mỳj na	O que foi/ que é isso
Wajre	Djuk Kwajre	cala-se
Kwep	Bep (exclamação)	Mas
Irewa		Expressão de susto
Dy		ai! ui!

A fala das mulheres tem uma tonalidade um pouco mais alta que a tonalidade dos homens. Foi possível perceber, através da convivência na comunidade e experiência em contato direto com os indígenas, que há distinção na fala masculina e fala feminina no que se refere a grau de parentesco. Entretanto, vemos a necessidade de estudos mais aprofundados para que se possível, fique sabido em que nível acontece tal diferença.

Quadro 12 - Termos de referência de parentesco e vocativos da língua Mebêngôkre.

Referência de parentesco		Vocativos		
Português	Mebêngôkre	Português	Mebêngôkre	
Pai	Bãm	Papai	Djũnwa	
Mãe	Nã	Mamãe	Nhĩrwa	
Irmão	Kamy	Irmão	Akmere	
Irmã	Kanikwỳnh	Irmã	Àpnhĩre	
Vô/tio	Ingêt	Vovô	Ngêtwa	

Vó/tia	Kwatýnh	Vovó	Tynhwa	
Cunhada	Wýnh	Cunhada	Djwýnh/Popãnh	
Cunhado	Ydwý	Cunhado	Ibianhõ/Kràtkà	
Sogra	Pomrẽ/Popãnh'e	Sogra	Pomrengêx/Popãnhngêx	
Sogro	Umrengê	Sogro	Imãnhngê	

Alguns termos de parentesco apresenta diferença nas falas de homens e mulheres Mebêngôkre, o quadro abaixo apresenta alguns graus de parentesco e os que estão em negrito são as que apresentam distinção na fala feminina e fala masculina.

Quadro 13 - Alguns grau de parentesco da língua Mebêngôkre.

Grau de parentesco	Fala feminina	Fala masculina
Sogra	<b>Pomrengêx</b>	<b>Popãnhngêx</b>
Sogro	<b>Amrenhngê</b>	<b>Imãnhngê</b>
Pai	Djũnwã	Djũnwã
Mãe	Nhĩrwa	Nhĩrwa
Tia/avó	Tynhwa	Tynhwa
Tio/avô	Ngê	Ngê
Cunhado/genro	<b>Ibianhõ<sup>10</sup></b>	<b>Imãnh<sup>11</sup></b>
Cunhada/nora	<b>Pomre<sup>12</sup></b>	<b>Popãnh</b>
Compadre	<b>Krongê</b>	<b>Krà</b>
Comadre	<b>Ikráp</b>	<b>Krangêh</b>
Irmão	Ikamy	Ikamy
Irmã	Ikanikwýnh	Ikanikwýnh
Neto/sobrinho	<b>Itamdjwý</b>	<b>Kràny</b>

<sup>10</sup> Mulher usa para o marido da irmã ou marido das filhas ou netas.

<sup>11</sup> Homem usa para os irmãos da esposa, caso se refira ao esposo da irmã falará kràtkà, referindo aos irmãos mais moços da esposa, principalmente se ainda forem crianças será imãnhre

<sup>12</sup> Mulher usa para irmã do marido.

Na fala masculina e na fala feminina os termos de parentesco usados para se referir ao “pai”, “mãe”, “vô”, “vó”, “tio”, “tia”, “irmão” e “irmã” não são diferentes.

Na cultura dos Mebêngôkre nunca as noras se referem diretamente ao sogro. Assim como os genros com as sogras, pois é falta de respeito falar diretamente com sogros e sogras, é um costume do povo.

Os termos de parentesco na língua Mebêngôkre são muito complexos para que se compreenda, com isso sugiro que haja maior investigação, podendo, assim aparecer novas descobertas, pois não é a finalidade desse trabalho abordar sobre a temática de modo profundo. A intenção era fornecer apenas uma abordagem de modo introdutório, para que se saiba que as diferenças das falas masculina e feminina também acontecem em relação ao grau de parentesco entre o povo em estudo e que tal diferenciação acontece conforme a fala do locutor e interlocutor.

Pelo que vimos aqui, as diferenças entre as falas masculina e falas feminina residem, basicamente, em algumas expressões circunstanciais e em alguns elementos lexicais, como nos termos para parentesco. As expressões podem indicar consentimento, negação, confirmação. Como vimos nos exemplos acima, não há diferenças nas demais estruturas das sentenças. Isso mostra que a morfossintaxe parece não ser atingida por essas diferenças no alinhamento de gênero, que se constitui, basicamente, de elementos lexicais utilizados em circunstâncias específicas.

Nas interjeições da fala masculina e feminina tem o modo diferenciado para ambos os gênero, conforme os exemplos. Porém as expressões envolvendo verbos podem ser usadas por ambos os gêneros.

#### 4- DESDOBRAMENTOS DA PESQUISA.

Neste capítulo apresentarei sugestões de atividades específicas a ser trabalhadas em sala de aula, com o objetivo de discutir a diferença da fala feminina e fala masculina do povo Mebêngôkre.

Mediante as observações realizadas na pesquisa de campo, verificou-se na escola da comunidade indígena que as aulas a serem ministradas não aconteciam de acordo com os costumes apresentados na comunidade, diante das realizações em cerimônias, rituais. Ou de

acordo com as reais formalizações de suas funções conforme o acompanhado no capítulo 3 – o refletir de suas concepções de vida, que pode ser interpretada como fragmentada, os Mebêngôkre seguem uma cultura de segmento etário – onde as organizações indígenas, em seus modos sociais seguem princípios e orientações cosmológicos, segundo Luciano (2006); dessa forma, suas funções são distribuídas conforme a faixa etária e gênero entre os grupos feminino e masculino, seguindo suas tradições, costumes e crenças.

No entanto, na educação indígena do povo Mebêngôkre percebe-se que culturalmente os meninos aprendem com os homens, e as meninas aprendem com as mulheres, onde os mesmos fazem uso de suas próprias palavras específicas conforme seu gênero para ensinar as crianças.

Culturalmente não acontecerá de uma mulher ensinar um homem, percebemos em convivência que uma mulher ensina outra mulher e o homem ensina outro homem, conforme seus costumes, suas crenças, na vida cotidiana desde situações de trabalhos, diversões, cerimônias, rituais entre outras atividades constantes em grupos.

Algo diferente ocorre na educação escolar indígena na comunidade, na qual, ao ensinarem os alunos, não há a diferenciação da fala conforme o sexo. Assim sendo, as meninas não entendem com clareza alguns conteúdos ensinados nas aulas, prolemtica essa que deve ser sanada de forma que se ensine levando-se em consideração a distinção da fala do homem e da mulher nas salas de aula, com intuito de melhorar a compreensão e o desenvolvimento de ensino-aprendizagem dessas meninas, através de atividades pedagógicas, jogos e até mesmo a criação de um livro paradidático.

As turmas formadas na escola não seguem os costumes do povo Kayapó, pois as turmas são homogêneas, pois as meninas são intimidadas com a presença dos meninos, culturalmente deveria formar turmas específicas só com meninas ou só com meninos.

No primeiro momento apresentei meu projeto de pesquisa à comunidade, através de uma reunião na casa do guerreiro, para se ter a permissão e aceitação dos indígenas, foram unânimes, permitindo a pesquisar e concordaram em contribuir com a pesquisa de forma que a mesma tenha contribuições positiva na comunidade.

No decorrer da pesquisa para a coleta de dados, diante das conversas formais e informais, realizações de algumas entrevistas, subsequente, os professores indígenas foram construindo frases com as palavras que foram coletadas.

Os colaboradores foram sendo escolhidos mediante as realizações das entrevistas, alguns dados foram coletados de forma coletiva através das conversas formais e informais, sempre com o apoio dos professores indígenas que me acompanharam durante este pesquisa.

Pedi aos professores indígenas que construíssem algumas frases com palavras já coletadas, os mesmos foram construindo as sentenças específicas à fala referente a cada gênero, orientei mostrando algumas frases já prontas, vistas em algumas dissertações para que me compreendessem melhor.

Como não teremos muito tempo para desenvolver algo em longo prazo, como projetos, seqüências didáticas, trago aqui sugestões de atividades pedagógicas que poderiam ser desenvolvidas nas aulas das escolas das comunidades indígenas Mebêngôkre. Essas atividades podem servir de base para a confecção de livro paradidático com o tema do fenômeno das diferenças entre as falas feminina e masculina, elaborado pelos próprios professores indígenas.

Diante de toda a abordagem realizada nesta dissertação, em relação ao fenômeno da diferença da fala feminina e fala masculina da língua Mebêngôkre, se vê a necessidade da confecção de materiais didáticos e atividades pedagógicas específicas a serem trabalhadas nas aulas ministradas na escola da comunidade indígena Pykarãrãkre, que discutirá a distinção da fala do homem e da mulher, aprimorando-as e cotidianamente seu uso, pois vimos que há algumas expressões que estão deixando de ser usadas e a nova geração de indígenas desconhece tais palavras.

Os professores indígenas terão subsídios para desenvolver as atividades em suas aulas, com as propostas aqui apresentadas, e assim melhorar o desenvolvimento do ensino-aprendizagem das mulheres indígenas que precisam de um auxílio maior.

### **Jogos Pedagógicos: Fala do homem x Fala da mulher ( memy kabê X menire kabê)**

Materiais necessários:

2 bonecos índios de gêneros diferentes.

3 cestos.

Cartolinas

Canetinhas de cores diversas.

Réguas.

Tesouras.

Modo de realização:

Cada boneco segurará um cesto, os mesmos estarão vazios, nas mãos dos bonequinhos. Um dos cestos que não está nas mãos dos bonecos ficará em cima da mesa com fichas, nas quais estarão escritas palavras na fala das mulheres e na fala dos homens.



O professor chamará os alunos, cada um por sua vez, onde o mesmo pegará uma ficha, mostrando a turma lendo a palavra escrita na ficha, após colocará a ficha no cesto correto conforme o gênero correspondente ao boneco.

### **Jogo da memória (Adjũm mar djà kam ama)**

Materiais necessários:

cartolinas

cola

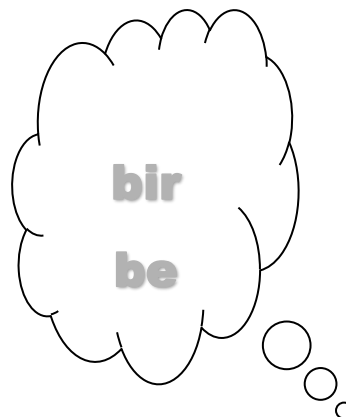
tesoura

Várias figuras de meninas e meninos.

Instruções: Fazer cartelinhas com imagens de meninas e meninos com os balões e as falas dentro, conforme o gênero deve ter duas cartelas com imagens e falas iguais e assim ir formando o jogo da memória.



Modelo de cartões para jogo da memória





Modelo de cartões para jogo da memória

**Bingo de palavras com as falas masculina e feminina (Memy me menire kabên ato mã 'ã kyx)**

Materiais necessários:

Cartolinas

Cola

Saco

Tesoura

Instruções: O professor faz uma lista de palavras na cartolina (de 10 a 12 palavras), recortar cada palavra e põe no saquinho. O professor prepara cartelas com as palavras misturadas. O professor vai sortear as palavras e os alunos vão marcando na cartela com pedrinhas, milho, feijão ou miçanga grande.

Quadro 14 – Cartela de Bingo de palavras com a fala masculina e feminina.

IREWA	A'PA	E'Õ
BIR	TUKWA	O'KA
XÔ	AMRÊ TÊ	BIR BE

Modelo da cartela

**Caça palavras de gêneros específicos ( Mě kaběn aběn jaběj menire kaběn,nàr memy kaběn kum o ipôk.)**

Materiais necessários:

Folhas de chamex com os caça palavras

Lápis ou caneta

Encontre no caça palavras, e circule palavras que somente as mulheres falam.

Quadro 15 – Caça-palavra de gênero específico

A	J	Ê	Ô	W	H	Ã	T	P
B	Y	D	K	J	P	Õ	U	K
I	R	E	W	A	Û	R	K	E
Y	W	W	K	P	Ý	X	W	G
T	Ô	O'	Ê	À	I	P	A	A

U	H	P	X	K	R	G	K	M
W	À	Q	J	O	G	I	X	R
K	Ñ	K	P	U	A	Y	H	E

Modelo de caça palavra

**Circule as falas do homem ( Memy kabên mã bit o ipôk)**

Quadro 16 - Caça-palavra de fala do homem.

A	Ý	J	ÿ	Ù	B
Ã	P	Ë	W	I	A
W	A	A	T	J	J
J	P	B	R	Õ	R
B	I	R	B	E	Ã

Modelo de caça palavra.

Faça a correspondência da 2ª coluna de acordo com a 1ª coluna dos gêneros da língua Mebêngôkre. (Mê kabên já ne tu akà.)

- |                |               |
|----------------|---------------|
| ( 1 ) 'ã.      | ( 4 ) aj      |
| (2) bir tukwa. | ( 5 ) a'pa.   |
| (3) tô.        | ( 3 ) je.     |
| (4) anũ.       | ( 1 ) nà.     |
| (5) o'ka       | ( 2 ) bir be. |

Complete as frases de acordo com o gênero entre parêntese. ( Mê kabên jarenh kum akato kam ipênh.)

- a) **na** arý na ba Bôx. (fala masculina).
- b) **'ã** akra ne já.( fala feminina).
- c) **o'ka** amrê tẽ omũ. (fala feminina).
- d) **bir be** mýj ne ga arenhmã. (fala masculina).
- e) **tô** nhũnh ne ga adji? (fala feminina)

Leia o texto abaixo e circule as palavras de gênero feminino da língua Mebêngôkre.( Piôk no 'ók jarenh atekre kam kum o ipôk menire kabên bit)

Pur

Pur 'ýr ne ba tẽ. Nhym ikra ikôt tẽm imã,

- Nhírwa, Jãm ne ga tẽ, ane?

Ba kam kum,

- Gwaj banhõ pur 'ýr, ane.

Nhym imã,

- Ba akôt, ane.

Ba,

- Anũ, gu on, ane.

Roça

Eu vou para a roça meu filho veio atrás de mim,

- Mamãe, para onde você vai?

Eu disse:

- Vou para nossa roça.

Então ele me disse:

- Eu vou contigo.

Eu disse:

Tudo bem, vamos.

Considerando a primeira coluna, qual seria a forma mais adequada em Mebêngôkre correspondente ao gênero oposto?

Anũ

Bir be

Anurã

Je

O'ka

Aj

Tô

Be

Bir tukwa

Ajrã

Tukwa

A'p

## CONCLUSÃO

Esta dissertação trata de resultados preliminares referentes à diferença da fala feminina e fala masculina da língua Mebêngôkre, onde fica subentendido que a distinção da fala do homem e da mulher ocorre unicamente no campo lexical. Isso significa que cada palavra analisada mostra seu real significado, sendo que alguma dessas palavras aqui apresentadas poderá ter dois ou mais significados dependendo do contexto, que a mesma está sendo inserida e não se separa por morfemas, pois as mesmas não podem ser separadas, seria impossível de traduzir, que não teria significado nenhum na língua.

A diferença ocorre conforme o sexo do locutor, independentemente do sexo do interlocutor, e da classe social que o mesmo esteja inserido e sim por questões culturais da própria língua. Através das expressões e entonações da fala nesta língua em estudo que estão propriamente nas interjeições e advérbio como pôde ser visto nos dados aqui coletados e apresentados neste trabalho.

Percebe-se que a diferenciação da fala na língua Mebêngôkre está correlacionada a um processo de aprendizado cultural, relacionando assim com a organização e comportamento da comunidade Mebêngôkre. Pois assim como existe uma fala de mulher e uma fala de homem,

desta forma existem atividades atribuídas a cada pessoa de sexo diferente, e esta diferenciação é repassada de pais para filhos. Constatou-se também que a diferença da fala feminina e fala masculina acontece no quesito ao grau de parentesco entre os Mebêngôkre.

Algumas línguas indígenas estão propícias a tal distinção nas falas feminina e fala masculina. Este presente trabalho aborda essa distinção, tratando mais especificamente das diferenças presente na língua indígena Mebêngôkre. Um ponto bem interessante que foi observado em algumas palavras registradas na gramática pedagógica de Jefferson (2013) que apresentam a distinção entre a fala do homem e fala da mulher, que muitas palavras, já estão em extinção e a nova geração de indígenas a desconhece estas palavras.

Por que ao realizar os estudos em análises de dados, por meio de entrevistas e conversas formais e informais com os índios da comunidade envolvendo palavras, vocabulários e frases puderam acompanhar evidências em palavras que os indígenas mais novos não têm o conhecimento de pronúncias e às vezes nem o uso de palavras que os mais antigos utilizavam, os mais novos não tem o conhecimento.

Com este trabalho confirmou-se que a distinção da fala não é uma questão de gênero gramatical, pois a flexão do gênero não se diferencia conforme a fala do homem e fala da mulher. Sejam homens, mulheres, adultos ou crianças interage cada qual fazendo uso de algumas formas lexicais, específicas, de acordo com seu sexo, seguindo Basílio (2009, p. 09).

Que esta pesquisa venha contribuir de forma significativa para a língua Mebêngôkre, que os resultados sejam inseridos em materiais didáticos para os alunos e que desperte nos professores indígenas uma reflexão sobre o fenômeno abordado neste trabalho, pois os mesmos deveriam estar preocupados com o desuso de algumas expressões, quase que toda referente à fala feminina, este é um tema a ser desenvolvido nas aulas, das escolas indígenas do povo Mebêngôkre.

Conforme esta descrição, não se esgota o assunto sobre a diferença da fala feminina e fala masculina no Mebêngôkre. Pois a partir do que foi pesquisado, analisado e registrado, poderá surgir outras possibilidades de investigação acerca da diferenciação da fala, principalmente no que se refere ao grau de parentesco nessa língua.

Os Mebêngôkre se comunicam de forma clara entre eles, mesmo uma parte do léxico sendo diferente. Pois há formas lexicais específicos para os homens e outras específicos para mulher, cada qual com uso conforme seu sexo, fazendo uso desses elementos de maneira específica.



## REFERENCIAIS BIBLIOGRÁFICOS

ARAÚJO, A.V. (2006). Povos indígenas e a lei dos “brancos”: o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/ Museu Nacional.

BORGES, M.V. Diferenças entre as falas femininas e masculina no Karajá e em outras línguas brasileiras: aspectos tipológicos. (2004). UFG/PG-UNICAMP.

BOURDIEU, P. 1999. *A dominação masculina*. Trad., M. H. Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

BASÍLIO, M. Formação de classe de palavras em português. 2. Ed., 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2009.

COSTA & OLIVEIRA (2010). A distinção entre as falas masculina e feminina em algumas línguas da família Jê. Dissertação em Mestrado. Universidade Federal de Goiás.

Constituição da República Federativa. (1988). Brasília: Senado Federal.

D'ANGELIS, W. R. (1996). Para uma análise fonológica alternativa do Kayapó. Semana Mebêngôkre. Museu Nacional, Rio de Janeiro, 8-11 out.

Formação de Professores indígenas: repensando trajetórias/ Organização Luís Donisete Benzi Grupioni – Brasília: Ministério de Educação, Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 230 p. (Coleção Educação para Todos), 2006.

HAMEL, R.E. Determinantes sociolingüísticas de la educación indígena bilíngüe. In: Signos- Anuário de Humanidades. México: Universidade Antonoma Metropolitana Iztapalapa, 1988.

JEFFERSON, K. (2013). Gramática pedagógica do Kayapó: parte 3 e apêndices. Brasília: SIL, (Arquivo Linguístico, 186), 117 p.

Educação Indígena Kayapó: orientação para professores não-Kayapó Isabel Murph, In Ameríndia Tecendo os Caminhos da Educação Escolar Indígena, 1991

LEA V. R. (2012) “Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP.

Lei 9.394 de 20 de dezembro de (1996). Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília: Senado Federal.

LUCIANO, G. S. B. (2006). O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC/UNESCO.

Ministério da Educação e Cultura (1994). Diretrizes para a política nacional de educação escolar indígena. Brasília. V 14, nº, 63, PP.175-187.

MOORE, Denny; GALÚCIO, Ana Vilacy; Gabas JR, Nilson. O desafio de documentar e preservar as línguas amazônicas. Scientific American Brasil. Amazônia (A floresta e o futuro) Brasil, n 3, 01 de setembro de 2008. P. 36-43.

QUARESMA, F. P.(2012). Análise de livros do povo indígena Mebêngôkre. Dissertação (Mestrado em Letras) Universidade Federal do Pará Belém.

RODRIGUES, A. D. 1986. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola.

RODRIGUES, A. D. 1999. *Jê*. Em *Amazonian languages*, ed. R. Dixon e A. Aikhenvald. Cambridge University Press.

RODRIGUES, A. D. Línguas indígenas: 500 anos de descobertas e perdas. *D.E.L.T. A*, São Paulo, 1993. v. 9, n. 1, p.83-103.

REIS, M. A. S. (2001). Pronomes, ordem e ergatividade em mebêngôkre (Kayapó). Dissertação de mestrado. Campinas, São Paulo. UNICAMP. 78 p.

Referencial Curricular Nacional para as escolas indígenas/Ministério da Educação, 348 p.: II - 1. Educação Escolar Indígena. Secretaria Educação Fundamental – Brasília: MEC/SEF, 2002.

SALANOVA, A. P. (2009). Uma análise unificada das construções ergativas do Mebêngôkre. *Ameríndia* 32, 2008.

SALANOVA, A. P. (2001). A nasalidade em Mebêngôkre e Apinayé: o limite do vozeamento soante. Dissertação de Mestrado em Letras e Linguística. Campinas, SP. UNICAMP.

SALANOVA, A. P. (2001). Introdução histórica e etnográfica aos Mebêngôkre e Apinayé. Campinas. São Paulo.

Segundo o Catálogo “Prêmio Culturas Indígenas” dos Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (2008, p. 137).

SEEGER, A. (1981). *Nature and Society in Central Brazil. The Suya Indians of Mato Grosso*. Cambridge, Harvard University Press.

SEKI, L. (2000). Gramática do Kamaiurá. Língua Tupi-Guarani do Alto Xingu. Campinas: Editora da Unicamp; São Paulo.

SEKI, L.(2000). Línguas indígenas do Brasil no limiar do século XXI. *Impulso*, Piracicaba, v. 12, n. 27, p. 233-256.

\_\_\_\_\_. Notas sobre a história e a situação lingüística dos povos indígenas do Parque do Xingu. In. SEKI, Lucy (Org.) **Linguística Indígena e Educação na América Latina**. Campinas. SP. Editora da UNICAMP, 1993, p. 89-117.

STOUT, M. e THOMSON, R. (1974). **Fonêmica Txukuhamêi (Kayapó)**. Série Linguística, n. 3 Brasília: Summer Institute of Linguistic. P. 153-176.

SOUSA Laudo Menescal de Um vocabulário pequeno da língua Kayapó. *ERT - MISSEB* (1996) p. 21.

SOUZA, L. M. A. (2012). Descrição da fala masculina e da fala feminina na língua Kadiwéu. Dissertação de Mestrado. Três Lagoas. MS.

TURNER, T. (1992). Os Mebêngôkre Kayapó: História e Mudança Social de comunidade autônoma para a coexistência interétnica. **Departamento de Antropologia**. Universidade de Chicago. (Tradução de Beatriz Perrone Moisés)

VIDAL, L. B. (1977). Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira. Os Kayapó – Xicrin do Rio Cateté. São Paulo. Hucitec/Edusp.

VERSWIJVER, Gustaaf. Kayapó. (2002). Instituto Socioambiental (ISA). Disponível em: <http://pib.socioambiental.org./pt/povo/Kayapó>.

## SITES CONSULTADOS

Bing Maps. 2018. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kayapo/print> – páginas 1 a 27 – 07/01/2009.

SITE IBGE: 2010 <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kayapó> – Autodeterminação: Mebêngôkre.

Site: pt. colang, [wiki.com/13/01/2018](http://wiki.com/13/01/2018)

<https://www.google.com.br/search?q=mapas+reservas+indigenas+kayapo> acesso em \_\_\_\_/\_\_\_\_/2018.

INSTITUTO SOCIAMBIENTAL. **A Fundação Nacional do Índio (FUNAI)**. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/políticas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/funai>. Acesso em \_\_\_\_/\_\_\_\_/2018.

INSTITUTO SOCIAMBIENTAL.

Fonte: <https://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/linguas/troncos-e-familias> 10/02/2018

## ANEXOS

Anexo I

<b>Fala feminina</b>	<b>Fala masculina</b>	<b>Significado</b>
Anũ	Aj	então
Anũrã	Ajrã	pode/prossiga
anũ ÿr tẽ	aj ÿr tẽ	então vá
anũ mã	aj mã	então vá
amrẽ tẽ	amrẽ tẽ	vem aqui/ vem cá
Ã	ná	sim
bir tukwa	bir be	‘pois é’
Bir	bir	porque sim, porque não.
tukwa	be	então, ta
o'ka	a'pa	vem cá
e'õ	bàte	Advérbio de negação

To	je	oh! Mas
----	----	---------

**Anexo II**

**Figura: 5 – Foto Escola Municipal de Ensino Fundamental Indígena Jakurire.**



**Fonte: 2017 - Escola Municipal de Ensino Fundamental Indígena Jakurire da aldeia Pykarãrãkre do Município de São Félix do Xingu - PA.**

### **Anexo III**

**Figura: 6 – Fotos Aldeia Pykarãrãkre do Município de São Félix do Xingu - PA.**



**Fonte: 2016 Aldeia Pykarãrãkre do Município de São Félix do Xingu - PA.**

#### **Anexo IV**



**Figura: 7 – Imagem de pintura Mebêngôkre.**



**Fonte: 2016 Pintura corporal.**

## **Anexo V**

**Figura: 8 – Imagem de pintura Mebêngôkre.**



Fonte: 2016 Pintura corporal.

## Anexo VI

Figura: 9 – Imagem de pintura Mebêngôkre.

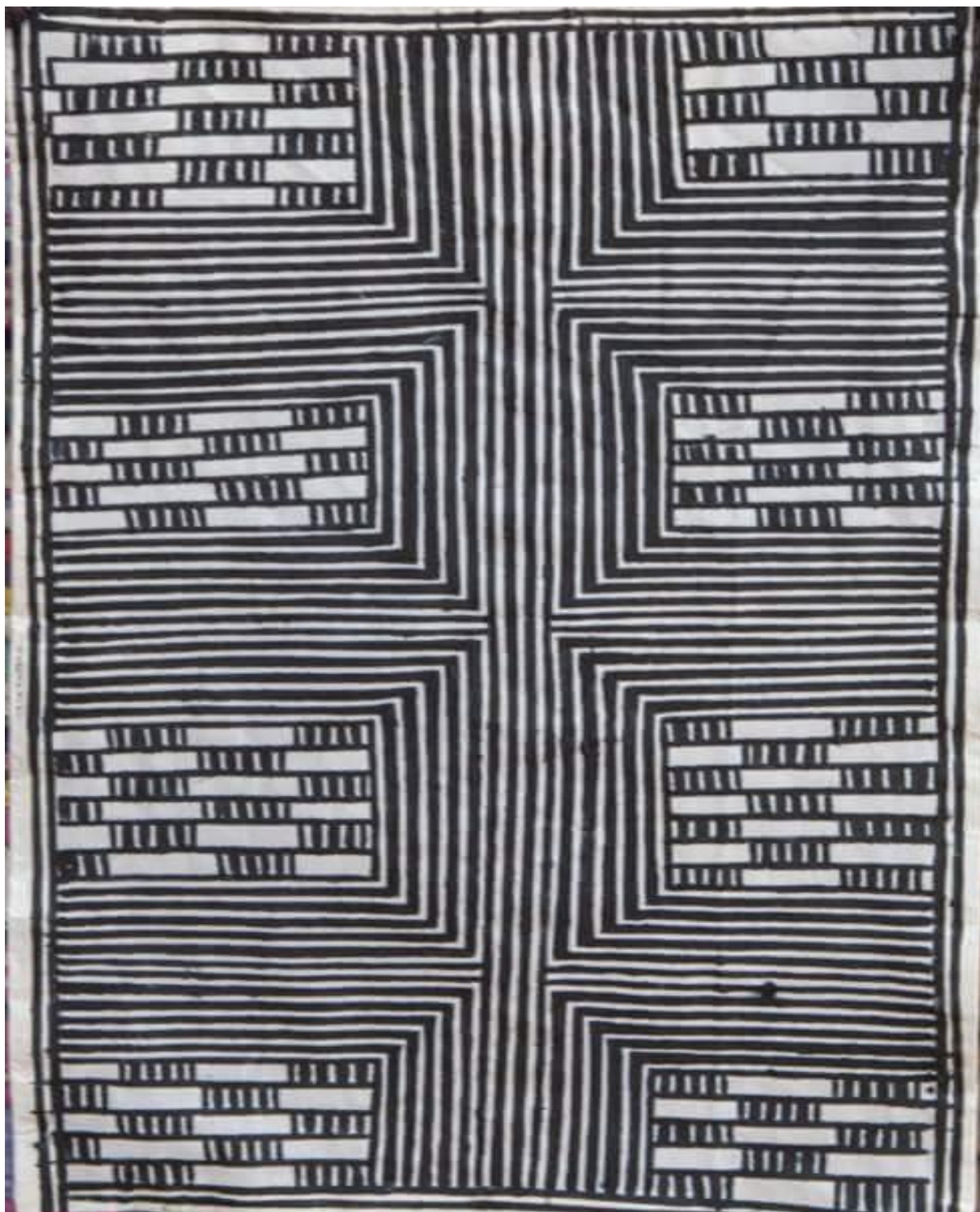




Fonte: 2016 Pintura corporal.

## Anexo VII

Figura:10 – Imagem de pintura Mebêngôkre.



Fonte: 2016. Pintura da cabaça, usada pelas mulheres, homens e crianças.

### Anexo VIII

Figura: 11 – Imagem de pintura Mebêngôkre.

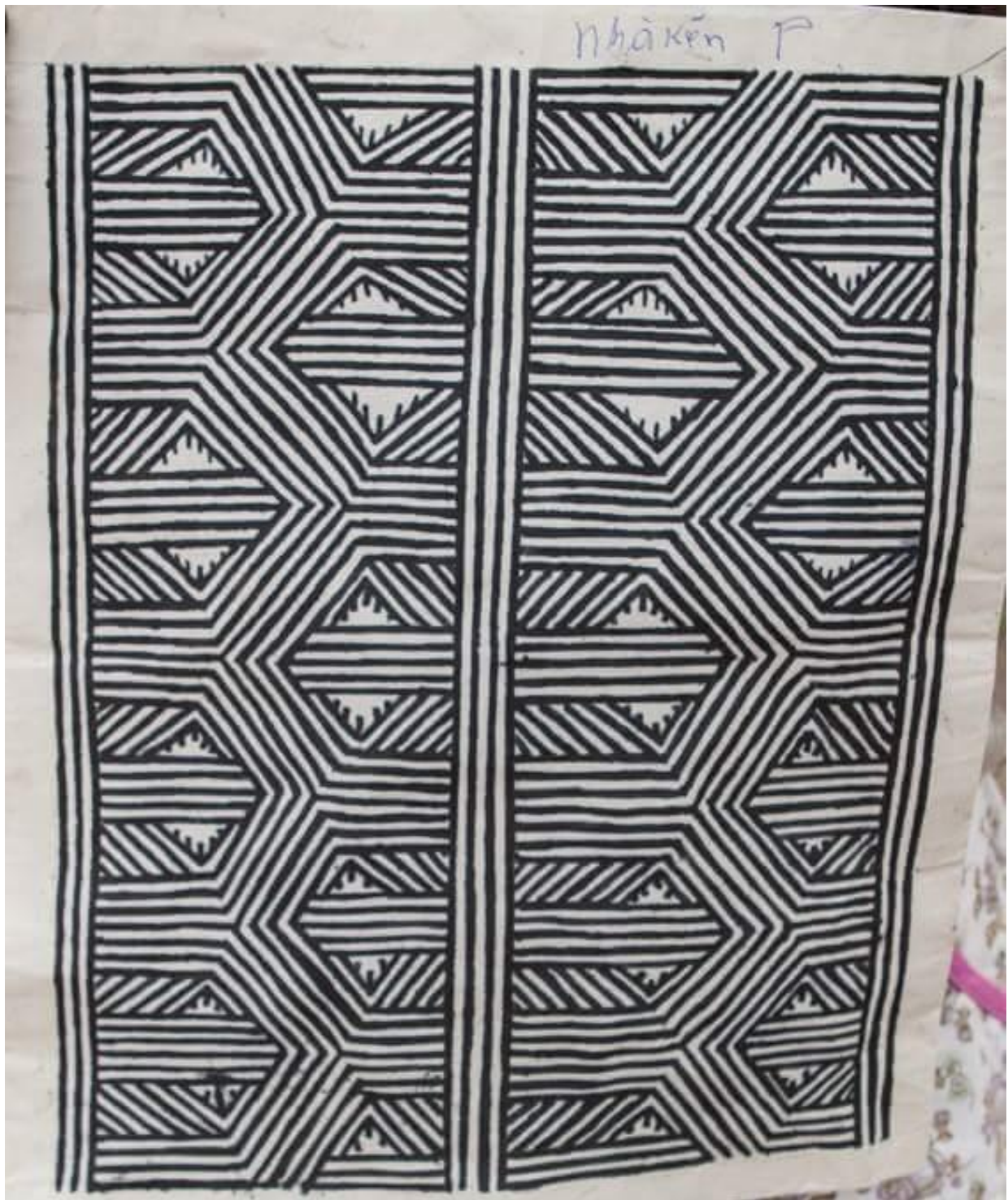




**Fonte: 2016. Pintura do Jabuti do mato ( Kaprã o'k), usada por homens , mulheres e criança , na festa das mulheres.**

**Anexo IX**

**Figura: 12 – Imagem de pintura Mebêngôkre.**

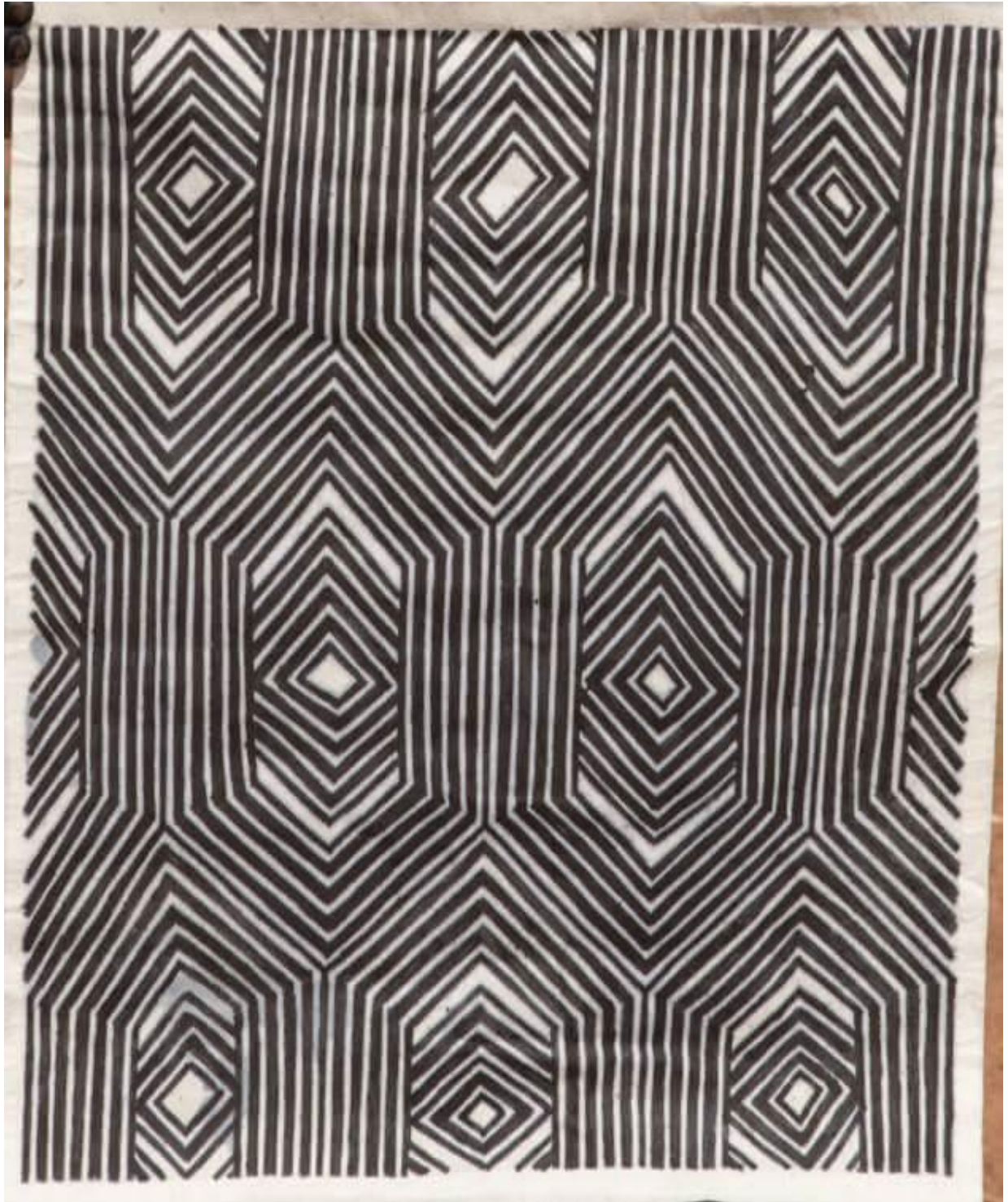


Fonte: 2016 Pintura corporal.

Anexo X

Figura: 13 – Imagem de pintura Mebêngôkre.





Fonte: 2016. Pintura do Jabutir do campo (kapot)