



UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DO AMBIENTE



VALCIR SUMEKWA XERENTE



**CONHECIMENTOS AKWÊ E CONHECIMENTOS CIENTÍFICOS OCIDENTAIS SOBRE  
MEIO AMBIENTE E INTERAÇÕES DAS ESPÉCIES DA FAUNA. UM ESTUDO NA  
INTERDISCIPLINARIDADE E INTERCULTURALIDADE.**



VALCIR SUMEKWA XERENTE

**CONHECIMENTOS AKWĒ E CONHECIMENTOS CIENTÍFICOS  
OCIDENTAIS SOBRE MEIOAMBIENTE E INTERAÇÕES DAS ESPÉCIES  
DA FAUNA. UM ESTUDO NA INTERDISCIPLINARIDADE E  
INTERCULTURALIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências do Ambiente da Universidade Federal Tocantins, campus de Palmas, como parte dos requisitos para obtenção do Grau do Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Odair Giraldin

Palmas – TO, 2020

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins**

---

X6c Xerente, Valcir Sumekwa.

Conhecimentos akwẽ e conhecimentos científicos ocidentais sobre meio ambiente e interações das espécies da fauna.: Um estudo na interdisciplinaridade e interculturalidade. . / Valcir Sumekwa Xerente. – Palmas, TO, 2020.

177 f.

Dissertação (Mestrado Acadêmico) – Universidade Federal do Tocantins – Câmpus Universitário de Palmas – Curso de Pós-Graduação (Mestrado) em Ciências do Ambiente, 2020.

Orientador: Odair Giraldin

1. Sociedade. 2. Fauna. 3. Meioambiente. 4. Conhecimento. I. Título

**CDD 628**

---

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

**Elaborada pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).**

VALCIR SUMEKWA XERENTE

**CONHECIMENTOS AKWĒ E CONHECIMENTOS CIENTÍFICOS  
OCIDENTAIS SOBRE MEIOAMBIENTE E INTERAÇÕES DAS ESPÉCIES  
DA FAUNA. UM ESTUDO NA INTERDISCIPLINARIDADE E  
INTERCULTURALIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Mestrado em Ciência do Ambiente como requisito para obtenção do Título de Mestre e aprovada em sua forma final pelo orientador e pela Banca examinadora.

Aprovada em, 20/05/2020

Banca examinadora:

\_\_\_\_\_  
Professor Dr. Odair Giralдин – UFT (Orientador)

\_\_\_\_\_  
Professor Dr. Lucas Barbosa de Souza – UFT (Examinador - interno)

\_\_\_\_\_  
Professora Dra. Lígia Raquel Rodrigues Soares – UFT (Pedagogia - Tocantinópolis) (Examinadora externa)

\_\_\_\_\_  
Professor Dr. Heber Rogério Grácio – UFT (Examinador - suplente)

## DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a Lucia Mrãiti, por estar sempre ao meu lado como companheira e por compreender a importância de estudar.

Ao prof. Odair Giralдин, por me apoiar, ajudar nas minhas dificuldades acadêmicas e durante uma situação em que fui hospitalizado.

Minha irmã, Hilda Nãmnãdi Xerente, por me apoiar financeiramente em alguns momentos que mais precisava.

## AGRADECIMENTOS

Pelo apoio financeiro, agradeço sinceramente a todos que irei citar pelo nome. Odair Giraldin, Heber Rogerio Gracio, Rogério Marquezan, Reijane Pinheiro da Silva, Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito e André Demarchi. Todos eles contribuíram financeiramente durante dois meses no primeiro semestre de 2018 para que eu pudesse frequentar o curso até que houvesse o pagamento da primeira bolsa CAPES, a quem agradeço pela bolsa concedida durante os dois anos de curso.

Aos professores(as), pela compreensão nos meus estudos: agradeço a Odair Giraldin, Heber Rogerio Gracio, Marina Haizenreder Ertzogue, Adriana Malvasio e Lílana Pena Naval.

Aos anciãos das aldeias agradeço pela compreensão da importância de realizar a pesquisa e por me acolher em suas casas para diálogo intenso. Sendo assim, começo especialmente pela aldeia Salto, Aldeia Nova, Karêhu, Porteira, Angelim, Varjão, Boa Esperança, Zé Brito, Novo, Rio Sono, Baixa Funda e Morrão. Devo um agradecimento especial aos anciãos da aldeia Brejo Comprido pelas suas disponibilizações para um longo diálogo intenso durante as entrevistas.

Ao orientador, Odair Giraldin, pela paciência, compreensão e no acolhimento junto com sua esposa Lígia em sua casa, pela orientação na pesquisa de campo e na construção da presente dissertação.

## **RESUMO**

Os conhecimentos ambientais do povo Akwẽ, pesquisados nesta presente dissertação, apresentam os relatos históricos e as experiências nas convivências tanto no passado e quanto no presente em relação a caça e pesca, argumentando-se que eles precisam ser considerados com um novo olhar. Com diálogos intensos, foi possível entender que para os Akwẽ, todas as espécies da fauna têm seus donos para protegê-las. Sendo assim, foi considerada como importante esse conhecimento para os Akwẽ que pretendem caçar e pescar para complementar suas dietas alimentares cotidianas.

**Palavra-chave:** Sociedade, fauna, meio ambiente

## ABSTRACT

The Akwẽ people's environmental knowledge, researched in this present dissertation, presents the historical reports and the experiences in the coexistence both in the past and in the present in relation to hunting and fishing, arguing that they need to be considered with a new look. With intense dialogues, it was possible to understand that for the Akwẽ, all species of fauna have their owners to protect them. Therefore, this knowledge was considered important for the Akwẽ who intend to hunt and fish to complement their daily diets.

Key-words: Society, fauna, environmental



## LISTA DE ILUSTRAÇÃO

|  |     |
|--|-----|
| Figura 1. Representação da pintura corporal do clã <i>krozaké tdêkwa</i>   | 32  |
| Figura 2. Representação da pintura corporal do clã <i>kräiprehi</i> da metade <i>wahirê tdêkwa</i>                         | 33  |
| Figura 3. Imagem de diferentes pinturas corporais dos Xerente  | 35  |
| Figura 4. Representação da pintura corporal dos clãs das duas metades Xerente  | 36  |
| Figura 5. Representação da pintura corporal dos clãs das duas metades Akwê.  | 37  |
| Figura 6 - A - Colar com presa de Capivara ( <i>Hydrochoerus hydrochaeris</i> )  | 86  |
| Figura 6 - B - Imagem de uma criança virgem Akwê usando colar com a presa da capivara ( <i>Hydrochoerus hydrochaeris</i> ) | 86  |
| Figura 8 - Casamento Akwê, com uso da presa de capivara ( <i>Hydrochoerus hydrochaeris</i> ).                              | 87  |
| Figura 9 - A - Cinto de couro de onça preta e penas de arara do clã kuzâ para o clã <i>kbazipré</i>                        | 88  |
| Figura 9 - B - Pendente cervical de cascos de deado. Distintivo do clã <i>kbazipré</i>                                     | 88  |
| Figura 9 - C - testeira com pendente cervical de cascos de anta, enfeito do clã <i>kbazipré</i>                            | 88  |
| Figura 9 - D - Penas cervicais: distintivo tribal e distintivo das moças <i>Akémhã</i> durante a reclusão                  | 88  |
| Figura 9 - E - Enfeito cervical de penas de arara  | 88  |
| Figura 14. <i>Huku</i> , onça ( <i>pantera onca</i> )  | 89  |
| Figura 15 - Spardú, urubu  | 92  |
| Figura 16 - Pirarara ( <i>Phractocephalus hemioliopterus</i> )   | 93  |
| Figura 17 - <i>Ktá</i> arara azul ( <i>Anodorhynchus hyacinthinus</i> )  | 94  |
| Figura 18 - <i>Padi</i> , ( <i>Myrmecophaga tridactyla</i> )   | 104 |
| Figura 19 - <i>Kuâ</i> , Queixada ( <i>Tayassu pecari</i> )  | 105 |
| Figura 20 - <i>Kuârê</i> , Caititu ( <i>Pecari tajacu</i> )  | 106 |
| Figura 21 - <i>Kdâ</i> , Anta ( <i>Tapirus terrestris</i> )  | 108 |
| Figura 22 - <i>Kkorê</i> , Macaco prego ( <i>Sapajus</i> )   | 110 |
| Figura 23 - <i>Wakrdi</i> , Seriema ( <i>Cariamidae</i> )  | 111 |
| Figura 24 - A - Wanêku, sucuri ( <i>Eunectes</i> )   | 115 |
| Figura 24 - B - Kutí, cururu ( <i>Rhinella marina</i> )  | 115 |
| Figura 24 - C - Kuza, onça-parda ( <i>Puma concolor</i> )  | 115 |

|   |     |
|---|-----|
| Figura 24 - D - Azâ, curuja ( <i>Glaucidium brasilianum</i> )   | 115 |
| Figura 28 - Mulher preparada para receber nome, Brupahi, andorinha ( <i>Hirundinidae</i> )            | 121 |
| Figura 29 - A - Marcara de padi, Nimuendajú   | 123 |
| Figura 29 - B - Marcara de padi durante dasĩpsê na aldeia Brupre                                      | 123 |
| Figura 30 - A e B. Marcara de padi original, Nimuendajú, imagem arquivado no Museu de Rio de Janeiro. | 127 |
| Figura 32 - A - Chinela feita da fita da casca de uma árvore, (Nimuendajú, 1942).                     | 161 |
| Figura 32 - B - Chinela feita da fita da casca de uma árvore. Imagem: Giraldin, 2002.                 | 161 |

#### LISTA DE TABELA E GRÁFICO

|  |    |
|--|----|
| Tabela - 1. Dados populacionais Akwê         | 53 |
| Gráfico - 1. Censo populacional do povo Akwê | 54 |
| Tabela - 2. Formação florestal               | 60 |
| Tabela - 3. Formação Savanica                | 60 |
| Tabela - 4. Formação Campestre               | 60 |
| Tabela - 5. Clima da região de Tocantínia    | 74 |

## LISTA DE MAPAS

|   |    |
|---|----|
| Mapa - 1. Deslocamento histórico da região Ananás                                     | 48 |
| Mapa - 2. Deslocamento histórico da região do antiga Vila Canela – TO                 | 49 |
| Mapa - 3. Terra indígena  | 52 |
| Mapa - 4. Localização das aldeias Xerente   | 55 |
| Mapa - 5. Formação florestal da terra indígena  | 64 |
| Mapa - 6. Microbacia da Piabainha   | 71 |
| Mapa - 7. Mata de galeria da micro bacia Piabainha                                    | 72 |
| Mapa - 8. Representação Histórico da agricultura mecanizada pelo projeto da FUNAI     | 77 |
| Mapa - 9. Representação Histórico da agricultura mecanizada pelo projeto do PROCAMBIX | 78 |
| Mapa - 10. Representação de agricultura mecanizada entorno da terra indígena          | 80 |

## LISTA DE SIGLA

|           |   |
|-----------|---|
| IBGE      | Instituto Brasileira de Geografia e Estatística               |
| FUNAI     | Fundação Nacional do Índio                                    |
| PROCAMBIX | Programa de Compensação Ambiental Xerente                     |
| QGIS      | Sistema de Informação Geográfica                              |
| ICMBIO    | Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade       |
| OPAN      | Operação Amazônia Nativa                                      |
| GERA      | Núcleo de Estudos e Pesquisas do Pantanal, Amazônia e Cerrado |

## SUMÁRIO

|   |    |
|---|----|
| <b>Introdução</b>   | 13 |
| <b>CAPÍTULO 1 – Breve apresentação do povo <i>Akwẽ</i></b>  | 19 |
| 1.1 Os <i>Akwẽ</i>  | 19 |
| 1.2 Os <i>Akwẽ</i> na cosmologia  | 20 |
| 1.3 Organização social associada nas narrativas   | 23 |
| 1.4 A introdução do conhecimento da religião  | 24 |
| 1.5 Cosmologia e a ciência científica   | 26 |
| 1.6 Transmissão do conhecimento   | 26 |
| 1.7 Metade clãs associada nas narrativas  | 28 |
| 1.8 Formação e o papel do líder   | 38 |
| 1.9. Trajetória durante contato interétnico intenso   | 40 |
| 1.10. Centralização das aldeias <i>Akwẽ</i> em terra Xerente e Funil                                    | 50 |
| 1.11 População <i>Akwẽ</i> representado nos censos populacionais  | 53 |
| <b>CAPITULO II – Caracterização ambiental do cerrado no olhar dos <i>Akwẽ</i></b>                       | 56 |
| 2.1 Conceito de cerrado   | 56 |
| 2.2. Formação da vegetação do cerrado   | 57 |
| 2.3. Característica do solo   | 57 |
| 2.4. Formação vegetal no conhecimento científica e na epistemologia <i>Akwẽ</i>                         | 58 |
| 2.5. Classificação da formação vegetal  | 59 |
| 2.6. Distribuição da formação vegetal   | 62 |
| 2.7. Mata de galeria e regeneração natural  | 65 |
| 2.8. Recurso hídrico da terra Xerente   | 66 |
| 2.9. Classificação de curso hídrico no olhar <i>Akwẽ</i>  | 73 |
| 2.10. Clima e precipitação anual da região  | 73 |
| 2.11. Os <i>Akwẽ</i> e agricultura  | 75 |
| <b>CAPÍTULO III – Os <i>Akwẽ</i> e os animais selvagens nas narrativas relacionadas a transformação</b> | 81 |
| 3.1. Evolução humana e a transformação  | 81 |
| 3. 2. Animais selvagens originais   | 85 |
| 3.3. Povo <i>Akwẽ</i> e a onça  | 88 |

|   |     |
|---|-----|
| 3.4. Povo Akwẽ e o tamanduá bandeira  | 101 |
| 3.5. Queixada e os <i>sipsá</i>   | 104 |
| 3.6 As. crianças órfãs e <i>Kuârê</i> (caititu)   | 105 |
| 3.7. O povo <i>Akwẽ</i> e a anta  | 107 |
| 3.8. O povo <i>Akwẽ</i> e o Macaco  | 109 |
| 3.9. O povo <i>Akwẽ</i> e a Seriema   | 110 |
| 3.10. Sucuri e a família  | 112 |
| 3.11. O povo <i>Akwẽ</i> e o Sapo   | 116 |
| 3.12. Jacaré e <i>asaré</i>   | 117 |
| 3.13. Andorinha e os <i>Sipsá</i>   | 120 |
| 3.14. Tamanduá bandeira e <i>dasĩpsê</i>  | 121 |
| <b>CAPÍTULO IV – Os donos nas interações das espécies da fauna na visão do povo Akwẽ.</b> | 128 |
| 4.1. Os <i>tdêkwa</i> e os Akwẽ   | 128 |
| 4.2 <i>Tdêkwa</i> no mundo subterrâneo e os Akwẽ  | 131 |
| 4.3. <i>Kâ tdêkwa</i> e os Akwẽ   | 139 |
| 4.4. Os <i>tdêkwa</i> do ambiente terrestre   | 143 |
| <b>CAPÍTULO V – Os Akwẽ nas práticas de caçadas de animais selvagens</b>                  | 150 |
| 5.1. Caçadas e pescarias  | 150 |
| 5.2. Caçadas com uso de fogo  | 156 |
| 5.3. Caçadas com os cães  | 158 |
| 5.4. Caçada com uso de cilibrim   | 163 |
| 5.5. Caçada em varrida  | 164 |
| 5.6. Caçada de espera em árvores  | 166 |
| Conclusão   | 170 |
| Referências Bibliográficas  | 175 |

## Introdução

A presente dissertação está fundamentada na pesquisa qualitativo, sendo assim, eu como autor<sup>1</sup> começarei apresentando a partir da minha longa trajetória tanto de experiência convivida na sociedade *Akwẽ*<sup>2</sup> quanto como acadêmico pesquisador. Neste sentido, pretendo argumentar que ambos os conhecimentos, somados, foram extremamente fundamentais para escolha do tema. A escolha não foi por acaso e sim pela razão, ao compreender que os conhecimentos ambientais, entre os *Akwẽ*, são importantes na convivência da sociedade relacionada à natureza.

Na minha experiência convivida, como membro da comunidade, pude considerar que os anciãos são como bibliotecas, onde estão armazenados conhecimentos coletivo e individual. Por outro lado, pude perceber que os conhecimentos armazenados em memórias humanas são apagados pela morte. Neste sentido, os anciãos argumentam que maiorias dos jovens dos dias atuais não se interessem de os ouvirem. Sendo assim, parte dos conhecimentos são apagados sem serem ouvidos e memorizados. De outro lado, os mais novos argumentam que os anciãos não pretendem transmitir para um membro de qualquer clã, da outra metade diferente da sua, já que atualmente os conhecimentos deveriam ser transmitidos como são ensinados nas escolas, independentemente dos clãs. Neste sentido, para realizar esta presente pesquisa com clãs das duas metades, usei da minha amizade com anciãos do clã da outra metade que pertença. Sendo assim, por eu ter demonstrado interesse e pela importância para que os relatos e as experiências sejam registrados para conservação e publicação para que as futuras gerações tenham oportunidade de consultar, já que a transmissão do conhecimento não é mais transmitida no *Warã*<sup>3</sup>, foi assim que tive oportunidade de entrevistar em diálogos com os clãs das duas metades.

Na minha experiência participativa como membro da comunidade, pude acompanhar diversos momentos das atividades de caça e pesca. Aprendi a respeitar as regras dos *tdẽkwa*<sup>4</sup> dos animais selvagens e da ictiofauna, que são relatados através das visões dos mais velhos. Pude participar de diversas atividades culturais durante a minha convivência como e com os *Akwẽ*. Quando surgia problemas sociais relacionados a

---

<sup>1</sup> O autor é membro do povo *Akwẽ* e faz parte da sociedade nativa

<sup>2</sup> *Akwẽ* significa nome próprio de autodenominação do povo Xerente.

<sup>3</sup> *Warã* significa área onde as pessoas se juntam para diálogo e para permanência de jovens para aprendizagem que pode ser o centro da aldeia, ao lado ou em acampamento.

<sup>4</sup> *Tdẽkwa* significa dono, no sentido de quem controla e cuida.

pajés, caçadores e *tdêkwa*, eu tentava entender por meio da observação como acontece. Por outro lado, na minha infância observava as máquinas pesadas removendo árvores com uso de corrente, os tratores preparando o solo para plantio de arroz e mandioca na região da aldeia Salto e Porteira. Os gestores da Fundação Nacional do Índio (doravante, citado como FUNAI), executava projetos de roças mecanizadas pelos cerrados da terra Xerente em duas aldeias referidas. Os Akwẽ, não foram consultados se eles preferiam roças mecanizadas ou fortalecer roças de toco. Na época os Akwẽ não pensavam que roça mecanizada causava impacto ambiental em área de remoção de vegetação nativa. De um lado, pude entender de acordo com lamentação dos Akwẽ dos dias atuais durante a minha convivência que a FUNAI tinha a intenção de fazer com que os Akwẽ fossem grandes agricultores com interesse de armazenar e comercializar a produção. Sendo assim, os Akwẽ deixariam de praticar roça de toco. Como relatou ancião da aldeia Salto, na época com projetos da FUNAI e até os projetos do PROCAMBIX, eles pensavam que os projetos não acabariam. Neste sentido, maioria dos Akwẽ ardomeceram suas práticas de roça de toco. Sendo assim, acreditavam que a roça mecanizada substituiria roça de toco para sempre e com a criação de bovino diminuiria as práticas de caça. Os Akwẽ que tinham seus conhecimentos relacionados a fauna e flora para preservação, foram interferidos pelo pensamento dos não-akwẽ que tinham o interesse de transformar os Akwẽ como grandes agricultores e pecuaristas relacionados na contribuição de “desenvolvimento” do país.

A minha trajetória de convivência como parte da comunidade se iniciou na região do Rio Preto, na proximidade do Rio Sono, onde nasci. No final da década de 70, meus pais mudaram para região do atual aldeia Salto, onde cresci e convivi por muito tempo. Na década de oitenta, já podendo acompanhar os mais velhos, comecei a participar da experiência dos mais velhos durante caçadas e pescarias. Na região da aldeia Salto, existiam muitas caças e peixes, onde costumava caçar e pescar na referida região. Na década de oitenta (1980), pude ver pela primeira vez máquinas pesadas como tratores de esteiras que removiam a formação florestal a distância de duzentos (200) metros da casa em que morava com meus pais. Os animais e as aves que habitavam nela, fugiram para bem longe da proximidade da referida aldeia. Na mesma década, a comunidade da aldeia Porteira foi dividida formando duas novas aldeias, como Bela Vista, que fica nas margens das matas ciliares do rio Tocantins, e Cercadinho, que fica nas matas de galeria do ribeirão Cercadinho. Na década de noventa (1990), os Akwẽ da

aldeia Cercadinho foram se mudando aos poucos para a atual aldeia Salto. Com a degradação de vegetação por roça mecanizada e de toco e também com o aumento da população, os animais selvagens foram se afastando da referida região.

Na aldeia Porteira, que fica a cinco (5), quilômetros da aldeia Salto, também aconteceu a mesma coisa relacionada a degradação. Nesta referida aldeia, pude participar no *dasĩpsê*<sup>5</sup> que ocorreu na década de oitenta (1980), antes da execução de projeto de roça mecanizada da referida aldeia. Na minha infância, durante as visitas com meus pais, participava das brincadeiras durante banho no córrego chamada Tolera, a distância de aproximadamente trezentos (300) metros da aldeia Porteira. Pude participar no acampamento dos anciãos nas proximidades da referida aldeia dentro da mata de galeria. Alguns anos depois, a referida mata de galeria onde participei nas brincadeiras da minha infância, as máquinas pesadas como trator de esteira, removeram as vegetações para plantação de arroz. Na década de dois mil (2000), foram aprovados projetos de roças mecanizadas dentro da execução das ações de compensação ambiental da usina hidrelétrica Luiz Eduardo Magalhães, do Lajeado. Mais uma vez, em áreas próximas das aldeias, as vegetações nativas dos cerrados da terra Xerente, foram degradadas sem serem recuperadas, novamente para fazer roças mecanizadas.

Nas interações das espécies da fauna entre os *Akwẽ*, tratadas nos narrativas, associada em prática, como por exemplo, na cerimônia de dar nomes de animais selvagens para meninas, os homens imitam cada espécie da fauna de acordo com os nomes, cantam e dançam em frente de todas as casas da aldeia. Nos relatos, os anciãos afirmam que o mundo foi criado pelo *Bdâ* (Sol, dia) na presença do *Wairê* (Lua), assim, também foram criados os *tdêkwa* para cada espécie de animais selvagens. Nas interações tratadas na visão cosmológica, os *tdêkwa* ensinam como encontrar caças e, em troca, pedem para os caçadores preservarem as espécies para evitar a extinção ou desaparecimento da área de caça da região.

Sendo assim, de um lado, eu sempre pretendia entender como as coisas acontecem na visão do povo *Akwẽ*, relacionada a fauna, flora e as práticas culturais. De outro, queria compreender como as coisas acontecem na natureza estudadas na ciência científica. A partir desta pretensão, comecei a procurar os anciãos para mergulhar nos

---

<sup>5</sup> *Dasĩpsê* significa ter humildade, respeito, consideração, tratamento de um com outro e vice-versa. Eu faço por você e tu fazes por mim. Eu pinto seu corpo e você pinta o meu de acordo as regras. Eu darei algo para você e você pra mim e vice-versa. É o nome da festa/ritual para dar nomes as crianças.



conhecimentos das visões mais profundas através de diálogos intensos com os anciãos. Existem várias narrativas e cosmologia associada a fauna que auxilia a entender as práticas culturais e parte das experiências vividas. Na década de dois mil (2000), conheci um ancião não Akwẽ que trabalha como missionário desde 1964 entre os Akwẽ. Durante seu trabalho, ele registrou em áudio vários relatos sobre narrativas e dos acontecimentos realizados durante *dasĩpsê*, atualmente arquivada na biblioteca cultural do povo Akwẽ localizado no município de Tocantínia.

No início da década de dois mil (2000), tive oportunidade de trabalhar como professor da escola das aldeias Funil e Salto. Em dois mil e um (2001), conheci o referido missionário. Para a minha surpresa, ele fez as cópias das gravações e entregou para mim. A intenção dele foi para aumentar meus conhecimentos e contribuir nas escolas. Eu pretendia ensinar algumas coisas do conhecimento Akwẽ ao lado de alguns conteúdos da disciplina de ciência, mas uma supervisora que orientava os professores alertava que eu não fugisse do conteúdo da disciplina. A minha intenção foi de ensinar conhecimento de ambos lados, neste caso não estaria fugindo do conteúdo da disciplina que lecionava para os alunos que frequentava Educação para Jovens e Adultos (EJA).

Na mesma década, tive oportunidade de cursar ensino superior na graduação em engenharia ambiental da Universidade Federal do Tocantins (UFT). A escolha foi para eu aprender a resolver problemas ambientais que envolve a sociedade e o meio ambiente e solucionar, minimizar e prever as causas e seus impactos. Durante a minha trajetória acadêmica, tive oportunidade de experimentar a realização de pesquisa de campo. Com uma bolsa do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica – Ações Afirmativas (PIBIC-AF), sob orientação do prof. Odair Giralдин, por dois anos realizei pesquisas com sentido título: *Os efeitos da ampliação do acesso de conhecimentos ambientais na transmissão da cultura Akwẽ-Xerente*. Parte do conhecimento da ciência empírica da pesquisa me levou a pensar para a construção de trabalho de conclusão do curso (TCC) relacionando conhecimento ambiental do povo Akwẽ ao lado da ciência científica, sob orientação inicial da profa. Adriana Malvasio e orientação final da profa. Líliliana Pena Naval. Esse foi um primeiro passo para pensar em ambos os conhecimentos ambientais relacionando o conhecimento da ciência empírica, cosmologia e narrativas do povo Akwẽ, para a construção da presente dissertação tratando da interdisciplinaridade, com o conhecimento ocidental.

De um lado, pretendia me aprofundar nos conhecimentos ambientais tratados na visão do povo *Akwẽ* e, de outro, pretendia aprofundar nos conhecimentos da ciência científica. Ambos são conhecimentos com caminhos diferentes e distantes um do outro, mas ambos no mesmo sentido de entender as origens das coisas e da manutenção relacionada a natureza. Nestas pesquisas foram registrados mais de uma centena de diálogos intensos com anciãos e práticas de atividades culturais entre anos de dois mil e nove (2009) a dois mil e quatorze (2014) e foram preservadas em áudio e vídeo.

Em dois mil e dezoito (2018), tive outra oportunidade de continuar essa pesquisa ao cursar pós-graduação de mestrado em ciência do ambiente. No primeiro semestre pude perceber que poderia escolher esse assunto como tema desta presente dissertação a partir da identificação de problemas sociais relacionadas a sociedade e natureza, como, por exemplo, algum caçador, quando adoece, suspeita que foi pajé que mandou *tdêkwa* fazer feitiçaria. Sendo assim, gera conflitos entre os parentes dos ambos lados. Outro exemplo é quando o caçador encontra vara de caititu, ou de outra espécie, abate até o ultimo. Na visão dos anciãos, eles ensinam que na prática o caçador deve deixar pelo menos dois ou mais exemplares do animal caçado para conservar as espécies ou a presença em região de caça.

Neste sentido, que escolhi o presente tema: **Conhecimentos *Akwẽ* e conhecimentos científicos ocidentais sobre o meioambiente e interações das espécies da fauna. Um estudo na interdisciplinaridade e na interculturalidade.** A partir da observação participante também pude perceber que os *Akwẽ* dos dias atuais têm dificuldade na realização da cerimônia durante *dasĩpsẽ* para dar nomes femininos. Os caçadores dos dias atuais têm dificuldades de entender e interpretar suas visões e sonhos de acordo com relatos e as experiências das práticas dos anciãos. Em umas das aldeias da região Brupré, a tinguizada é praticada todos os anos, nas práticas dos dias atuais. Eles não deixam que escape nenhum peixe que tenta fugir em direção a nascente. Por outro lado, no ponto de vista como acadêmico pesquisador, pude entender que as pesquisas publicadas são mais seguras e preservam os conhecimentos para consulta que pode contribuir no manejo da fauna. Pude perceber que os anciãos são como fontes de biblioteca, mas por outro lado, mesmo sendo considerados como bibliotecas, não são permanentes. Sendo assim, é preciso que seus conhecimentos sejam pesquisados e publicados. Os relatos e as práticas de atividades culturais registradas e preservadas, foram revisadas nas pesquisas durante trajetória como mestrando. Para preservar a

identidade dos entrevistados, optei de não citar nomes. Sendo assim, foi dado codinome como ancião *Akwẽ*, ancião não *Akwẽ*, caçador e pescador. Nos capítulos mais adiantes, tratar-seá da sociedade, natureza, transformação, interações e experiência de prática de caçada. Dessa maneira, a presente dissertação está dividida em cinco capítulos.

No capítulo 1, serão apresentados a identidade *Akwẽ* em que se autodenomina, e os relatos históricos relacionados as suas origens, experiência de convivência antes e após contato intensos, perseguição e suas terras Xerente. No capítulo 2, serão tratados os conhecimentos ambientais e as práticas no olhar *Akwẽ* relacionadas às fitofisionomias vegetais, atividades agrícolas e microdrenagens. No capítulo 3, serão tratados os conhecimentos relacionados as transformações *Akwẽ* e espécies da fauna, associado nas narrativas e as práticas de atividades culturais que fundamentas as suas identidades culturais. No capítulo 4, abordarei relatos históricos das visões relacionadas os donos que habitam no centro e na superfície da terra e das suas interações com os *Akwẽ* no mundo das visões relacionada a fauna. Finalmente, no capítulo 5, serão apresentadas as experiências nas caçadas, quais os tipos de caçadas realizadas e das observações participativas durante acompanhamentos de caçadores e pescadores dos dias atuais.

## CAPÍTULO I

### Breve apresentação do povo *Akwẽ*

#### 1.1 Os *Akwẽ*

Nesta primeira parte, neste presente capítulo, será apresentado o povo *Akwẽ*, sua origem tratada na cosmologia, a sua organização social, transmissão do conhecimento empírico, território, conflito, demarcação da terra, uso do solo e censo populacional do referido povo. Considero como importante essa apresentação para refletir do que será tratado mais adiante sobre a interação das espécies da fauna.

No texto consultado de Curt Nimuendajú (1942, 1)<sup>6</sup>, ele afirma que os *Akwẽ* pertencem ao ramo do Jê Central que é composto de dois grupos: os Akroá e os referido *Akwẽ*. Ambos apresentam marcas linguísticas diferentes entre si, mas os *Akwẽ*, incluem três povos identificados como Xacriabá, Xavante e Xerente. Quando se trata do nome do referido povo, o mesmo autor citado no texto acima (**p. 1**) escreve como "**the Serente**" (os Serente), assim como todos os não *Akwẽ* chamam como Xerente. Veio mim a curiosidade para entender porque deram esse nome. Por outro lado, os não *Akwẽ* chamam os povos nativos como índio. Na verdade, a palavra índio também é nome de um dos elementos químicos, descoberta por Ferdinand e Theodor Richter em mil e oitocentos e sessenta e três e também se refere ao povo de um país da Ásia meridional, também denominado como Índia. Para entender como e porque foram chamadas como Xerente, optei de entrevistar um ancião, para relatar como aconteceu:

[...] Um ancião Xavante, que encontrei durante a viagem, na conversa que tive com ele, contou me dizendo que alguns anos atrás, ele conversou muito com um *wrazukrãirê*<sup>7</sup>. Aí ele disse, que os *Akwẽ* atacavam os *wrazukrãirê* sempre pela madrugada, é quando *hú*<sup>8</sup>, (sereno<sup>9</sup>) cobria grande parte da área onde os *wrazukrãirê* estavam. E é por isso, que os *wrazukrãirê*, chamaram vocês de Xerente. E nós, de Xavante, porque sempre avançamos os *wrazukrãirê*, em nossos territórios, (ANCIÃO AKWË – relato oral registrada em 2013).

<sup>6</sup> Aqui citarei a edição original de 1942, mas a consulta foi feita na tradução realizada por Odair Giraldin e não-publicada.

<sup>7</sup> Na língua materna dos Xavante, *wrazukrãirê* é o nome dada para português, aos não nativos.

<sup>8</sup> *Hú* é um fenômeno tratado pelos cientistas como neblina que ocorre quando uma nuvem fica em contato ou na proximidade do solo. Ocorre quando a condensação da água é evaporada. Os mais antigos da região acreditavam que era a mesma coisa que serena.

<sup>9</sup> Sereno, para os mais antigos, pensava que tanto como sereno e neblina era a mesma coisa, mas cientificamente são fenômenos diferentes um de outro.

Ouvindo o relato oral do ancião, descrito acima, pude perceber que o som da palavra Xerente é quase semelhante da palavra sereno. Sendo assim, pude entender que a origem do nome veio do nome sereno e, sendo assim, optei de não usar nome Xerente e sim como *Akwẽ* em que se autodenomina.

## 1.2 Os *Akwẽ* na cosmologia

No campo do estudo do conhecimento da antropologia, parte da história dos *Akwẽ*, é tratada na cosmologia e narrativas. No Dicionário Online de Português acessada ao dia 14 de fevereiro de 2020, no site <https://www.dicio.com.br/aurelio-2/>, afirma que cosmologia é “qualquer doutrina ou narrativa a respeito da origem, da natureza e dos princípios que ordenam o mundo ou o Universo, em todos os seus aspectos”. Mito, ainda no dicionário citado no texto acima é “narrativa na qual aparecem seres e acontecimentos imaginários, que simbolizam forças da natureza, aspectos da vida humana”. No campo da antropologia afirma:

[...] E quando a relação se dá entre pessoas de matrizes culturais diferentes entre si? Bem, nesse caso tudo se torna mais diferente. Podemos ter línguas diferentes sendo utilizadas, podemos ter matrizes religiosas totalmente distintas, podemos não ter matriz religiosa sendo praticada. E teremos, certamente, visões de mundo bastante distintas. E essas visões de mundo, que na Antropologia chamamos de cosmologia, são a base referencial para as pessoas pensarem o mundo, se relacionarem neste mundo e pensarem a si mesmos e aos outros nessas relações” (GIRALDIN, 2018, p. 144).

Neste sentido, pretendo apresentar nesta dissertação parte da ciência empírica, tratada na cosmologia e narrativas *Akwẽ*, como referência para apresentação das interações das espécies da fauna que será apresentado a partir do capítulo III. A origem e transformação tratada na cosmologia faz parte na interação das espécies da fauna associada a cultura.

Assim como afirma Giralдин (texto consultado acima), sobre as diferentes visões de mundo de cada povo e uns dos outros, cabe argumentar aqui que os *Akwẽ* são uns dos que tem ponto de vista e visão sobre o mundo diferente daqueles conhecimentos relatados por outros povos nativos e também da chamada ciência ocidental. Neste sentido, começo por argumentar de acordo com os resultados das entrevistas que será

apresentada mais adiante. Durante visitas de pesquisa às aldeias, pude perceber nos diálogos intensos dos anciãos, por exemplo, que quando se trata do assunto relacionado a *Bdâ*<sup>10</sup>, os anciãos consideram o tema como tão importante, uma vez que tudo foi feito pelo referido *Bdâ*. Assim, é possível entender sobre o mundo, no campo do conhecimento da Antropologia, como afirmado por Giralдин (op.cit) dizendo que cada povo tem sua história e visão de mundo, que tratam da origem e organização das coisas e suas relações. Cada povo tem a sua visão de como o mundo foi feito.

Por outro lado, precisamos entender também que a História da humanidade que é tratada dentro da ciência por meio da arqueologia, da biologia, da química e da física é diferente daquela que é tratada pelos povos nativos. Cabe aqui não confundir entre a ciência científica e ciência da cosmologia. Portanto, na apresentação deste assunto não será tratada sobre a origem das coisas como descreve os cientistas, mas pretende apresentar a ciência do povo *Akwẽ*. A partir do que foi visto nos textos acima sobre cosmologia, pretendo apresentar a história da origem do povo *Akwẽ* e assim, por outro lado, se perceberá como essa história é relatada na cosmologia no texto a seguir.

[...] *Bdâ*, pegou uma porção de zé<sup>11</sup> e dela fez um homem *ktowanõ*<sup>12</sup>, depois, soprou em seu nariz para respirar. Em seguida, pegou outra porção, fez o mesmo formando um homem *Akwẽ*. Fez uma cabana e colocou lá dentro. Na noite seguinte, ao amanhecer, quando o homem acordou ouviu conversas de vários homens, do lado de fora da sua cabana. Quando ele estava dormindo, *Bdâ*, já tinha feitos os outros homens. Eles menstruavam, mas se melavam com menstruação. Alguns tempos depois, um deles engravidou, mas na hora do parto não aguentou e morreu. *Bdâ*, voltou para ver como os homens estavam, viu e disse: e..., tá ruim, assim é ruim, agora, vou fazer assim... vou fazer uma mulher. Fez e colocou encima de uma árvore na beira da fonte de água. *Wakrdi*<sup>13</sup>, foi para fonte banhar e viu a sombra da mulher, sorrindo de baixo d'água, aí, disse: olha, é uma mulher, mergulhou várias vezes tentando pegar, mas não conseguiu. Já sentindo muito frio, voltou para casa. Um homem, disse: você demorou muito, sim, tem uma mulher em baixo d'água, eu tentei pegar e não consegui. Todos, ficaram sabendo e correram até lá.

---

<sup>10</sup> Na cosmologia, *Bdâ* que significa dia, é o nome do Sol, na prática, *Sdakro* é nome do Sol. *Bdâ* (dia) tratada na cosmologia e o mesmo *Sdakro* (Sol) tratada na prática, e é neste sentido que na prática o *Sdakro* (Sol) é tratado como *Bdâ* por esta referido na cosmologia.

<sup>11</sup> *Zé*, é o nome da formação do solo pegajoso (argila) encontradas nas margens do leito de microdrenagem.

<sup>12</sup> *Ktowanõ* é nome dados pelos *Akwẽ*, dos povos que não são das etnias nativas. Povo não nativo

<sup>13</sup> *Wakrdi*, é o nome de seriema, (*Cariama cristata*). Na cosmologia é representada em forma humano.

*Kuza*<sup>14</sup>, olhou para cima e viu ela, sorrindo para ele. Aí, ele subiu, colocou ela no ombro, desceu com ela, colocou no chão e deitou encima dela. Depois de todos também terem feitos sexo com ela, acabou morrendo. Um homem, arrancou pedra cortante da sua bolsa feita de palha de buriti e em seguida, repartiram a mulher em pedaço e enrolaram com folhas. Ao chegarem, de volta a suas cabanas, colocaram pedaços nas paredes. Ao anoitecer, todos se reuniram, para decidirem o que faze daquele dia em diante. No dia seguinte, saíram para acampar em outro lugar para caçarem a caça. Alguns dias depois, se reuniram para decidirem qual deles podia voltar, para ver se aconteceu alguma coisa lá em suas cabanas. Um deles, foi até lá, para ver e quando se aproximou das cabanas, ouviu barulho de crianças e de uma mulher dizendo: filho, vem cá, filha, vem cá. Ele, se aproximou bem devagar, viu as mulheres e crianças em suas cabanas. As crianças, viram ele se aproximando e disseram: olha, o papai vem aí, o papai, vem aí. Ele, continuou indo com cabeça baixo, até que entrou em sua cabana. Olhou para outras cabanas e viu mulheres bonitas, saindo de dentro da cabana para verem ele chegando. A mulher, recebeu em sua cabana como sua esposa, mas depois queria voltar no mesmo dia, mas as mulheres, pediram para dormir naquela noite, para que no outro dia, elas enviassem massas de mandioca assadas para seus esposos. Ele, aceitou e no outro dia, voltou para acampamento, e deu boas notícias aos outros que pedaços amarradas em folhas se transformaram em mulheres formadas e tiveram filhos e filhas, cada uma delas estavam esperando por eles. (ANCIÃO AKWĒ – relato oral registrado em 2013).

Percebe-se que no relato trata de um ser criador e fala do sopro no nariz, semelhante daquela passagem relatada no texto da bíblia no livro de Gênesis (cap.2, v. 7), que também relata sobre o sopro no nariz e da criação do Homem do barro (argila). Mas há que ressaltar que a partir desse ponto original, a versão *Akwĕ* se diferencia da versão bíblica. Na minha permanência participativa durante as pesquisas, veio em mim uma curiosidade, pois quando um pajé que estava fazendo pajelança para curar um jovem, ele soprava o corpo da pessoa. Então pensei sobre qual é a razão do pajé de soprar? Isso não me foi possível desenvolver nessa dissertação, mas pretendo argumentar futuramente em outra oportunidade.

Nimuendajú (1942, p. 84), afirma que “os Xerente não têm nenhuma cosmogonia e nenhuma explicação da criação da humanidade”. A explicação tratada na ciência pelos cientistas sobre a origem da humanidade é a busca de evidências da origem. Quando se trata da origem do povo, a Antropologia busca explicações na

---

14 *Kuzá*, é o nome de onça parda (*Felis concolor*). Na cosmologia também é representada em forma humano.

cosmologia, com diferentes pontos de vista pela qual cada povo tem, de maneiras diferentes, o mesmo objetivo de entender a sua própria origem.

### 1.3 Organização social associada nas narrativas

Na entrevista com diálogo intenso com os anciãos, pude registrar os relatos que tratam da organização social, parte dela tratada nas narrativas. Sendo assim, pretendo descrever alguns relatos ouvidos e registrados que trata da descoberta de fogo.

Um caçador *Akwẽ*, convidou seu cunhado para ir com ele até onde havia visto ninho de *Ktá*<sup>15</sup> (*Anodorhynchus hyacinthinus*). Pelo caminho, o jovem pegou três pedras (rocha) brancas e escondeu dentro da sua boca. O cunhado colocou tronco de árvore comprido para subir até o ninho do *Ktá*. O jovem subiu e ao invés de pegar filhotes de *Ktá* (*Anodorhynchus hyacinthinus*) ao baixar, retirou uma das pedras da sua boca para tentar enganar seu cunhado, dizendo que no ninho só tinha ovo do *Ktá* (*Anodorhynchus hyacinthinus*). Ao repetir várias vezes, quando se baixou mais uma vez, seu cunhado retirou e levou tronco de árvore e colocou em outro lugar e foi embora sozinho. Três dias depois, a onça (*Panthera onca*), ainda em forma humana, chega e o leva para sua morada. Na morada, o jovem viu o fogo pela primeira vez. A onça (*Panthera onca*), sabendo que seu corpo iria se transformar em animal quadrúpede onça (*Panthera onca*), transmitiu todos seus conhecimentos e se transformou após o jovem ter ido embora. Ao chegar na aldeia, o jovem contou tudo que foi ensinado e, a partir daí, os *Akwẽ* se dividiram em metade clãs e assim, começou a iniciação dos *sipsá*<sup>16</sup> no *Warã*<sup>17</sup> e a origem da construção em sociedade a partir da transmissão de conhecimento. Este contato de onça (*Panthera onca*) com *Akwẽ*, ainda na sua forma humana e em seguida as transformações de alguns *Akwẽ* em animais selvagens, será descrito no capítulo III.

---

<sup>15</sup> Para os *Akwẽ*, *Ktá* (kda) é uma espécie de ave semelhante à arara. Segundo ancião entrevistado da aldeia Brejo Novo, ele relata que esta espécie desapareceu da terra Xerente. Há muitos tempos atrás costumava ser vista várias vezes. É uma ave que tem a cor azulada em toda parte do corpo e emite o som semelhante ao da arara, mas diferencia como som grave. Na verdade, é uma arara-azul (*Anodorhynchus hyacinthinus*).

<sup>16</sup> *Sipsa*, significa jovem virgem do sexo masculino que nunca teve relacionamento sexual

<sup>17</sup> *Warã*, é a área que pode ser no centro da aldeia, ao lado ou em acampamento. Nesta é construída uma casa para os homens tratar qualquer assunto e para permanências dos *Sipsa* durante sua aprendizagem



#### 1.4 A introdução do conhecimento da religião

Na interpretação de dados coletados, pude entender em relação ao contato com os não *Akwẽ*, que a organização social da sociedade foi bastante afetada a partir desse contato intenso. Os *Akwẽ* foram conquistados e obrigados a aceitar elementos como, por exemplo, a religião católica e, mais tarde, a evangélica, além de costumes, crenças, leis, ordem, punição, escravização e formas não-indígenas de governar. Todos esses pontos citados são incompatíveis com a organização própria na cultura do povo *Akwẽ*. Neste sentido, pretendo apresentar alguns relatos do ancião da aldeia Rio Sono que encontrei no município de Tocantínia. Ele comentou que os anciãos que ele conheceu, quando era mais jovem, afirmavam que os *Akwẽ* chamavam Deus como *Srêmtowẽ*<sup>18</sup>. Logo me lembrei que na visita a aldeia *Karêhu*, o ancião desta aldeia relatou que o avô dele tinha contado relato do seu bisavô que contava que um padre fez uma visita a aldeia. O referido padre tinha seus homens que andavam armados. Naquela época, os *Akwẽ* que foram visitados numa tinham visto arma de fogo de perto. Um dos homens apontou para um pássaro que estava voando, atirou e acertou. Quando viram pássaros caindo todos que estavam presentes viram e ficaram com muito medo. Alguns pensavam que o padre era Deus que ele anunciava.

Na catequização é possível que os conhecimentos tratados na cosmologia e narrativas do povo *Akwẽ*, tenham sido influenciados pela religião. Sendo assim, é provável que alguns nomes tenham sido diferentemente interpretados como, por exemplo, na narrativa que trata da ressurreição de como seria a vida dos *Akwẽ*. *Bdâ* jogou talos de buriti na água e quando afundou, logo retornou para superfície da água, flutuando; *Wairê*, por sua vez, jogou uma pedra e este não retornou para superfície da água. Neste mesmo relato, outro ancião substitui nome do *Bdâ* pelo *Waptokwa Zawre*<sup>19</sup> (Deus) e de *Wairê* pelo *Wakmãdkâkwa*<sup>20</sup> (Jesus) ou São Pedro.

Na visita a aldeia Salto, encontrei com um missionário que deu uma entrevista para outra pessoa que não pude identificar, mas como ouvinte participativo da entrevista pude registrar em áudio e vídeo. Na entrevista, ele apresentou a sua experiência desde o início da sua primeira evangelização entre os *Akwẽ*.

<sup>18</sup> *Srêmtowẽ* é nome masculino, da sociedade *Akwẽ*, não tem significado.

<sup>19</sup> *Waptokwa Zawre*, significa nosso pai grande

<sup>20</sup> *Wakmãdkâkwa* significa aquele que nos ver, no sentido de cuidar

[...] A primeira coisa que aconteceu significativa comigo, no meu trabalho, aqui na terra Xerente, foi uma vez que eu falei pela primeira vez na aldeia Baixão, todo mundo conhece aqui. Na época que era o capitão finado *Tĩkwa*, (Raimundo), estava também o *Rbemẽkwa* (Pedro) e *Dakwapsikwa*. Vivia também que era o *Wakrêró*, que era pai do *Azâwẽ*, avô do *Waikarnãsé* da onde que saiu o nome da escola aqui na aldeia<sup>21</sup>. Eu falei sobre a criação do mundo, como o mundo foi criado, eu não sabia que estava tocando numa coisa tão importante para os Xerente que é a questão das origens. Os Xerente têm interesse especial na questão das origens. Quando eu terminei o meu discursinho, o *Wakrêró*, ancião *Wakrêró*, se levantou e disse: olha, o que você está falando aí está certo, é verdade, é justamente assim que nós escutávamos os nossos pais contarem e nossas avôs contarem, os nossos bisavôs contarem. Mas esse que você contou aí, é muito curtinho, os nossos avôs que contavam, é muito!... maior, tem muita...! coisa pra você escutar. Se você ficar aqui, morando mais nós, um negócio de quatros anos, cinco anos, aí você vai apreender direito como as coisas foram feitas desde o começo. Aí, eu quase cai de costa, pensei, poxa... eu pensei que eu vim aqui pra ensinar, agora ele tá dizendo aqui pra mim aprender. Mas eu peguei aquela palavra dele assim a sério, e cuidei logo de comprar gravadorzinho e comecei a gravar todas lendas, da mitologia Xerente, são muitos, centenas delas foram gravados. Gravando, transliterando, escrevendo e traduzindo para português. (ANCIÃO NÃO AKWË - relato oral registrada em 2012).

As histórias tratadas na cosmologia são importantes e devem ser registradas para consulta no futuro pela nova geração que pretende conhecer cosmologia *Akwẽ*. Neste sentido, entendo que o missionário citado acima pensou de registrar e esse material registrado foi editado por mim na década de 2000, financiada pela Associação Indígena *Akwẽ* (AIA), e arquivada na biblioteca cultural *Akwẽ*, na sede do município de Tocantínia. Sendo assim, está disponível para consulta pública. Por outro lado, na fala do missionário, descrito no texto acima, demonstra que os *Akwẽ* tinham grandes conhecimentos na ciência empírica e naquela tratada na cosmologia. Na mesma entrevista descrita no texto acima, afirma que na sua missão de evangelização não interferiu na cultura, apenas aproveitou a evangelizar naquilo que os *Akwẽ* já sabiam sobre Deus. Neste sentido, pretendo argumentar que, na prática, a evangelização pode interferir algumas práticas culturais.

---

<sup>21</sup> O missionário refere o nome da escola da aldeia salto. Atualmente o nome é Simsari

### 1.5 Cosmologia e a ciência científica

Durante visitas de pesquisa pude observar que os *Akwẽ*, que não frequentam a igreja evangélica, quando se trata do *Bdâ* consideram-no como criador que fortalece a vida na terra. Por outro lado, os *Akwẽ* que frequentam algumas igrejas evangélicas, tratam Deus como único e que está acima de tudo. Sendo assim, alguns missionários que evangelizam o povo *Akwẽ* tentam incorporar Deus na cosmologia *Akwẽ* ou *Bdâ* na cosmologia cristã. Por outro lado, pretendo apresentar a cosmologia do povo *Akwẽ* para argumentar, ao lado da explicação da ciência química, quando se trata da energia do sol captada pelas vegetações. Já que este assunto trato na interdisciplinaridade, descrevo algumas explicações tratadas na química, como por exemplo: os seres primários são totalmente dependentes da luz do Sol. Por meio do processo de fotossíntese, ocorre que a água entra pelas raízes e atinge todas as partes das plantas. Quando chega às folhas, que é o principal local onde se realiza a fotossíntese, a luz do Sol fornece a energia para a formação da matéria orgânica (glicose), esta é utilizada para produção de energia. Se as vegetações produzirem açúcar em grande quantidade, elas armazenam esses açúcares para uso futuro. Sendo assim, fotossíntese inicia a maior parte das cadeias alimentares no nosso planeta Terra pois, sem ela, os animais e muitos outros seres seriam incapazes de sobreviver porque a base da sua alimentação estará sempre nas substâncias orgânicas proporcionadas pelas plantas verdes. Sendo assim, todos os seres vivos precisam de energia para sobreviver e a energia é retirada dos alimentos. Por outro lado, na cosmologia do povo *Akwẽ*, *Bdâ* é tratado como dia, mas o que faz aparecer o dia é a luz do Sol que clareia e fornece a energia captada pelas vegetações, assim como vimos acima. É neste sentido que os *Akwẽ* tratam o *Bdâ* como criador de todas as coisas, isso dá a entender que sem a luz do dia, sem *Bdâ*, não existiria vegetações e sem ela, não existiriam seres secundários e terciários que fazem parte da cadeia alimentar. Neste sentido, percebe-se que nesse raciocínio as explicações tanto na cosmologia quanto na ciência científica a luz do sol é responsável na manutenção da vida. Neste sentido considero a cosmologia importante na interdisciplinaridade tratada nesta presente dissertação.

### 1.6 Transmissão do conhecimento

No registro das entrevistas, pude identificar que a transmissão verbal da ciência empírica, aqui referidas como a cosmologia e as narrativas, foi e ainda é importante para

os *Akwẽ*. Por outro lado, pude perceber que a transmissão oral pode gerar insegurança sobre o conhecimento transmitido. Por exemplo, com a passagem do tempo pode ocorrer abandono de algumas partes dos relatos e substituição nas palavras. E quando não há interesse de ouvinte participativamente, dificulta na continuidade da transmissão. No entanto, para manter a história oral da ciência do conhecimento *akwẽ*, é preciso que o emissor transmita constantemente, e o receptor ouça atentamente para que consiga guardar na sua memória. Para ter continuidade na transmissão, no passado mantinha como regra para que todos participassem, como por exemplo no *Warã*. Ali a transmissão tinha regras e a membros de uma determinada faixa etária, os *sipsa*, eram obrigados a participar. Caso desobedecessem, eram excluídos na participação de qualquer atividade que envolvesse a sociedade.

Nas entrevistas com diálogo intenso dos anciãos da aldeia Salto e Brejo Comprido, pude ouvir diálogo registradas várias vezes. No diálogo intenso, identifiquei que a transmissão verbal era dividida em duas partes. Na primeira, era transmitida pelos pais e parentes no ambiente da casa, isso acontecia no *warĩzdare* (terreiro da casa). Os pais não obrigavam seus filhos a ouvirem, mas despertavam a curiosidade deles (as) para aproveitar o momento. Sendo assim, as crianças muitas vezes demonstravam interesse de ouvir os pais. Em relação a idade das crianças, os anciãos entrevistados não afirmaram a idade exata para iniciar na participação, mas explicaram que a tomada de decisão é feita através da observação de comportamento e maturidade do indivíduo. De acordo com relatos registrados, a transmissão verbal, na primeira parte, se manteve por muito tempo e só deixou de acontecer após a implantação das escolas nas aldeias. No início de ensino escolar das aldeias, com participação dos missionários da igreja católica (sobretudo através do Conselho Indigenista Missionário - CIMI) e evangélica da Missão Batista, criaram cartilhas com conteúdos que tratava dos narrativas *Akwẽ*. No decorrer do tempo a escola, já dominada pelo Governo do Estado, através dos gestores pedagógicos, substituíram as cartilhas criadas pelos missionários pelos outros tipos de materiais didáticos com conteúdos tais como aqueles que são ensinadas nas escolas dos não *Akwẽ*. A segunda parte da transmissão oral se iniciava no *Warã*. A transmissão se tratava da ciência empírica que trata da sociedade e da natureza. Na casa dos *sipsa*, durante transmissão dos conhecimentos, os jovens permaneciam calados enquanto que os anciãos transmitiam. Caso tivessem dúvida de algumas palavras, após a transmissão eles tiravam suas dúvidas com ancião. A cada fase, os *sipsa* eram testados pelos anciãos.

Cada *sipsa* reproduzia todas as narrativas ouvidas durante a transmissão. Se o *sipsa* não conseguisse reproduzir algum trecho da narração, caberia aos anciãos a decisão se o *sipsa* permaneceria ou seguiria para próxima fase. Tanto os anciãos quanto os mais velhos, se apresentavam em dupla ou em grupo, sendo tratados como *sisdanārkwa*<sup>22</sup>, e só assim podiam acompanhar, orientar, decidir e liderar os *sipsa* nos acampamentos. As mulheres tratadas como *mrõtõ*<sup>23</sup>, ou mesmo sendo casada, eram proibidas de visitar os *sipsa* dentro da casa onde permaneciam, enquanto que as virgens tinham permissão de ir até a porta da casa para entregar alimentos para os *sipsa*. Em relação ao *sipsa*, Nimuendaju afirma:

[...] antes do status de Sipsá um garoto era livre para viver no *Warã* ou simplesmente para ficar lá ocasionalmente. De agora em diante ele deve residir permanentemente, não só na aldeia fixa, mas também em um acampamento de caçadores, onde os dois assistentes imediatamente montam uma cabana de solteiros temporária. Este período durava cerca de três ou quatro anos, durante o qual um jovem passava sucessivamente por outros cinco dos seis grupos de idade de solteiro”. (Nimuendajú, 1942, p.49).

Os *sipsa* eram futuros jovens preparados para solucionarem e corrigirem quaisquer erros cometidos pela sociedade *Akwẽ*. Sendo assim, ao concluir todas as fases de nível de ensino durante sua permanência no *Warã*, era reconhecido como *kritemkwa*<sup>24</sup>, e era um dos mais respeitados na sua sociedade.

### 1.7 Metade clãs associadas nas narrativas

O povo *Akwẽ* se divide em duas metades, cada uma delas composta de três clãs cujo pertencimento se dá por linha paterna, por esta razão, são tratados como patrilineares. Os membros de cada clã seguem a linhagem dos pais, sendo os clãs exogâmicos, ou seja, não se pode casar com membros do mesmo clã. Mas essa regra não se aplica aos filhos (as) do *kmõsrinhã*<sup>25</sup>, que têm a permissão de se casar com

<sup>22</sup> *Sisdanārkwa* significa perguntar, consultar seus pares das metades e clãs. Os pares são formadas como por exemplo, *doi* da metade *Īsipdú tdékwa* e *Īhirê* da outra metade *Wahirê tdékwa*. Ambos são *Sisdanārkwa*,

<sup>23</sup> *Mrõtõ* é nome dada para mulheres solteiras que já tiveram relacionamento sexual

<sup>24</sup> *Kri* significa casa. *Temkwa* os renovadores, transformadores, fazer ficar novo. Para os *Akwẽ*, as duas palavras junto é o nome dada para jovens que concluíram todas fases de ensino no *warã*.

<sup>25</sup> *Kmõsrinhã* é nome de uma pessoa de cada metade que trabalha como apaziguador interno.

qualquer um dos clãs das duas metades. Mas isso é permitido somente na primeira geração, a partir da segunda, segue a linhagem dos pais.

A pintura corporal representa a identidade patrilinear de cada clã. Assim seus membros são reconhecidos individualmente dentro do seu clã, na sua sociedade. Todos se interagem harmonicamente entre si sem prejudicarem um aos outros dentro das regras. Caso aconteça a quebra de algumas regras sociais, cabe aos anciãos das duas metades decidirem como fazerem para restabelecer a ordem. No texto consultado, Nimuendajú (1942, p.17), descreveu os seis clãs, *Kuzâ*<sup>26</sup>, *Īsipdú*<sup>27</sup> e *Kbazipré*<sup>28</sup>, estes formando a metade *Siptató*<sup>29</sup>. *Krāiprehi*<sup>30</sup>, *Īsawre*<sup>31</sup> e *Īsrurê*<sup>32</sup>, formam a metade *Sdacrã*<sup>33</sup>. Para rever este assunto na atualidade, entrevistei dois anciãos: um da aldeia Salto e outro do Brejo Comprido. Nos relatos registrados, disseram que *Sdacrã* e *Siptató* são palavras antigas, que tem o mesmo significado que as palavras *sabba* (em direção contra escoamento de qualquer curso de água) e *srēwi* em direção do escoamento desse curso, que os Akwẽ atualmente usam. Sendo assim, entende-se que é a forma de entender que uma metade está em direção *Sdacrã* e outra em direção *Siptató*. Isso não significa que é nome de cada metade. Veja outro exemplo com as metades que usam pintura corporal com traço vertical e horizontal em alguns atividade cultural. Eles se posicionem em direção ao poente (*Sdacrã* - onde o sol desaparece) e outra metade se posicionem em direção ao nascente (*Siptató* - onde o Sol nasce ao amanhecer). Isso não quer dizer que metade descendam do Sol e outro da Lua. Neste sentido Nimuendajú afirma:

As metades, embora não descendam do Sol e da Lua, estão relacionadas com esses elementos: o *Siptató* com o Sol, a *Sdacrã* com a Lua. Assim, o *Siptató* canta seus cânticos durante um eclipse solar, enquanto o *Sdacrã* apenas os acompanha. Num eclipse lunar os papéis se invertem. De fato, os membros de ambas as metades atiram flechas incendiárias durante o eclipse lunar. O Sol se comunica com o *Siptató* através da intermediação dos planetas Vênus e Júpiter; as revelações da Lua ao *Sdacrã* vêm através do planeta Marte e das Sete Estrelas. Quando ambas as metades ou seus representantes aparecem

<sup>26</sup> *Kuzâ*, significa fogo nome dado ao clã pela participação na descoberta de fogo na mitologia

<sup>27</sup> *Īsipdú*, significa nó do caule de uma planta herbáceas em forma de cilindro

<sup>28</sup> *Kbazi*, significa algodão pré vermelha as duas formas palavras *kbazipré*

<sup>29</sup> *Siptá*, significa mão e tó grudar, juntando forma palavra *Siptató*

<sup>30</sup> *Krã*, significa cabeça, pré vermelha, hi, osso, as três palavras formam *krāiprehi* acrescentado i

<sup>31</sup> *Īsaure*, significa maior, está no sentido de traço maior. A palavra correta e *iwawi ĩkupturê* traço maior

<sup>32</sup> *Īsrurê*, neste caso está no sentido de traço menor

<sup>33</sup> *Sdacrã*, pode significar por ele, por aquilo, depende do sentido e complemento para dar sentido, *Krã*, cor escura que quer dizer cor preta

simultaneamente, a metade *Siptató* reivindica precedência. As metades, como tais, não têm nenhuma organização maior. Por outro lado, praticamente todos os ofícios são em dupla, isto é, realizado por um representante de cada metade. Sempre que as pessoas aparecem em pares, um é *Siptató* e o outro *Sdacrã*. Nimuendajú (1942, pp. 17/18).

A descrição do autor é duvidosa em relação aos nomes das duas metades clânicas como *Siptató* e *Sdacrã*. Sendo assim é possível afirmar que o autor pode ter confundido quando os Akwẽ utilizam a palavra *Sdacrã* e *Siptató*. Atualmente os anciãos tratam como *Wahirê*<sup>34</sup> *tdêkwa*<sup>35</sup> o que Nimuendajú descreve como *Sdacrã*, que inclui os clãs *ĩhirê*, *ĩkupturê*, *krãiprehi* e *krozaké*. Da outra metade, considera como *ĩsipdú*<sup>36</sup> *tdêkwa* em que o mesmo autor citado acima descreve como *Siptató*, que incluem os clãs *doí* (*kuzâ*), *kbazipré* (*Ĩsrõ*<sup>37</sup>) e *Krito*<sup>38</sup> (*Prasé*<sup>39</sup>). Em relação a origem dos clãs *krozake* da metade *wahirê tdêkwa* e *krito* (*praze*), da metade *ĩsipdu tdêkwa*, Nimuendajú relata:

[...] Os Xerente dizem que um grupo de crianças de cor clara que estava brincando foi transformado em porcos caititu, enquanto as mais escuras permaneceram humanas, contudo, viraram selvagens. O cabelo era usado como o dos Xerente. *Krozaké* denota a pintura deles: uma linha de pontos vermelhos abaixo da linha do cabelo na testa (*da-kró* “têmpora”, *Ĩ-saké* “linhas”). Os *Siptató* capturaram os *Prasé* e os *Krozaké* foram capturados pelos *Sdacrã* e a incorporação se deu dentro de cada metade. Diz-se que ambos teriam falado Xerente. (Nimuendajú, 1942, p.20).

Atualmente os anciãos entrevistados, como por exemplo, da aldeia Zé Brito, relatou que os clãs citados acima, não faziam parte das duas metades e não eram reconhecidos como clãs na sociedade Akwẽ e só alguns tempos depois foram incluídos dentro da origem da metade *doí tdêkwa* e *Wahirê tdêkwa*, respectivamente. O ancião da aldeia Boa Esperança relatou que alguém de ambos os clãs das duas metades, quebraram regras proibidos e foram excluídos dos seus clãs e mais tarde, durante *dasĩpsê*, os anciãos se reuniram para decidirem. Sendo assim, clã da metade *Wahirê* incluíram

<sup>34</sup> *Wahi*, depende do sentido, mas pode significar caule da palha de buriti, no sentido da palavra diminutivo, as duas a forma palavra *wahirê*. Antigamente usada para desenhar traço na pintura corporal

<sup>35</sup> *Tdêkwa*, significa dono, proprietário

<sup>36</sup> *Ĩsipdú*, é nome de um nó de uma planta da família *cucurbitaceae* que tem forma de canudo.

<sup>37</sup> *Ĩsrõ*, significa trança. Transa

<sup>38</sup> *Kritó*, significa mangaba, borracha, mas depende do sentido da palavra.

<sup>39</sup> *Prasé*, é nome dado ao clã. Tem como significado pé. Sé pode significar dor, depende do sentido das palavras.

*Krozaké* e *Krito* foi incluído na metade clãs dos *ĩsipdú tdêkwa*. Na visita a aldeia Brejo Comprido, um ancião entrevistado informou que os anciãos comentavam algumas coisas relacionadas ao *sizdanãrkwa* com o tom da sua voz bem baixinha, para que os seus *sizdanãrkwa*<sup>40</sup> ou *siwazé* não escutem e fiquem envergonhados. Neste sentido, pude entender que alguns assuntos são ocultos e tratados como segredos. Sendo assim, pude considerar que os *Akwẽ* dos dias atuais não têm explicação sobre origens dos dois clãs e os que sabiam já faleceram e não tiveram oportunidade de transmitirem para outros da sua confiança. Uns dos anciãos entrevistados relatou:

[...] Há muito tempo presenciei e ouvi os anciãos comentarem, disseram que entre eles, que naquela época, os *Krozaké* não usavam pintura corporal e não tinham seus par. Durante *dasĩpsé*<sup>41</sup> os anciãos de duas metades se reuniram e um dele dos clãs *ĩhirê* da metade *Wahirê tdêkwa* se levantou e fez *romkrêtká*<sup>42</sup> para os anciãos dos clãs *doí* da metade *ĩsipdu tdêkwa*. Ai outro ancião da metade *ĩsipdu tdêkwa* também se levantou e respondeu devolvendo o assunto de volta. Depois de vários *romkrêtká* entre os anciãos de duas metades, os clãs *ĩhirê tdêkwa* decidiram aceitar os *Krozaké* como parte dos clãs metade *Wahirê tdêkwa* e em seguida se tornou par dos clãs *kritó* da outra metade. Assim eles foram pintados de *Krozaké* com traço fino horizontal como partido do *Wahirê tdêkwa*. (ANCIÃO AKWË - relato oral registrado em 2013).

Percebe-se que há relatos diferentes entre os anciãos e aquele do texto consultado de Nimuendajú. Sendo assim, fica a escolha de cada um a entender de como teria acontecido. Em relação a origem dos clãs *krozaké* e *kritó* das duas metades, neste sentido pude perceber que atualmente ainda há dúvida entre muitos dos atuais *Akwẽ*, isso porque afirmaram em diferentes versões. Um ancião da aldeia Salto afirma que existe duas pinturas corporais dos clãs *krozaké*, *ĩsaké prumrê tdêkwa*, que utiliza traço

<sup>40</sup> *Sizdanãrkwa* significa os meus que eu pergunto ou consulta e os que me pergunta e me consulta. Por exemplo: os clãs *doí* também chamada de *kuzá* e os clãs *ĩhirê* também chamada atualmente de *wahirê* que usa pintura corporal com traço fino são *sizdanãrkwa* um do outro, já os clãs *krozaké* e *ĩkupturê* da metade *wahirê tdêkwa* e *krãiprehi* são *siwazé* um dos outros. Por outro lado, *Sizdanãrkwa* forma par de duas metades clãs e *siwazé* são os clãs que não fazem par das duas metades

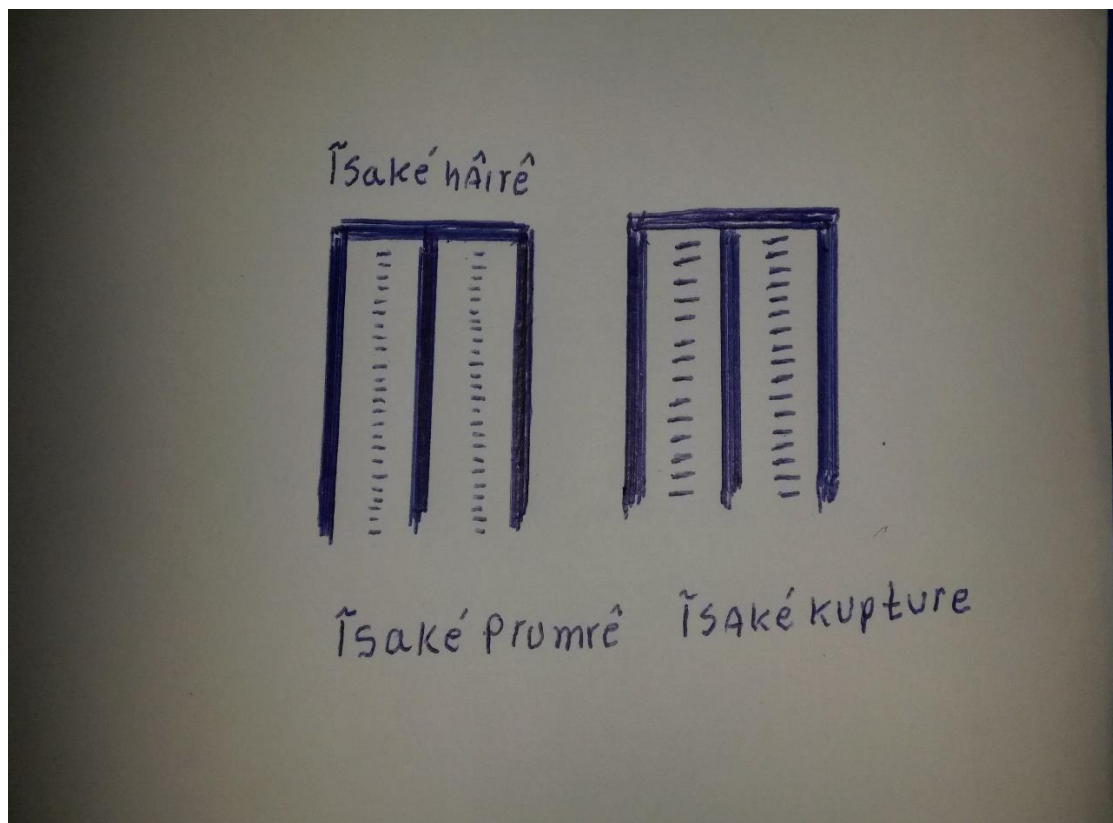
<sup>41</sup> *Dasĩpsé*, significa compatibilidade de indivíduo um com outro, pessoa boa em todos sentidos, conforme a necessidade e carência, como por exemplo: fornecer material, comida para outro e vice-versa, para que ambos fiquem satisfeitos, pintar corpo do clã da outra metade *sizdanãrkwa*. Neste sentido, que é realizada *dasĩpsé*, para que todos participem e sirvam como exemplo na vida cotidiana. Hoje o *Dasĩpsé* é a festa para dar nomes para as pessoas, sendo a principal festa dos *Akwẽ/Xerente*.

<sup>42</sup> *Romkrêpta* é um diálogo entre anciãos onde entre ambos usam borduna (bastão) de 1m e meio, e um deles fala em ritmo acelerado a cada instante e logo em seguida outro responde. Esse tipo de diálogo só é usada em caso especial entre os anciãos.



horizontal menores reconhecido como clã original e *ĩsaké ĩkupturê tdêkwa* (traço maior), tratado como *smĩzamã*<sup>43</sup>, conforme figura 1.

Figura 1. Representação da pintura corporal do clã *krozaké tdêkwa*



Elaboração: Sumekwa, 2020

Quando se trata da pintura do clã *krãiprehi*, os *Akwẽ* dos dias atuais consideraram como clã do *wahirê tdêkwa* que usa traço vertical reconhecido como *ĩkupturê* (traço maior) da metade *wahirê tdêkwa*. Entre os *Akwẽ*, pude observar que havia dúvidas, sendo que uns afirmavam que era igual do *krozaké*, mas com traço maior, e outros afirmavam que era como pegadas de aves. Na aldeia Mirassol, onde ocorreu um *dasĩpsê*, um dos anciãos se identificou como *krãiprehi* mas utilizava a pintura do clã *ĩhirê* (traço fino). Durante diálogo dos anciãos presentes, decidiram e adotaram a pintura do clã *ĩkupturê* (traço maior) que tinha deixado de existir. Sendo assim, a família do referido clã passou a utilizar aquela pintura corporal. No diálogo intenso com ancião da

<sup>43</sup> *Smĩzamã*, é nome de um ser (humano ou não humano) que migra do seu grupo para fazer parte de outro ao qual ele não pertence originalmente, também pode ser entendido como adotado pelo outro

aldeia Salto, pude entender que os clãs *ĩkupturê* (traço maior) provavelmente tinham se juntado com os clãs dos *ĩhirê* (traço fino). Em dois mil e dez (2010), fui informado que na aldeia Brupré haviam famílias do clã *Krãiprehi*. Durante *dasĩpsê* que aconteceu naquela aldeia, procurei um dos anciãos do clã *Krãiprehi* para visitar. Na visita encontrei-o com a pintura corporal do clã *ĩhirê*. Na entrevista, ele afirmou que viu sua irmã com pintura corporal que tinha forma de pegada de ave. Sendo assim, de acordo com a lógica que segue a forma da pintura original dos clãs, optei não por afirmar como é a pintura de *Krãiprehi*. Bem antes desta visita na aldeia Brupre, em dois mil e cinco, eu havia entrevistado um ancião com idade avançada que estava dirigindo a *dasĩpsê* na aldeia Recanto. Este deu mais detalhes. Com seu dedo, desenhou no chão a pintura corporal do clã *Krãiprehi*, conforme figura, 2.

Figura 2. Representação da pintura corporal do clã *krãiprehi* da metade *wahirê tdêkwa*

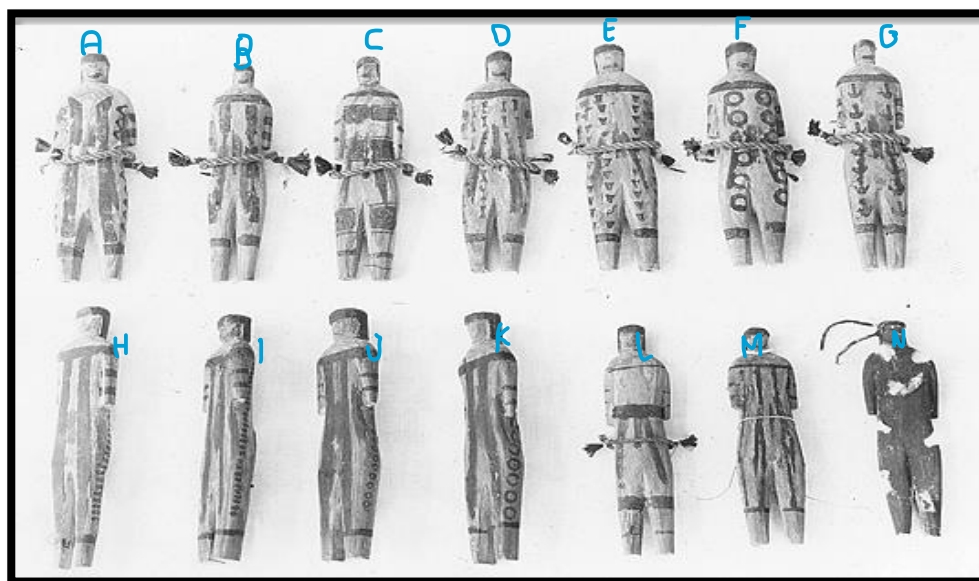


Elaboração, Sumekwa, 2005

Pude observar que o desenho é semelhante com a do *ĩhirê*. Neste sentido, pude considera-la por esta dentro da lógica do padrão original da metade *Wahirê tdêkwa*. Após da morte desse ancião, algum tempo depois, na visita a aldeia Salto, mostrei o desenho para um ancião e ele não duvidou do desenho que eu havia reproduzido. O

ancião ficou curioso ao ver desenho e se interessou de ir comigo para aldeia Brejo Comprido. Nesta aldeia havia um ancião que já participou de diversos *dasĩpsê* durante a sua vida. Mostramos todas as pinturas que desenhei em uma folha de papel, incluindo de *Krãiprehi* que reproduzi. O ancião olhou atentamente e também não teve dúvida por estar dentro da lógica do padrão original. Em relação as dúvidas dos anciãos e por afirmar que existem diferentes versões, pretendo argumentar as minhas observações durante diálogo intenso com os anciãos. Na cultura Akwẽ, existem diferentes níveis de apreensão dos atuais anciãos. Cada um relata de como ele participou, dentro das diferentes aprendizagens da época que participou do Warã. Sendo assim, após a época que Warã deixou de existir, dependia de interesse de cada um em aprender, dependendo se o interessado é participativo e gosta de ouvir os mais velhos e anciãos. Outro raramente é participativo e não tem muito interesse de ouvir os mais velhos e ancião e, assim como acontece em sala de aula e na sociedade da sociedade não Akwẽ, fica sem aprender. Neste sentido é possível que parte dos conhecimentos, atividades e práticas culturais podem ser resgatados por meio da pesquisa de campo relacionada à cultura Akwẽ em diferentes versões. De outro lado, se a pesquisa for realizada com apenas membros de uma família, de um só clã, de uma única metade, o resultado pode ser diferente daquela pesquisa realizada com membros duas metades e de clãs diferentes, assim como foi realizado nesta presente pesquisa. Neste sentido, cada conhecimento cultural do povo Akwẽ requer pesquisa específica. Por isso nessa presente pesquisa não foi possível aprofundar nos conhecimentos específicos, por abordar a temática na interdisciplinaridade, que envolve o presente tema. Na figura em seguida, na imagem registrada por Nimuendajú (1942), arquivada no museu do Rio de Janeiro, consta quatorze pinturas corporais Akwẽ como dos clãs, dos *sipsá* na sua permanência no Warã e para corrida com tora de buriti. Os *sipsá*, utilizam seis formas de pintura corporal, sendo que cada uma representa uma fase, o grau de aprendizagem. Se o *sipsá* abandonar Warã sem concluir a fase, ele só pode usar a pintura corporal da fase que ele concluiu. Caso abandona o Warã antes de terminar a sua permanência na fase onde ele está, a pintura corporal que ele estava usando enquanto permanecia no Warã ficará incompleta. Alguma parte da pintura corporal é retirada pelos anciãos e quando ele se junta com outros *sipsá*, todos ficarão sabendo que ele não concluiu a sua permanência no Warã. Essa regra serve para identificar se o *sipsá* concluiu a sua permanência ou não.

Figura 3. Imagem de diferentes pinturas corporais dos Xerente



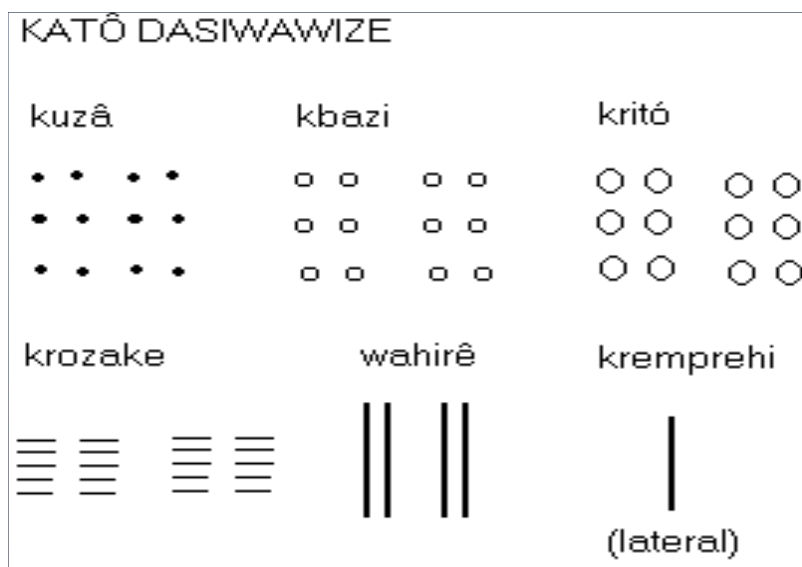
Fonte, Nimuendajú, (1942). Imagem arquivada no museu de Rio de Janeiro

Nos dias atuais, pude identificar as pinturas da figura acima letra A e E usadas na corrida de tora de buriti que os Akwẽ identificam como *sterókwa* (A) e *Ktomhã* (E). A figura da letra F, o ancião da aldeia Brejo Comprido em outro momento que o visitei em sua casa, explicou que essa pintura corporal é usado pelo clã *krãiprehi*, apesar de que na visita anterior ele não teve dúvida quando mostrei a reprodução do desenho em que o ancião fez riscando com seu dedo no chão, em dois mil e cinco, mencionado anteriormente. Mas desta vez ele explicou que a onça (*panhtera*, *onca*) fez e entregou junto com outras formulas para que os Akwẽ se pintassem (assunto que será abordado adiante). Na minha observação, pude identificar que essa pintura corporal é utilizada pelos clãs *kritó* (*prasé*) mas havia anotado que é um pouco menor da pintura corporal da figura da letra (F). A figura letra G foi identificada pelo ancião da aldeia Salto como pintura do *sipsá* da primeira fase. Para ancião da aldeia Brupré, ele argumentou que viu a sua irmã pintada como foi descrito no texto anterior página 33. As figuras das letras H e I, nos dias atuais, pude observar e identificar que elas são usadas pelo clã *krozaké tdêkwa* como foi descrito. A figura da letra J, é a pintura corporal utilizado pelo clã *kuzã*, da metade *doí* e figura da letra K é a pintura corporal usado pelo clã *kbazi* (*kbazipré* ou *ĩsrõ*). No áudio registrado, o ancião afirma que esse clã é *smĩzamã* do *doí*, relata que um dos clãs do *doí* tinha quebrado a regra, pois ele não respeitou sua *sõhidbá*<sup>44</sup>. Sendo

<sup>44</sup> *Sõhidbá* é a pessoa feminina por parte da linhagem da geração da sua irmã.

assim, os anciãos viram que era vergonhoso e aumentou o tamanho da pintura corporal para diferenciar da pintura original do clã *doí*. As figuras das letras L, N, M, B, C e D, para os anciãos dos dias atuais provavelmente são pintura corporal dos *sipsá* e que estão incompletas. E que na imagem acima está faltando pintura do clã *ĩhirê* e *ĩkupturê* da metade *wahirê tdêkwa*. No início da década de dois mil, como mostra na figura 4, foram registrados seis clãs das duas metades, sendo que a pintura do clã *krãiprehi* é diferente do que já foi descrita no texto acima. No ponto de vista da minha observação, a posição do desenho da figura 3 não cabe argumentar que as figuras estão representando clãs das duas metades. Observa-se que as figuras que estão em fila na linha abaixo encontram pinturas corporais de duas metades como *doí* e *krozaké*. Ambos não podem estar juntos, sendo que cada um é de uma metade. Por outro lado, é possível entender que a figura está representando algumas atividades culturais associadas a sociedade masculina que se denomina como *daksú*. Na sociedade *daksú*, não leva em consideração a relação dos clãs das duas metades. Os clãs das duas metades se misturam e são divididos em quatro grupos como *krerê kmõ*, *aké mhã*, *krará* e *anõrowa*. A sociedade de *daksú* não será tratada nesta presente dissertação, pois requer pesquisa específica. Sendo assim, pretendo argumentar apenas para entender em que as posições das figuras pretendem representar.

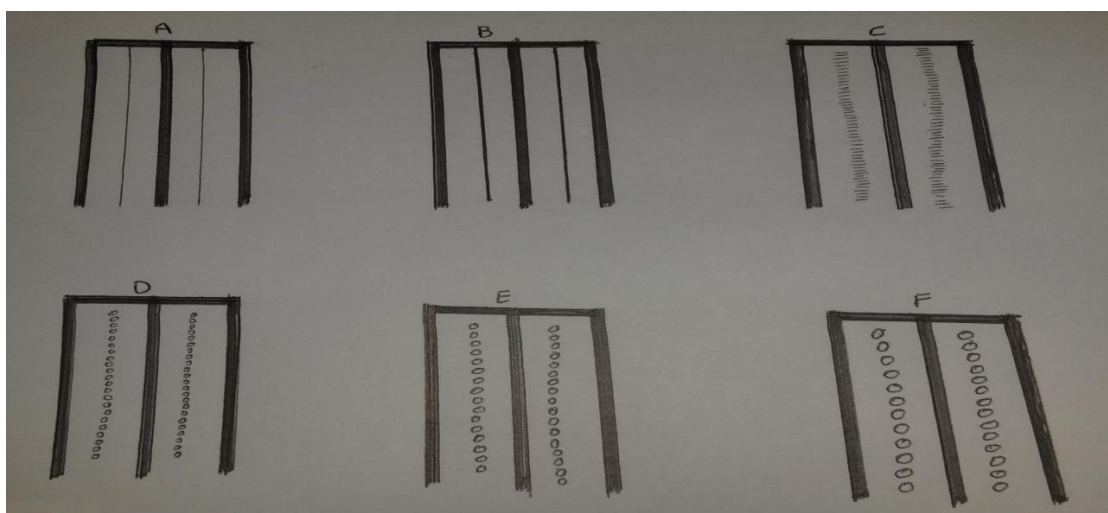
Figura 4. Resentação da pintura corporal dos clãs das duas metades Xerente



Fonte: Opan Gera (2000)

Na figura 4, a pintura corporal do clã *krãiprehi* se difere da outra forma de pintura visto na figura anterior. Observa-se também que a pintura corporal representada como *wahirê* se diferenciará do clã atual representado na figura mais adiante. Observa-se também que a pintura do clã *krozaké* são iguais. De um lado, o nome *wahirê* ou **wahirê tdêkwa**, na figura 4 foi considerado como um clã não como nome de uma metade.

Figura 5. Representação da pintura corporal dos clãs das duas metades Akwẽ.



Elaboração: Sumekwa, 2020

Figura 5 - A - Īhirê. Figura 5 - B - Īkupturê. Figura 5 - C - Krozaké. Figura 5 - D - Doí. Figura 5 - E - Kbazi. Figura 5 - F - Kritó.

Na figura 5, representa a atual pintura corporal observada e identificada durante participação e visita de campo. Algumas pinturas corporais que podem ter sido modificada ou alterada em função de esquecimento de como era no passado durante o qual a perseguição intensa por parte dos *ktowanõ* levou os Akwẽ a se espalharem em seus territórios e, por isso, não tiveram oportunidade de participar de *dasĩpsê*. Os Akwẽ atualmente não pintam seus corpos todos dias, mas usam pinturas corporais somente nos dias da realização de *dasĩpsê*. Durante a minha participação, pude observar que muitos não usam pintura corporal completa, sendo provável que a nova geração tenha dificuldade na identificação dos clãs. Na aldeia Angelin, um ancião contou que um dia fez pergunta de propósito para seu genro que queria saber qual clã que ele pertence. O seu genro respondeu que não sabia qual clã que ele era. O ancião lamentou dizendo que algumas jovens não conseguem lembrar.

## 1.8 Formação e o papel do líder

O papel das lideranças das aldeias é importante na representação da sua comunidade. Neste sentido optei de incluir esse assunto como parte da organização social do povo *Akwẽ* neste presente capítulo. Por outro lado, dentro das comunidades *Akwẽ*, entre os anciãos a maioria desaprova algumas atitudes dos caciques por não fazerem consultas à comunidade e por desconhecerem a sua função original. Nos relatos registrados durante as visitas, os anciãos falaram sobre a escolha e a forma de como liderar. Por exemplo, o ancião da aldeia Brejo Comprido e Varjão, relatou que para escolher o líder, a comunidade da aldeia se reunia no *Warã*, mas somente os homens anciãos e mais velhos podem decidir, indicar e aprovar alguém como *kritemkwa*. A partir daí o escolhido passava a ser chamado de *kwatbrekrda*<sup>45</sup>. Na função de um líder em ações, como por exemplo, durante trajetos em territórios, o líder percorre a alguma distancia adiante da sua comunidade para espiar lugares que iriam passar. Qualquer suspeita, ameaça ou de acordo com outro povo encontrado por ele, retornava imediatamente para informar os anciãos no *Warã*. Durante acampamentos ou em aldeias, vigiava o tempo todo para proteger. Para manter comunidade sem que acontecessem conflitos, o *kwatbrekrda* enviava *wapsãika*<sup>46</sup> para assuntar e ouvir pessoas mal-intencionadas. Caso fossem ouvidas algumas más intenções, o *wapsãika* comunicava imediatamente o líder e, juntos, informavam os anciãos reunidos no *Warã*. Essa forma antiga de liderar foi abandonada durante contato intenso com os não *Akwẽ*. Nimuendajú, no texto em seguida, afirma:

[...] Como sugerido pelos emblemas dos chefes e a forma de empossar e desempossá-los nesse cargo, esse costume era com toda a certeza um costume original indígena e não devido à influência brasileira. (...) Curiosamente, este importante cargo não tem uma designação distintiva, porque os chefes são chamados pelo mesmo termo, *kwatbrekrda*. (...) Os anciãos da aldeia, que, é claro, também são consultados sobre a escolha do novo chefe, produzem estes emblemas. Após a nomeação, a família do chefe eleito prepara bolos de mandioca e carne, que o chefe mais antigo recebe em uma grande esteira e distribui entre os membros de seu grupo. Um chefe que repetidamente age de modo grosseiro e transgrida os costumes culturais, ameaça a harmonia da comunidade por envolvimento com

<sup>45</sup> *Kwatbrekrda*, pode significar jovem com maturidade. *Kwatbre* é a mesma palavra de *kwatbremi* que significa menino, *kda*, que dizer antiga, no sentido de maturidade.

<sup>46</sup> *Wapsãika*, é nome dado para um escolhido para se inserir junto as pessoas na sociedade, espionar secretamente as casas com missão de ouvir ou identificar quaisquer intenções que pode gerar conflito.

brigas e práticas sexuais socialmente inadequadas, ou ainda se mostra incompetente nos assuntos internos e externos, pode ser destituído pela assembleia que o elegeu. A principal tarefa do chefe, de acordo com as minhas próprias observações, consiste na resolução dos conflitos internos e externos. Isso não é pouca coisa, pois, em contraste com os Timbira, os Xerente são propensos a discussão e calúnia, enquanto suas relações com os compadres Neobrasileiros são em geral ruins ou, na melhor das hipóteses, apenas superficialmente amigáveis. (Nimuendajú, 1942, pp.13-14).

No texto acima, o autor afirma a destituição do papel de um líder pelos não *Akwẽ*. Atualmente, na minha própria observação pude perceber que poucos têm conhecimentos em relação ao papel de um líder. Aos caciques, antes chamados de capitão, os *Akwẽ* passaram a pronunciar como *capto*. Entre os entrevistados pude ouvir informações de dois anciãos. Um, da aldeia Varjão, relatou de como era feita a escolha, indicando que era como descreveu Nimuendaju no texto consultado acima. O outro, da aldeia Salto, relatou de como aconteceu surgimento de *capto* (capitão) pelo SPI.

[...] Não cheguei a ver, mas os meus pais, me contaram que naquela época, um servidor do SPI, foi até aldeia e levou dois *Akwẽ*, um de cada metade, para Rio de Janeiro. Lá, o governo do SPI, nomeou um como capitão e outro seu vice. Deram para eles uma espada<sup>47</sup> afiada com mais de um metro de comprimento para cada um deles. Levaram eles de volta para sua aldeia. A partir daí eles agora eram chefe da sua comunidade. Alguns anos depois, o capitão foi acusado de ter matado um porco em uma fazenda, próxima da aldeia. O chefe do posto do SPI incentivou a comunidade contra ele e foi expulso do capitão. Em seguida o vice assumiu em seu lugar. Os *Akwẽ* dos dias atuais não sabem de como aconteceu naquela época, por isso, agora existem muitos *capto*, cada aldeia tem um. Estes, ficam brigando entre eles por causa do *capto*, influenciados pelos não os *Akwẽ*. (ANCIÃO AKWË - relato oral registrado em 2011).

Na visita a aldeia *Karêhu*, um ancião também comentou a situação da sociedade relacionada ao *capto*, dizendo que na década de setenta só tinham três aldeias: Porteira, Rio Sono e aldeia Funil. Destas, também só tinham três caciques. Após a demarcação da terra Xerente e Funil, até a década de 80, a FUNAI criou projetos de

---

<sup>47</sup> De acordo com o assunto tratado pelo ancião entrevistado pode entender que a espada afiada pode representar como o símbolo de autoridade. Por outro lado, um *Akwẽ* líder utilizava borduna (bastão) com mais de um metro, knĩ (lança feita de pau brasil) ou flecha.



criação de gado bovino e, mais tarde, roça mecanizada. Na aldeia Porteira, parte da comunidade pretendeu desmembrar e criar nova aldeia com interesse de ter seus projetos separados e comandados por eles. A partir deste interesse, foram criadas três aldeias cada um com um cacique e vice. O rebanho bovino que pertencia aldeia Porteira foi dividido. Aldeia que tinha comunidade só de um clã, liderado por mesmo clã, o cacique podia decidir sozinho e sendo assim acabaram com a criação de bovinos. Por outro lado, dificultou para FUNAI na apresentação de projeto porque cada cacique queria de um jeito e outros queriam de outro jeito e essa situação segue até os dias atuais. Até alguns tempos depois do surgimento de *capto*, nas escolhas de um indivíduo preparado aos olhos dos anciãos de duas metades, os anciãos faziam cerimônia como faziam antes na escolha para um líder chamada *kwatbrekda*. Alguns tempos depois, influenciados pelos não Akwẽ, a prática de cerimônia na escolha de *capto* foi abandonada. Nos dias atuais, a maioria dos *capto* é traçado pelos interesses pessoais, familiares e pela política dos não Akwẽ. Sendo assim, gera resistência quando a comunidade da aldeia pretende substituí-lo quando o *capto* não atende os clãs das duas metades como um todo. Na escolha para *capto*, é realizada uma reunião com comunidade. Um indivíduo de uma metade vai até a metade do outro lado presente na reunião. Em seguida, pega pelo braço o indivíduo e leva até ao meio de todos que estão presentes e apresenta dizendo que ele será o novo *capto*. De outro lado, em seguida um indivíduo do mesmo clã do novo *capto* vai até o clã da metade do indivíduo que escolheu o *capto*, em seguida, pega pelo braço de um indivíduo e leva até ao meio de todos presentes e o apresenta dizendo que ele será o vice, e assim, vice-versa.

### 1.9. Trajetória durante contato interétnico intenso

Antes considerados pelos não Akwẽ como nômades, os Akwẽ ocupavam grande parte do território do atual estado do Tocantins. A ocupação de seus territórios e a localização das suas aldeias, em grande parte nos territórios do cerrado, são importantes para entendermos as interações das espécies da fauna na ciência do conhecimento Akwẽ. Neste sentido podemos afirmar que os Akwẽ tiveram contato permanente com espécies da fauna desde antes do contato e da extinção de algumas espécies da fauna. Por outro lado, pude considerar os viajantes do rio Tocantins como testemunhas na localização do povo Akwẽ. No texto em seguida afirma:

[...] em 1897, Coudreau ouviu falar de sete aldeias; cinco à “esquerda” e as outras no lado “direito” do Rio Tocantins. Provavelmente, o inverso era verdade, porque a maioria das aldeias Xerente sempre estava ao lado leste. Urbino Vianna, evidentemente referindo-se ao período de 1890 ou pouco depois, menciona sete grandes aldeias e cinco menores, assim como uma família vivendo isolada. Em 1930 eu encontrei nove grupos de casas; em 1937 apenas sete. Um censo preciso dos Xerente fora destas aldeias era impossível, mas o número era relativamente grande e em crescimento”. (Nimuendajú 1942, p. 11)

No texto consultado, demonstra que os *Akwẽ* já habitavam o território do atual Estado do Tocantins muito antes da chegada dos não *Akwẽ*. Neste sentido, pode se afirmar que os *Akwẽ*, provavelmente, ocuparam grande parte do território atual do Tocantins. Sendo assim, dominavam os Cerrados do atual estado e se aprofundaram em conhecimentos da ciência empírica relacionada a fauna e a flora. E é este conhecimento ambiental que pretendo juntar na descrição que será tratada no capítulo III e V. De acordo com anciãos entrevistados, argumento que naquela época os *Akwẽ* se deslocavam de um lugar para outro, não por prazer de estarem em outras locais, mas deve-se entender que deslocamentos dentro do território era necessário para encontrar caças e peixes suficientes para dieta cotidiano daquela época. As caçadas e pescarias em coletivo, também eram necessárias para conseguir alimentação durante a realização de *dasĩpsê*. Na caçada em grupo, para dieta cotidiana, os *Akwẽ* permaneciam em acampamento com casas construídas em forma de aldeia temporária. Ao perceberem a fauna diminuir naquela área de caça, abandonavam-na para que a mesma se recuperasse novamente.

Por outro lado, de acordo com diálogo intenso com ancião da aldeia Salto, existiu uma única grande aldeia, onde todos tiveram experiência de conviverem juntos. Nesta época, também haviam outras duas aldeias vizinhas, o povo Xavante e Xacriabá, ambos falantes da mesma língua do povo *Akwẽ*. Sobre o formato das aldeias, no texto em seguida, descreve:

As velhas aldeias tinham a forma de uma ferradura ou um círculo incompleto (cerca de dois terços do seu circuito). Martius relata que: “Os Xavante constroem, ora em forma circular, ora em regime semilunar, grandes cabanas redondas”, no entanto, seus informantes, presumivelmente, às vezes concebiam o círculo incompleto como completo, outras vezes como um semicírculo. A parte aberta em forma de ferradura para o oeste, está no ápice de uma estrada (“o caminho do sol”) que conduzia para o leste.

Assim, as casas eram agrupadas em um segmento ao norte e outro ao sul, no lado norte de cada aldeia ficavam os clãs da metade *Sdakra*, e no Sul os clãs da metade *Siptató* (Nimuendajú 1942, p. 16).

Sendo assim, durante a realização de *dasĩpsê* os homens se organizavam e se dividiam para saírem em grupos. Em seguida acampavam em seus territórios e, de lá, percorriam para caçarem grande quantidade de caças e peixes. A caçada em grupos durava por alguns dias, dependendo da duração de *dasĩpsê*. Já na caçada para dieta cotidiana, caçadores e pescadores saíam com suas famílias, em território de caça, e construía cabanas para acamparem. Enquanto os homens saíam, uns para caçar e outro para pescar, as mulheres e crianças percorriam as áreas próximas das suas cabanas para coletas de frutas. Este tipo de acampamento durava até um mês ou mais. Os anciãos e pajés, orientavam os caçadores e pescadores para que não acampassem em uma área por muitos dias. A orientação dos anciãos e pajés, daquela época, era para evitar que *mrã tdêkwa*<sup>48</sup> e *kâ tdêkwa*<sup>49</sup> não interferisse na dieta cotidiana do caçador ou pescador. Neste sentido, era preciso que os caçadores e pescadores recuassem por alguns tempos enquanto que as espécies da fauna se multiplicassem novamente em territórios de caçadas. Para eles, as espécies da fauna têm almas, porque também eram humanos e têm seus donos que podem causar danos aos caçadores e pescadores.

A partir do primeiro contato com os não *Akwẽ*, seus territórios foram invadidos e começaram as perseguições. O povo *Akwẽ*, Xavante e Xacriabá tentaram expulsar os não *Akwẽ*, mas a perseguição era constante. Os *Akwẽ* usavam arcos e flechas, bordunas (bastão), lança e outros tipos de armas usadas em guerras, mas não conheciam arma de fogos dos não *Akwẽ*. Com as perseguições intensas pelos bandeirantes e garimpeiros, os Xavante e Xacriabá partiram em direção ao Sul. O povo *Akwẽ* se dividiu em grupos e famílias, para tentarem ocupar seus territórios mais antigos. A separação do povo *Akwẽ*, para ocupar e proteger seus territórios, facilitou para que seus inimigos se aproximassem e foram aldeados pelos jesuítas. Já os Xavante e Xacriabá não aceitavam contato e seguiram em direção ao sul do atual estado. No texto em seguida afirma:

[...] Os Xacriabá ocuparam a parte sul do divisor de águas entre o Tocantins e o São Francisco. Depois de quase cinquenta anos de resistência, eles se renderam em 1750 e

<sup>48</sup> *Mrã tdêkwa*, é nome de ser invisível que habita em mata denso, este cuida e protege a fauna e vegetação

<sup>49</sup> *Kâ tdêkwa (kâ mhã)*, é o nome de ser invisível que mora no fundo do micro ou macrodrenagem lântico, este, cuida e protege ictiofauna

foram aldeados pelos Jesuítas na aldeia de Formiga, onde eles se rebelaram em 1756 após a expulsão da Ordem dos Jesuítas. Foram derrotados em 1774 e apareceram, no ano seguinte, no aldeamento de Sant'Ana do Rio das Velhas em Minas Gerais. (Nimuendajú, 1942, p.2).

Em todos os diálogos intensos registrados, pude perceber que os anciãos dos dias atuais, quando se trata do povo Xacriabá, parece não ter lembranças na história quanto se trata a partir da saída deste povo em direção ao sul. Já do povo Xavante, têm algumas lembranças na história em que conviveram ao seu lado e a partida definitiva deste povo. Os *Akwẽ* que resistiram no atual estado do Tocantins, tiveram perseguição longa. O ancião entrevistado afirma.

[...] Naquele tempo, os *doí*, *Krozaké* e *Krito*, não eram gostados por muitos. Em umas das aldeias que ficava em direção abaixo do Rio Tocantins, os *doí*, quase foram eliminados todos e só restaram dois. Ai meu avô (do clã *ihirê*) que morava com suas famílias no atual município de Aparecida do Rio Negro, enviou um mensageiro para convidar a ir para aldeia. Ai, meu avô deu sua neta para cada um deles casarem com elas, e assim os *doí tdêkwa* começaram a aumentar, (ANCIÃO AKWÊ - relato oral registrada na década de 1990 e consultada em 2019).

No áudio consultado, ouvindo várias vezes, pude entender que naquela época, os *doí tdêkwa* resistiram fortemente em defesas dos seus territórios e não aceitavam que os não *Akwẽ* ficassem com suas filhas em trocas de algumas coisas ou promessas. No relato registrado, anciãos da aldeia Brejo Comprido afirmam que seus clãs da metade *Wahirê tdêkwa*, gostavam de darem suas filhas ao *ktowanõ* em união de casamento. Por outro lado, pude perceber, de acordo com relatos ouvidos, que da metade *Wahirê tdêkwa* tiveram relacionamento com os seus compadres não *Akwẽ*. No relato em seguida afirma:

[...] Nossos avôs, gostavam muito dos *Smizamã*<sup>50</sup>, e até hoje em dia, isso venho acontecendo, muitos aceitam os *ktowanõ*<sup>51</sup>, mas os clãs da nossa metade, amajoria preferem não aceitar, mas mesmo assim alguns deles estão aceitando como nós. (ANCIÃO AKWÊ - relato oral registrada em 2013).

<sup>50</sup> *Smizamã*, é nome de um ser (humano ou não humano) que migra do seu grupo para fazer parte de outro ao qual ele não pertence originalmente, também pode ser entendido como adotado pelo outro.

<sup>51</sup> *Ktowanõ*, é nome dos os não *Akwẽ* e nem da etnia nativa. É nome dado para os não nativo.

Durante as perseguições intensas feitas pelos não-indígenas, os *Akwẽ* se espalharam em famílias, sendo que algumas eram formadas por famílias da mesma metade e outras de duas metades. No texto em seguida afirma:

[...] Eu não posso imaginar o que os escritores, ao fim do século XVIII e no início do século XIX, entendiam por "Cherente (ou Chavante) de Quaxompéo" e "de Quá"<sup>52</sup>. Alencastre chama os *Akwẽ* aldeados no Carretão após o Tratado de Goiás em 1784, "Chavantes de terra" ou "Chavantes de Quá". Silva e Sousa situa os Xerente e os "Cherente de Quá", de 1812, no Tocantins acima da cachoeira do Lajeado até o sertão do Duro e entre o Rio Preto e o Maranhão, onde havia sete aldeias. No mesmo ano, Magalhães fala dos *Akwẽ* que antes habitavam a região de São Pedro D'Alcântara e estavam invadindo o sudoeste do Maranhão, como os "Cherente de Guayampé". Na época de Martius (1819) os *Akwẽ* do Maranhão e do Piauí foram chamados de "Cherente de Qua". Finalmente Cunha Mattos, em 1824, menciona além dos grandes povos dos Xavante e Xerente, também os Xavante de Quaxompéo e os Xerente de Quá entre os povos em processo de extinção. Em 1819, Pohl nomeia todos os *Akwẽ* que ele encontrou no Carretão e entre Taquaruçú e Baliza, no rio Tocantins, de "Chavantes", declarando assim que os "Cherentes" já não existiam mais como um povo distinto. Cunha Mattos (1824) atribui aos dois povos o mesmo território, mas aldeias separadas, designando aos Xerente aquelas da Graciosa e da Baliza, no Rio Manoel Alves Grande (com os Xavante) e Cocal Grande – a última sendo presumivelmente errônea. Castelnau faz com que o rio Tocantins divida os dois povos, colocando os Xavante ao oeste e os Xerente ao leste. Nos anos 1850, Taggia chama os índios de Thereza Christina (Piabanha) de Xerente e Xavante, ainda que comprovadamente somente os Xerente habitavam lá. Em 1859, Ferreira Gomes designa todos os *Akwẽ* no Tocantins, mesmo aqueles de Pedro Afonso, como Xavante. Mas depois disso os dois grupos são sempre claramente diferenciados, uma vez que os Xavante se retiraram definitivamente para o oeste além do Araguaia onde estão até o presente, enquanto os Xerente permaneceram provavelmente em sua casa nova, em ambos os lados do rio Tocantins, entre 8° e 10° latitude sul". (Nimuendajú 1942, pp. 5-6).

No texto consultado, vimos afirmação sobre aldeias em locais diferentes. Sendo assim, é possível afirmar que os relatos dos anciãos tenham relação com eventos acontecidos de acordo com os fatos relatados. Em outro relato que pude ouvir, afirma que os *Akwẽ* partiram do afluente do rio Sono com rio Tocantins até município de Santa

---

<sup>52</sup> A escrita da palavra "de Quá" deve estar se referido a *tdékwa*, que significa dono deles mesmos.

Maria. Sendo assim, optei por elaborar mapa histórico do deslocamento da região referida por ancião como Ananás. De acordo com relatos, para identificar as informações de deslocamento, foi consultada a carta topográfica do município de Pedro Afonso disponível no site do IBGE. Com a identificação foi possível elaborar mapa histórico de deslocamento (mapa 1, p. 49). No texto em seguida o ancião afirmou:

[...] quando eu era bem jovem, meu avô, me levou da aldeia rio Sono para barra do rio (afluente do referido rio com Rio Tocantins) Sono em Pedro Afonso. Lá, ele me contou dizendo: os *Akwê* das aldeias rio Sono, saíram daqui, aqui existia grande aldeia. Os *ktowanô*, atacaram e parte dos *Akwê* seguiram em direção a margem do rio Sono acima, onde ocorreu ataques e perseguição entre os *Akwê* e *ktowanô*. Outra parte dos *Akwê*, atravessaram rio Sono e em uma montanha, muito alto sendo que do outro lado da montanha formava um paredão. Os *Akwê* subiram de lado plano e um deles que estava com maraca, olhou para baixo do lado da montanha, ai os *ktowanô* que perseguiam, atiraram na cabeça dele, por isso os *Akwê* deram o nome daquela montanha de *Zârê kê zé*.<sup>53</sup> De lá, foram mais adiante e construíram outra aldeia ao lado da outra montanha, este, deram o nome de *Sadu nômrze*. Esta referida montanha eu já vi quando o pessoal da saúde me levou, passando por lá. Na estrada, eu pensei... então é aqui que está a montanha. Daí seguiram mais adiante e fizeram outra aldeia na margem do córrego *kâ nôhikâ*. De lá foram mais adiante e construíram outra aldeia na margem do córrego que chamara de *Wdêttê kê*, já os *ktowanô*, chama de Bananal, o córrego parecia com córrego providencia. De lá partiram mais adiante ainda, e construíram outra aldeia chamada *kuzê krã ikrerê*, os *ktowanô* chamava de Cavalo Morto. De lá foram mais adiante, e construíram mais outra aldeia na margem do córrego que foi chamada de *kâ wakrarê*, os *ktowanô* chamava de Grotão. De lá mais uma vez seguiram mais adiante e já perto do atual município Santa Maria. Por último, construíram outra aldeia na margem do córrego que os *Akwê*, chamaram de Ananás. Lá, os *Akwê* do clã *îsipdú tdêkwa* morreram quase todos e só restaram no total de cinco, do clã *kritó* (ANCIÃO AKWÊ – relato oral registrado na década de mil novecentos e oitenta (1980) e consultada em 2019).

Em direção ao sul, seguindo rio Tocantins a partir da atual terra Xerente, ancião da aldeia Brejo Comprido relata outras aldeias antigas com mais detalhes. Por exemplo, ele citou o nome da antiga fazenda vila Canela (mapa 2, p. 50) atualmente Palmas, capital do estado do Tocantins. Os *Akwê* denominavam como *ponhu*, que significa focinho de um veado campeiro (*Ozotoceros bezoarticus*). Em seu relato, afirma que

<sup>53</sup> *Zârê kê ze* é o nome do córrego. *Zârê* significa pequeno maracá, *kâ* água *zé* é sentido da palavra que forma recipiente para colocar água. Juntando as palavras significa recipiente para água de pequeno maracá.

havia grande aldeia, mas com a pressão dos não *Akwê*, está aldeia foi abandonada e decidiram descer rio abaixo e construíram outra aldeia no atual município de Lajeado. Lá os *Akwê* chamavam córrego de *Zubâ* (água de traíra) e mais tarde construíram outra grande aldeia próxima da atual aldeia Funil, que chamaram de *Skrê*. Nesta aldeia, afirmam que foi a última vez que fizeram a grande festa de *dasîpsê* com prática de *bkazêiprãirê*<sup>54</sup>, onde os *Akwê* dançam e imitam algumas espécies da fauna, para dar os nomes femininos. Na cosmologia, esses nomes de algumas espécies da fauna era nomes dos *Akwê* que se transformaram em grande parte das espécies da fauna. E é por isso que, na prática, dançam e imitam. Com as informações coletadas optei por elaborar um mapa histórico a partir das consultas da imagem satélite de 1986 a 2017 do Google Earth e da carta topográfica disponível no site do IBGE. (Mapa, 2).

As trajetórias dos *Akwê* relatadas pelo ancião em áudio consultado e pelo relato do ancião da aldeia Brejo Comprido, tem a referência documental registrada pelos não *Akwê* que indica terem ocorridos os fatos de perseguição, assim como relataram os anciãos. Neste sentido, Giraldin, em texto publicado, afirma que:

[...] Reunidos todos na foz do rio Sono, antes de seguir as três rotas planejadas, as 271 praças atacaram uma aldeia a margem esquerda do Tocantins. Devido à habilidade tática dos Xerente, eles não sofreram nenhuma baixa, refugiando-se em uma serra próxima da aldeia. Das negociações que se seguiram, as praças conseguiram resgatar seis "brancos" que estavam prisioneiros dos Xerente. Estas negociações foram, na verdade, foi mais uma estratégia dos índios para poderem colocar a salvo as mulheres, após ganharem o tempo que necessitavam, suspenderam as negociações. Foram atacados na serra, mais não puderam ser perseguidos e escaparam. Depois de os três de praças permanecerem 14 dias na aldeia, segundo os 271 praças alimentados com a produção das roças dos Xerente, tamanha era a área plantada, não sem antes destruir o restante das roças. Mas este abandono da aldeia era uma estratégia dos comandantes da operação, pois eles sabiam que os Xerente poderiam voltar para ela, assim que os soldados se retirassem. Após dividir os 271 nas três divisões anteriormente planejadas, o capitão Tomaz de Sousa Vila Real, com seus 116 soldados, voltou a atacar a aldeia. Conseguiu capturar mais de 14 crianças Xerente. Em seu relatório de 1838, o presidente da província de Goiás, Luiz Gonzaga de Camargo Fleury, informava que os conflitos com os Xerente ainda não haviam terminado. A despeito de ser tornar a impor a eles um limite territorial, forçando-os a permanecer abaixo do lajeado, os Xerente

---

<sup>54</sup> *Kbazêiprãirê*, significa animas selvagem de pequeno porte

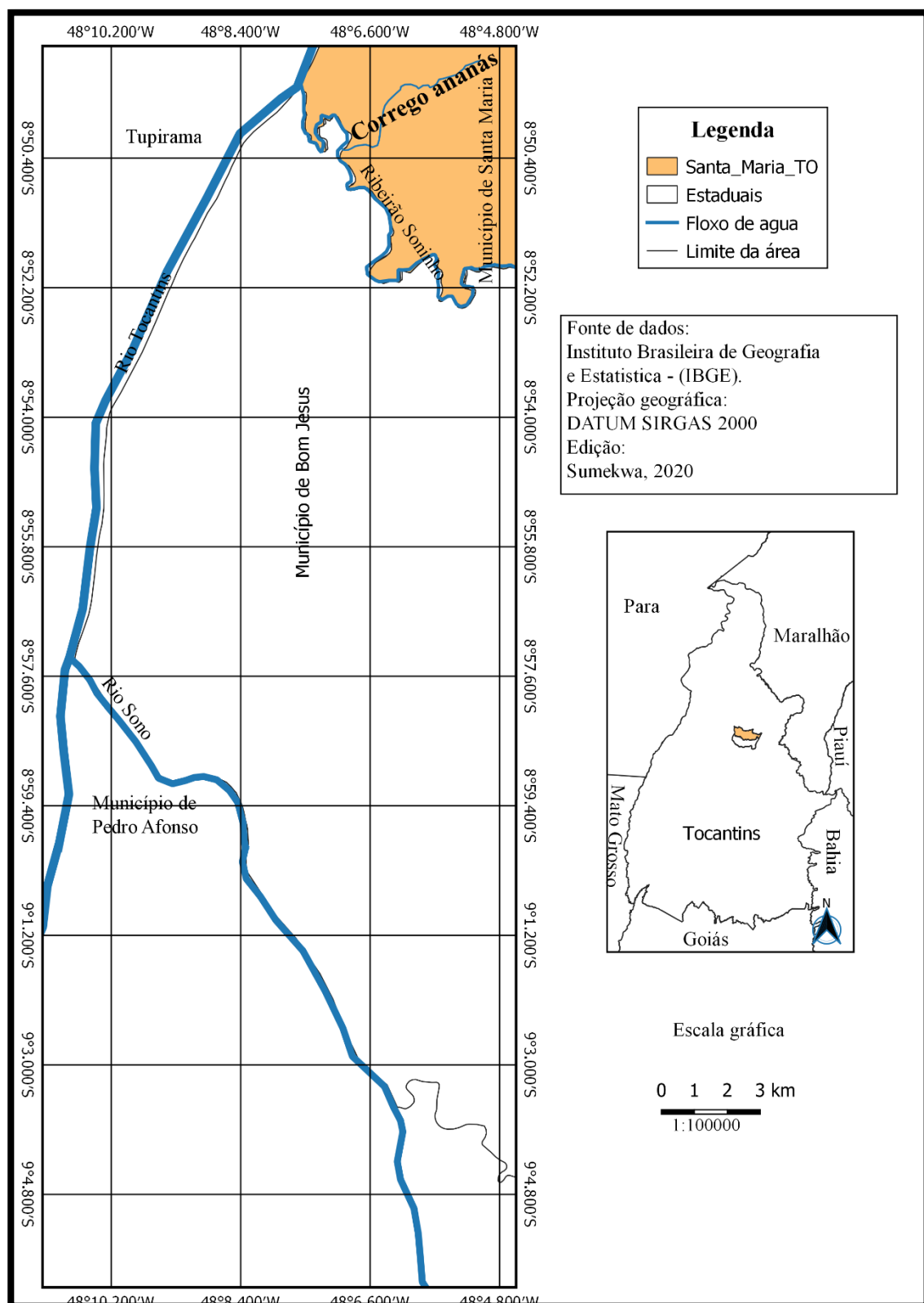
ainda atacavam as fazendas da região. Assim em 1839, outra vez o Tomaz de Souza Vila Real foi autorizado a formar uma bandeira e atacar os índios. Os viajantes e estudiosos que passaram pela região, ao longo do século XIX e até os princípios do século XX, informam que os Xerente ocupavam ambos as margens do rio Tocantins, sendo empregados em serviços de barreiro e também auxiliando a transportar a mercadoria nas travessias das cachoeiras. (Giraldin, p. 119, 120).

Vimos que o texto acima pode confirmar os relatos dos anciãos que de fato os Akwẽ partiram da foz do rio Sono em direção ao rio abaixo como relatou o ancião. Sendo assim, argumento que os Akwẽ dominavam o Cerrado pelas regiões em que percorriam e habitavam. Por outro lado, a presença dos *ktowanõ* incomodava os Akwẽ, além de serem tratados por eles como selvagens, incapazes e que não pretendiam realizar atividades consideradas por eles de desenvolvimento da agricultura. De um lado, os Akwẽ, lutavam pelas defesas dos seus territórios, pensando em conservar as riquezas dos cerrados para manter, na conservação no sentido sustentável, uma vez que esse ambiente é habitado por diversos seres que necessitam de equilíbrio. Neste sentido, pude perceber que eram os *ktowanõ* que prosseguiram com a intenção de dominar os cerrados pensando em agricultura e pecuária. Mas por outro lado, os *ktowanõ* não pensaram nas preservações dos recursos naturais como nascentes e matas de galerias que protegem as espécies de animais selvagens que dependem das disponibilidades das floras e de água para sobreviverem em seus territórios.

As perseguições constantes provavelmente contribuíram no decréscimo populacional akwẽ. Os anciãos entrevistados afirmam que famílias akwẽ que habitavam em lugares distantes, muitos longe umas das outras, eram atacadas pelos grupos de *ktowanõ* que os perseguiram. Sendo assim, as famílias que se fortaleciam em coletividade acabaram sendo mortas pelos grupos dos *ktowanõ* que tinham mais homens do que das famílias atacadas. Nos diálogos intensos com anciãos da aldeia Brejo Comprido e Salto, pude entender que o povo Akwẽ, antes de contatos intensos com os *ktowanõ*, tinham mais acesso aos recursos do cerrado. Neste sentido, os Akwẽ que moravam em regiões que tinha muitas caças e peixes, regiões que mais tarde foram exploradas por fazendeiros, para expulsar os fazendeiros, eles substituíam a caça por bovinos.

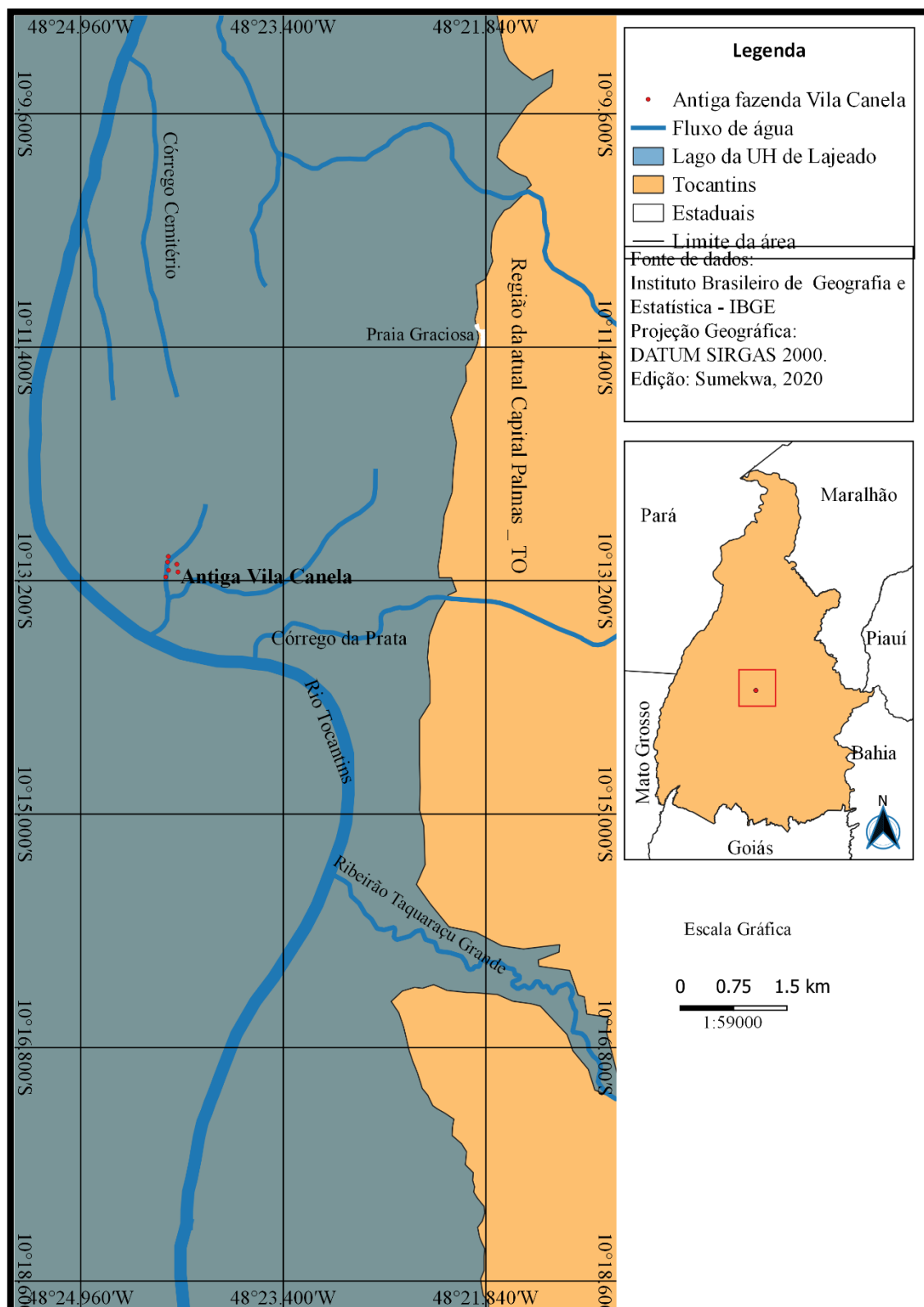


Mapa - 1. Deslocamento histórico da região Ananás



Mapa: Sumekwa, 2020

Mapa - 2. Deslocamento histórico da região do antiga Vila Canela – TO



Mapa: Sumekwa, 2020

### 1.10. Centralização das aldeias Akwẽ em terra Xerente e Funil

Vimos que os *Akwẽ* tentaram ocupar seus territórios antigos, mas falharam e foram aldeados pelos jesuítas no período colonial. Timóteo da Cunha (2016, p 58) descreveu que somente com a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) pelo decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910, que possibilitou aos *Akwẽ* passarem a ser protegidos por este órgão a partir de então. Pressionados de norte ao sul e de leste ao oeste do atual município de Tocantínia, as aldeias que estavam localizados em seus territórios, foram centralizadas no referido município rodeadas pelos fazendeiros, como pode ser verificado no texto abaixo:

Em 1937, eu encontrei a cultura indígena em um estado de colapso. Economicamente e socialmente arruinados, cercados por colonos Neobrasileiros, o povo estava à beira da completa sujeição a estas influências. Mais uma vez o salto do coletivismo primitivo ao individualismo havia falhado: Eu não conheço um único índio em circunstâncias bastante satisfatórias, sob o novo regime. Daí um Xerente preferir vagar, implorando e roubando entre Neobrasileiros para prover suas necessidades. Sua aldeia natal se transformou em um lugar de escassez; a influência cultural diminui progressivamente com o aumento dos colonos; a miscigenação se estende, alterando o caráter do povo. Assim, os pais que já não são índios puros, por vezes desviam-se do seu sistema tradicional de educar as crianças sem broncas e castigos físicos. (Nimuendajú, 1942 p.8).

No texto de Timóteo da Cunha (2016, p 99), ele descreve que a Fundação Nacional do Índio foi criada em 1967 após a extinção do SPI. Já os acontecimentos conflituosos entre os *Akwẽ* e fazendeiros ocorreu na década de 70. Os anciãos entrevistados afirmam que os *Akwẽ* já estavam cansados de ameaças dos fazendeiros, relatando que:

[...] nós estávamos em nossa aldeia *Nrõzawi*. Lá vivia entre nós um Xavante, os *ktowanõ* moravam perto da aldeia. Um dia, um fazendeiro foram com seus homens para nossa aldeia para acusar dizendo que nós estávamos roubando o gado dele. Por outro lado, quando nós plantávamos na roça, os gados deles acabava com as nossas plantações. Nesse dia eles estavam armados com espingarda. Percebemos que a intenção deles era para matar. Nós já estávamos cansados de estar fugidos dos *ktowanõ*, assim como muitas vezes acontecia antigamente. Foi assim que decidimos resistir mais uma vez. Um Xavante que estava morando mais nós, pegou uma arma, e

nos também pegamos as nossas armas de fogo e reagimos. Dois de nós, foram baleados e nós pegamos todos eles, mas um conseguiu escapar fugindo para cidade. Ai, o prefeito de lá, o delegado da cidade, enviou seus policiais para atacar nossa aldeia. O chefe da FUNAI que estava no posto, imediatamente passou o rádio<sup>55</sup> para o delegado da FUNAI de Goiânia. Imediatamente mandou polícias federais pelo avião e chegaram rapidamente na aldeia. Os carros que vinham de da cidade cheias de tropas, para atacarem, ao verem avião voando baixinho em direção aldeia, com polícias federais, eles pararam e voltaram para cidade. Nós já havíamos pedido várias vezes pra FUNAI demarcar logo a nossa terra, desde muito tempos, mas só assim que a FUNAI apressou para demarcar a nossa terra. (ANCIÃO AKWÊ – relato oral registrado em 2012).

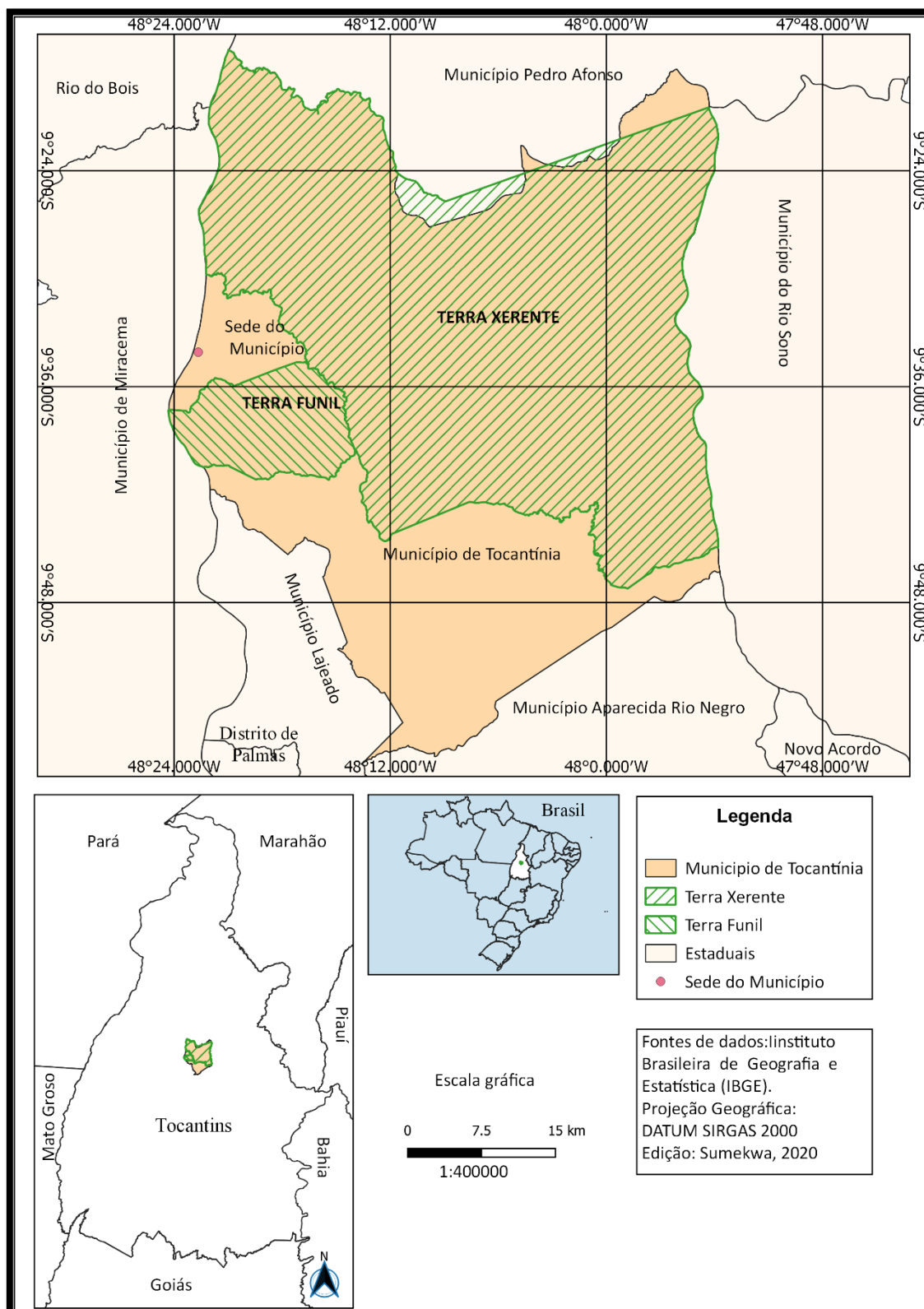
A terra Xerente foi demarcada em 1972, após ter acontecido conflito como relatou o ancião, através do decreto 76.999 de 19 de setembro de 1972 e homologada em 16 de junho de 1989, pelo decreto 97.838 Já a Terra Funil, com superfície de 15.703 hectares, foi demarcada e homologada pelo DECRETO n° 269, de 29 de outubro de 1991. A terra Xerente e Funil estão localizadas na região central do atual do Estado do Tocantins. Ao oeste delimitada pelo Rio Tocantins, ao norte pelo município de Pedro Afonso, a leste pelo Rio Sono e ao sul pelo município de Lajeado (mapa, 3).

A Terra Xerente e Funil são áreas que fazem parte dos bens da União e consideras como Unidades de Conservação Ambiental Federal, protegido pela FUNAI, com parceiros que se destacam a Polícia Federal, Ibama, ICMBio.

---

<sup>55</sup> Passou rádio o ancião quis dizer que o chefe comunicou com a FUNAI de Goiânia por meio de aparelho via rádio.

Mapa - 3. Terra indígena



Mapa: Sumekwa, 2020

### 1.11. População *Akwẽ* representada nos censos populacionais

No diagnóstico realizado pelo EIA/RIMA-Hidrovia Araguaia-Tocantins, descreve-se a situação da população *Akwẽ*, encontrada naquele ano, além de citação de alguns dados mais antigos.

O total da população Xerente em 1997 é de 1671 pessoas, distribuídas em 28 aldeias. No quadro abaixo, podemos perceber historicamente um primeiro momento onde ocorreu um decréscimo populacional em virtude do contato com sociedade envolvente e a decorrente redução de seu território tradicional. Num segundo momento, principalmente após a demarcação de seu território, percebe-se um aumento constante da população. (DE PAULA, L., 1998, p 30).

A tabela abaixo, mostra os dados estimativa da população *Akwẽ*, entre anos de 1851 a 2020, em seguida teremos % em decréscimo e crescimento.

Tabela - 1. Dados populacionais *Akwẽ*.

| Ano  | População | Fonte                           |
|------|-----------|---------------------------------|
| 1851 | 2139      | Frei Rafael Taggia (estimativa) |
| 1924 | 1360      | Urbino Viana (estimativa)       |
| 1935 | 2000      | Júlio Paternostro (estimativa)  |
| 1963 | 330       | David Maybury-Lewis             |
| 1982 | 700       | Pastor Rinaldo de Matos         |
| 1984 | 850       | Aracy Lopes da Silva            |
| 1987 | 1000      | D.R.FUNAI – Gurupi/TO           |
| 1994 | 1364      | D.R.FUNAI – Gurupi/TO           |
| 1996 | 1571      | D.R.FUNAI – Gurupi/TO           |
| 1997 | 1671      | D.R.FUNAI – Gurupi/TO           |
| 2007 | 2741      | Procambix                       |
| 2010 | 3152      | Censo IBGE                      |
| 2020 | 3953      | Polo Base                       |

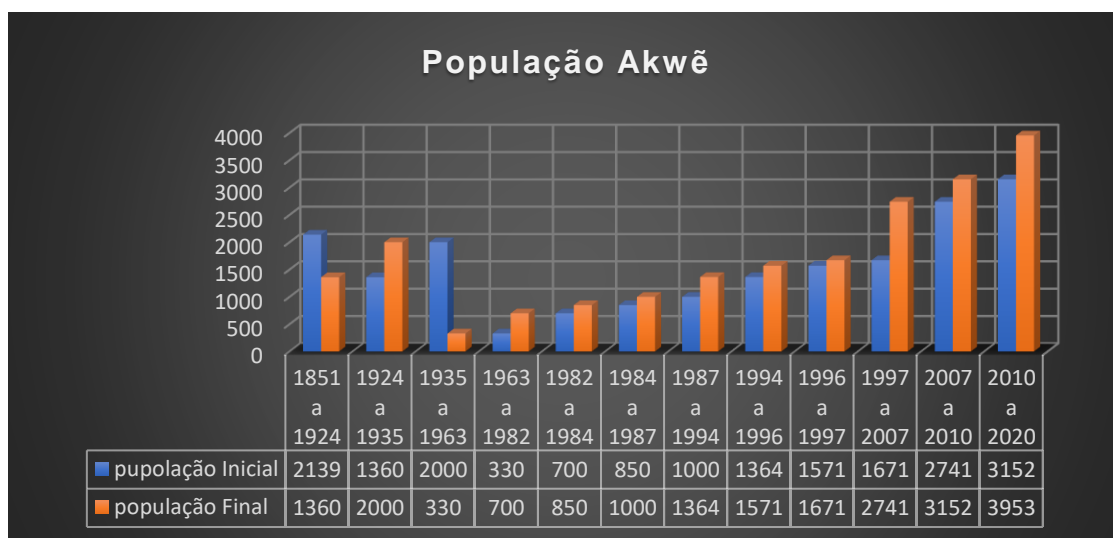
Reorganização: Sumekwa, 2020.

A partir da estimativa de dados consultados, optei para representar em porcentagem estimativo entre intervalos de cada ano, da seguinte forma. No ano de 1851, existia 2139 pessoas e em 1924, a população diminuiu para 1360 pessoas. Sendo assim, é possível afirmar que entre 1851 a 1924 foi o período de maior depopulação, pois houve decréscimo de -63,58%. Entre 1924 a 1935, houve crescimento de 47%. De 1935 a 1963,

houve decréscimo de -83,5%. Já entre 1963 a 1982, houve crescimento de 212%. Entre 1982 a 1984, houve crescimento de 21,5%. De 1984 a 1987, houve crescimento de 18%. De 1987 a 1994, o crescimento foi de 36,4 %. Entre 1994 a 1996, houve crescimento de 14 %, havendo ainda, entre 996 a 1997, crescimento de 5,98 % e entre 1997 e 2007 houve crescimento de 65%, verificando-se que entre 2007 e 2010, houve crescimento de 15%. E, finalmente, entre 2010 a 2020, houve crescimento de 25%.

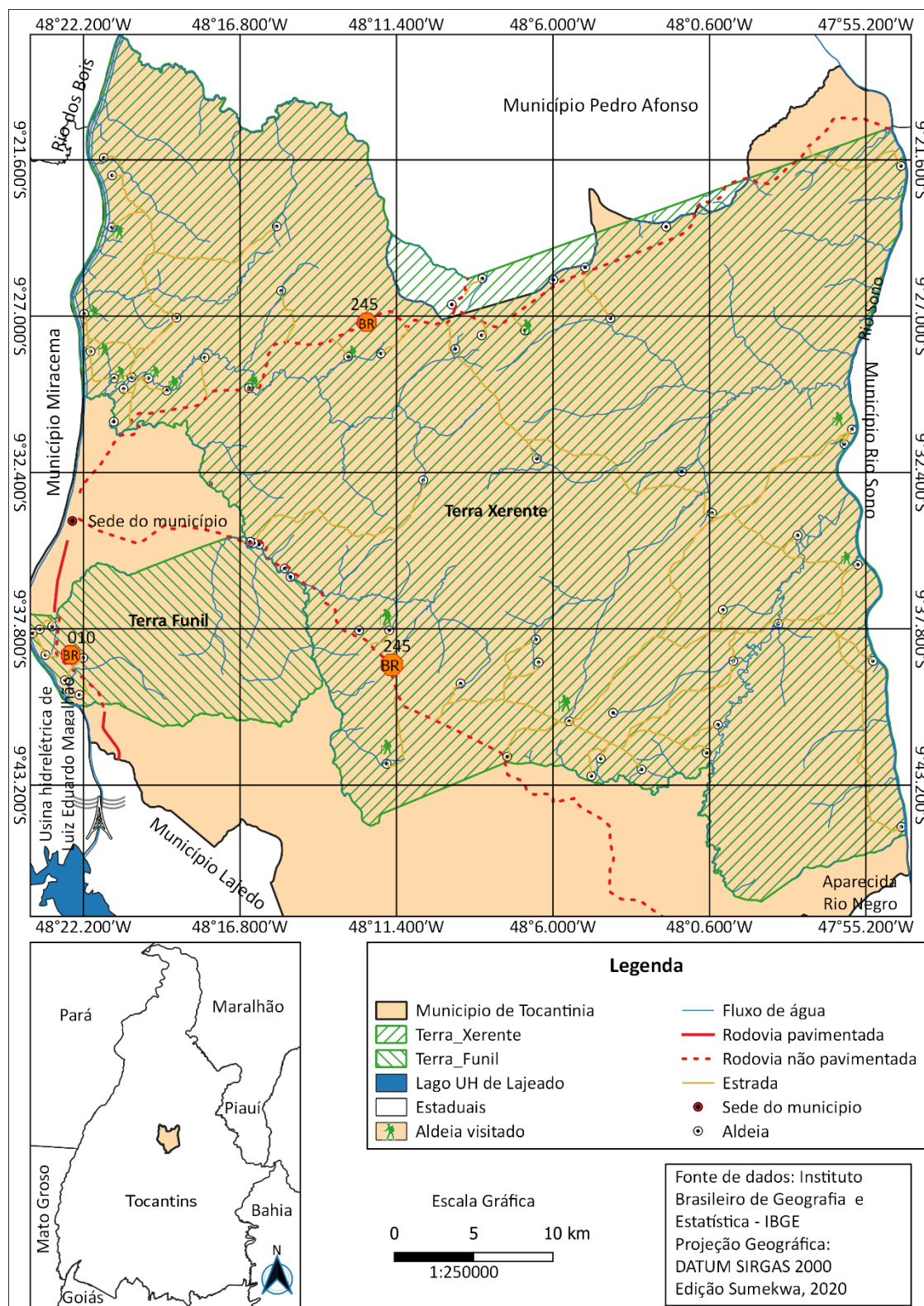
Atualmente os *Akwẽ*, estão distribuídos em sessenta e oito aldeias, representados no mapa de localizações das aldeias e visitados (Mapa, 4).

Gráfico - 1. Censo populacional do povo Akwẽ



Elaboração: Sumekwa, 2020

Mapa - 4. Localização das aldeias Xerente



Mapa: Sumekwa, 2020



## CAPITULO II

### Caracterização ambiental do cerrado no olhar dos *Akwẽ*

#### 2.1. Conceito de cerrado

No texto de Coutinho, em que trata do conceito de bioma (2006, p 14), ele se refere ao sentido mais amplo do termo e afirma também que outros autores conceituam cerrado no sentido de bioma, considerado pela adaptação das espécies pela resistência em região seca. Quando se refere apenas a vegetação do cerrado, Romariz (2008, p. 97), descreve que: "BIOMA I Termo que designa uma unidade de paisagem, que apresenta a mesma fisionomia e os mesmos fatores ecológicos. È constituído pela união de um biótopo (\*). Um bioma pode ser constituído por um conjunto de ecossistemas, desde que estes apresentem a mesma fisionomia". Quando se refere domínio do Cerrado, o mesmo autor citado descreve:

[...] Domínio – Porção do território caracterizada pelos endemismos (\*) de determinados gêneros. Na escala de hierarquia estabelecida por LEMÉE (Précis de Biogeographie, 1967, pp, 44) ocupa exatamente a posição centra: acima colocam-se os Impérios e as Regiões, caraterizados por grandes entidades taxonômicas (Famílias) e abaixo os setores e os Distritos, cuja distinção é feita por meio das Espécies e Sub-espécies. Já para H. del Villar (Geobotânica, 1929, pp, 266) o domínio seria a "área geográfica em que as dominates regionais se acham associadas". Romariz (2008, p. 121).

Ribeiro e Walter (2008, p. 99) descreve que o "Cerrado é uma palavra de origem espanhola que significa fechado. Este termo busca traduzir a característica geral da vegetação arbustivo-herbácea-densa que ocorre na formação savânica". Sendo assim afirma que se caracteriza pela presença de "invernos secos e verões chuvosos". O Cerrado esta localizado basicamente no planalto Central do Brasil em que abrange "como área contínua" que inclui estados de Goiás, Tocantins e o Distrito Federal e parte dos estados da Bahia, Ceará, Maranhão, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Minas Gerais, Piauí, Rondônia, São Paulo, que também ocorre em áreas disjuntas ao norte nos estados do Amapá. Sendo assim, neste capítulo, será abordada a caracterização da formação vegetal do cerrado da terra Xerente presente no estado do Toncantins.

Também abordarei um dos ribeirões que considereei como importante para preservação, que é importante para comunidade *Akwẽ* e que está presente entorno da aldeia Salto e para algumas aldeias mais distantes que recebem água captada do referido ribeirão que será tratado mais adiante.

## 2.2. Formação da vegetação do cerrado

No texto consultado de Silva (2007, p 3), o autor descreve que no Estado do Tocantins, ocorrem dois tipos de biomas: “floresta Amazônica de terra firme, ou floresta Ombrófila e a Savana”, conhecidos respectivamente como bioma amazônico e bioma cerrado, porém hoje caracterizados como domínios. Afirma também que o Tocantins “encontra-se na zona de transição geográfica entre o cerrado e a floresta amazônica”. A floresta ombrófila densa é tratada como “aluvial, terras baixas, e submontanha”. Já em floresta ombrófila aberta, ele classifica como “terra baixas e submontanha” e no domínio extra-Amazônico, encontram-se “as regiões de floresta estacional decidual” e semidecidual. Savana, também é referenciada como “cerrado, cerradão, campo-cerrado, parques, campo limpo e campo rupestre”. O cerrado brasileiro se caracteriza por apresentar diversidade de fitofisionomia em diferentes regiões e está associado ao clima. Coutinho (2005, p 14), considera o bioma como uma “área de espaço geográfico”, com grandes dimensões até mais de “um milhão de quilômetros quadrados”, que tem um microclima definido, de um variedades de fitofisionomia ou formação vegetal com a presença de organismos vivos associados. Ribeiro e Walter (2008, p 95) descreve que "Fatores temporais (tempos geológico e ecológico) e espaciais (variações locais) são responsáveis pela ocorrência das formações florestais do bioma cerrado". O mesmo autor citado acima também descreve (p. 96) que "as formações florestais associadas aos cursos de água (perenes ou não) são tidas como tipos de vegetação extra-cerrado, devido à forte ligação que têm com as linhas de drenagem naturais (Coutinho, 1978; Eiten,1994)".

## 2.3. Característica do solo

O conhecimento ambiental *Akwẽ* para a caracterização do solo, apenas identifica apenas a cor e a textura física do solo. Considero esse conhecimento como

importante para entender características do solo presente no cerrado da terra Xerente e Funil. Neste sentido pretendo descrever o estudo realizado, exposto no texto em seguida, o qual descreve:

[...] Baseado nos estudos de estratigrafia, tudo indica que há duas classes de solo predominantes nas T.I Xerente e Funil: Os Latossolos Vermelho–Escuro Álico 56 e Distrófico e Latossolo Vermelho–Amarelo Álico categorizados como *Tkaipré* são as unidades pedogenéticas dominantes na região, que ocorrem sob relevo plano e suave ondulado e cobertura vegetal de Savana arborizada (campo cerrado), podendo ou não apresentar extrato graminoso, e originam-se da decomposição das rochas da formação pimenteiras. (OPAN GERA INVESTCO, 2000, p 31).

#### 2.4. Formação vegetal no conhecimento científica e na epistemologia Akwẽ

O povo Akwẽ do cerrado tem muitos conhecimentos importantes que precisam ser revitalizados e registrados para consulta. Neste sentido, optei por descrever, adiante, alguns nomes da classe da formação vegetal no conhecimento *Akwẽ*. Trato como importantes os conhecimentos das formações vegetais, que os considero como ciência empírica tratada na interdisciplinaridade. No conhecimento científico, é possível que esse seja feito por meio de estudo interdisciplinar que incluem como biologia e química que estudam parte das plantas, geologia que estuda parte da formação do solo, geografia que estuda parte da distribuição das plantas (formações vegetais) e climatologia que estuda o clima. Por outro lado, no olhar dos Akwẽ, a identificação de diferentes formações vegetais é feita por meio de contatos e das observações feitas durante caçadas e pescarias que podem ser feitas por um indivíduo ou mais. No texto consultado, afirma:

[...] Os Xerente possuem grandes categorias para diferenciar formações vegetais com fisionomia mais campestre, categorizada numa primeira aproximação como *Rope* e formações com uma fisionomia mais florestal, categorizada como *Mrã*, havendo uma série de categorias nas fisionomias intermediárias entre as formações campestres e florestais. Tudo indica que os critérios de classificação xerente diferenciam com a nossa tipologia para os cerrados em alguns aspectos. (OPAN GERA INVESTCO, 2000, p 32).

---

<sup>56</sup> Entre os fatores abióticos, o íon alumínio tem ação fundamental nos solos do cerrado, aumentando a acidez do solo e, conseqüentemente, reduzindo a disponibilidade de nutrientes, notadamente o fósforo e o potássio. Ele ainda retém o cátion mais abundante, o cálcio, aumentando assim a acidez do solo.

Por outro lado, considero a presente pesquisa que objetiva juntar conhecimento científico e conhecimentos na ciência empírica *Akwẽ* relacionadas as formações vegetais do cerrado, para fortalecer e ampliar a identificação no conhecimento ambiental *Akwẽ* relacionado a este assunto.

Na aldeia Brejo Novo, tive oportunidade de acompanhar um caçador experiente. Em seu trajeto percorrido durante pescaria e caçada, o caçador observou diferentes tipos de árvores presentes nos locais observados por onde passamos. Percorremos pelas margens da mata ciliar e entramos em mata de galeria. Pude observar que, ao visualizar diferentes tipos de formação vegetal, isso o conduz a identificar o nome para cada tipo da formação. Os nomes não são inventados, mas são nomes usados pelos anciãos mais antigos. Cada espécie tipo de vegetação tem nomes próprios dados em *Akwẽ*. Atualmente, pude observar que poucos *Akwẽ* conseguem identificar as espécies pelos nomes. Alguns nomes das formações vegetais estão associados com a presença de algumas espécies da fauna, como por exemplo, *krawa hu* é o nome dado pela presença constante de paca em toda parte da formação de vegetais que fornece frutas para elas se alimentarem. Sendo assim, pude entender que no conhecimento ambiental *Akwẽ*, alguns nomes da formação florestal esta associada pela presença de animais. Por outro lado, pude perceber que nomes antigos das formações vegetais foram esquecidos pela maioria dos *Akwẽ*. Sendo assim, procurei consultar relatos registrados e nas entrevistas com diálogos intensos dos anciãos. Em relatos ouvidos, tratados nas narrativas, como por exemplo na história da descoberta de fogo, o ancião citou três nomes da formação vegetal como *sõwahu*, *brukrã* e *kusê* que será detalhada na classificação mais adiante. Considerei as narrativas como importantes para serem ouvidas porque nelas algumas palavras antigas são mantidas.

## 2.5. Classificação da formação vegetal

Dentro da variedade de tipo de formação vegetal, adaptado ao clima da região e condição do solo presente, ocorrem diversos tipo de classes da fitofisionomia que podem ser identificadas com auxílio de chave de identificação do cerrado elaborado pela botânica. Sendo assim, o nome dado de cada classe da formação florestal e savânica pode ser verificado na chave de identificação. Ribeiro e Walter (2008, p. 104 - 136), descrevem que da formação florestal derivam: mata ciliar, mata de galeria, mata seca e cerradão. Da formação savânica formam: cerrado típico, cerrado rupestre, cerrado ralo,

parque do cerrado, palmeiral e vereda. Da formação campestre: campo sujo e campo limpo. Na tabela em seguida, será apresentado o nome da formação florestal e da formação savânica na chave de identificação da ciência científica e no olhar *Akwê* da ciência empírica.

Tabela - 2. Formação florestal

| Formação florestal (chave de identificação) | Formação florestal (no olhar <i>Akwê</i> ) |
|---|--|
| Mata ciliar                                 | <i>Kâmrã</i>                               |
| Mata de galeria                             | <i>Brukrã</i>                              |
| Mata seca                                   | <i>Mrã krãwahi</i>                         |
| Cerradão                                    | <i>Mrãirê</i>                              |
| Não especificado                            | <i>Kusê (formação vegetal em relevo)</i>   |

Elaboração: Sumekwa, 2020

Tabela - 3. Formação Savânica

| Formação Savânica (chave de identificação) | Formação Savânica (no olhar <i>Akwê</i> )   |
|--|---|
| Cerrado Denso                              | <i>Wdêhurê Krê</i>  |
| Cerrado Típico                             | <i>Sakrdi</i>   |
| Cerrado Rupestre                           | Não identificado  |
| Cerrado Ralo                               | <i>Wdê hu kwaikra</i>   |
| Parque de Cerrado                          | <i>Sõwahú</i>   |
| Palmeiral                                  | <i>Nrõ wdêhu</i> (com presença de babaçu)<br><i>Pizu wdêhu</i> (com presença de buriti) |
| Vereda                                     | <i>Sdarâ</i>  |

Elaboração: Sumekwa, 2020

Tabela - 4. Formação Campestre

| Formação campestre (chave de identificação) | Formação campestre (no olhar <i>Akwê</i> ) |
|---|--|
| Campo limpo                                 | <i>Ropsê</i>                               |
| Campo sujo                                  | <i>Ropsê</i>                               |

Elaboração: Sumekwa, 2020

Na tabela 2, no olhar *Akwẽ*, *kâ mrã*, na chave de identificação como mata ciliar, para os *Akwẽ* dos dias atuais muitas das vezes se referem ao rio Tocantins. Na verdade, o referido rio é chamado de *kâwawẽ* (água velho no sentido de ser maior), sendo assim, quando se expressa duas palavras *kâ* (água) *mrã* (floresta), está se referindo mata ciliar que acompanha o rio. Exemplo, os moradores da região rio Sono, chamam os *Akwẽ* que moram nas margens da mata ciliar ou entornos dela de *kâ mrã tdêkwa*, isso porque moram nas margens ou entorno da referida mata de ciliar. Por outro lado, se chamassem de *kâ wawẽ tdêkwa* estariam se referindo erroneamente que os *Akwẽ* estão morando dentro do rio Tocantins e não no entorno, nas margens ou ao meio do *mrã* que acompanha o rio. Neste sentido, *kâ mrã* é mata ciliar, e assim considero de acordo com diálogos intenso com os anciãos.

Em relação a formação de vegetação no olhar *Akwẽ* tratada como *wdêhurêkre*, citado na tabela 3, O texto consultado, elabora com contexto do Estudo Etnoecológico realizado pela OPAN/GERA e INVESTCO, (2000, p 32), descreve-se como *wdeurekré* tudo indica que os autores provavelmente tiveram dificuldade na descrição da palavra e no significado. Afirma-se que "os Xerente traduziram a palavra *Wdeurekré* como uma aglomeração de "paus pequenos queimados, que desvela seu critério à categorização, que evidência a ocorrência de forte estrato arbustivo e sub arbustivo". Na língua materna Xerente, *wdeurekré* significa pauzinho ou pequeno pauzinho seco, que está no sentido de unidade. Paus pequenos queimadas como descrito em *Akwẽ* significa *wdeure pró* (queimada). *Wdeurê* significa pauzinho, e *kre* é seco. O correto é *wdehurê* que significa formações de pauzinhos ou paus pequenos em quantidade. Quando se usa a letra h em *wdehure* da o sentido de grande quantidade e sem a letra h da o sentido de unidade. Mas por outro lado, descreve infomação em relação a presença de animais. No texto asseguir descreve:

[...] No período do inverno, o *Wdeurekré* se torna um importante refugio de fauna, sendo que é nessa unidade de paisagem que os porcos, caititus, antas, bandeiras e campeiros se refugiam no período das chuvas, quando permanecem menos nas matas devido ao excesso de umidade. Durante o verão, essas regiões do *Rope* e *Wdeurekré* são as mais suscetíveis as queimadas, onde ocorrem uma série de espécies inseridas no rol de coleta como o pequi, piaçava, caju e 2 tipos de murici entre outros. (OPAN GERA INVESTCO, 2000, p 32).

## 2.6. Distribuição da formação vegetal

A Terra Indígena Xerente e Funil ainda não tem estudo detalhado que trata do domínio do Cerrado e as formações vegetais do cerrado. Sendo assim, optei por apresentar as minhas observações a partir da observação participativa durante expedições de caça e pesca nas quais fiz o acompanhamento em que pude observar as formações vegetais (fitofisionomia) e as características da formação vegetais e estrutura física do solo da mata de galeria como parte do domínio do referido cerrado. A partir do registro das entrevistas, visitas de campo, observações participativas, acompanhamentos, consulta bibliográfica, documental e imagem de satélite a partir do ano de mil e nove cento e oitenta e quatro a dois mil e dezessete do Google Earth, optei para realizar essa descrição da formação vegetal (Mapa, 5). No texto consultado, (OPAN GERA INVESTCO, 2000, p 34), afirma que "Com menor frequência, verifica-se a presença de pastos implantados, onde gramíneas exóticas foram introduzidas. As terras indígenas dos Xerente foram por muito tempo ocupadas por não índios através da pecuária extensiva, onde empregavam o fogo para limpeza e rebrota das pastagens e observa-se em vários locais essa fisionomia”.

Na observação participativa e com diálogo intenso com anciãos e caçadores durante acompanhamento em caçada e pescaria da região da aldeia Salto e Brejo Novo, pude observar e registrar informações. Há formação vegetal como mata de galeria e ciliar, vereda, mata seca, mata típica, cerrado denso, gramínea e capim nativo que cobre grande parte do solo e está associada aos organismos, habitats e nicho ecológico. Em algumas áreas das matas de galerias com áreas em declividade baixa foi observada abertura superficial do solo por erosão pluvial causada por ação da força da gravidade que pode ser identificada como voçoroca, resultante do caminho das águas das chuvas que drenam até o leito de um curso de água permanente. Os *Akwẽ* tratam voçoroca como *pakré*. Em veredas encontram-se bunitizais que atraem, pelas frutas, algumas espécies de aves e mamíferos como por exemplo Arara (*ararauna*) e antas (*Tapirus terrestris*) que deixam suas pegadas recentes. Pude observar que formações florestais mais densas estão presentes em região próximo das aldeias Brejo Novo, Cabeceira Verde, Jenipapo, Brupre, Rio Preto, Baixa Funda, Bom Jardim e Morrão, (mapa. 5). No texto consultado afirma:

[...] As formações florestais – matas de galeria e ciliares e florestas estacionais, como vimos, são categorizadas como *Mrã*, cujas florestas estacionais são representadas nas T.I., na bacia do rio Preto pela Mata do Bananal, denominada *SpoHu*<sup>57</sup>, área de barro Preto – *Zékrã*<sup>58</sup> e *Zéka* barro branco, ambos considerados bons para a agricultura<sup>59</sup>, a Mata Grande / *Saktizawre*<sup>60</sup>, localizada em divisor de águas entre as bacias do rio Piabanha e rio Preto, onde de maneira mais ocorrente os Xerente da aldeia da cabeceira do Água fria realizam coleta de mel, madeiras p/ construção de casas, bordunas, sendo também uma área de caça para macaco, cutia, caititu, veado, jacu, mutum e anta. Temos ainda duas formações florestais expressivas na microbacia do Jenipapo, a mata do Jenipapo e Alterosa, área de caça de anta e veado e área de pesca, principalmente das aldeias Jenipapo, Sangradouro, Mirassol, Brupré e Lajeado. (OPAN GERA INVESTCO, 2000, p 34).

No período de estiagem na região, em grande parte do referido cerrado as formações vegetais são descaracterizadas pelas queimadas e com as espécies de vegetações lenhosas apresentadas em cor cinza e as folhas murchas e sapecadas pelo fogo. As paisagens perdem as suas belezas naturais, desconfiguradas pelas queimadas provocadas pela ação humana. No período chuvoso, as formações vegetais retornam as configurações que definem a paisagem, embelezadas em grande parte do cerrado. Sendo assim, é possível que algumas formações vegetais não conseguem retornar a sua beleza anterior, que pode ser devido a presença de algumas espécies de vegetação nativa não tivesse tempo suficiente para se recuperar e, assim, na próxima estação seca, começa tudo de novo. Assim, é possível que acaba desaparecendo e substituídos pelas vegetações invasores. As práticas de queimadas têm ocorrido já por muito tempo antes da demarcação da terra Xerente e Funil. No texto em seguida, afirma:

[...] Como será problematizado adiante, o território dos Xerente durante a década de 80, foi intensivamente ocupada por não índios através de atividades de pecuária extensiva e tudo indica haver sob a área uma intensa pressão pelo uso do fogo, onde, através de análises por sensoriamento remoto, estima-se que aproximadamente 75 % dos 184.000 hectares das terras indígenas Xerente e Funil haviam sido queimados até setembro de 1999. (OPAN GERA INVESTCO, 2000, p 35).

---

<sup>57</sup> *SpoHu*, citado pelo autor, é nome antigo de uma área que faz parte das matas da bacia rio preto próxima da aldeia Baixa Funda

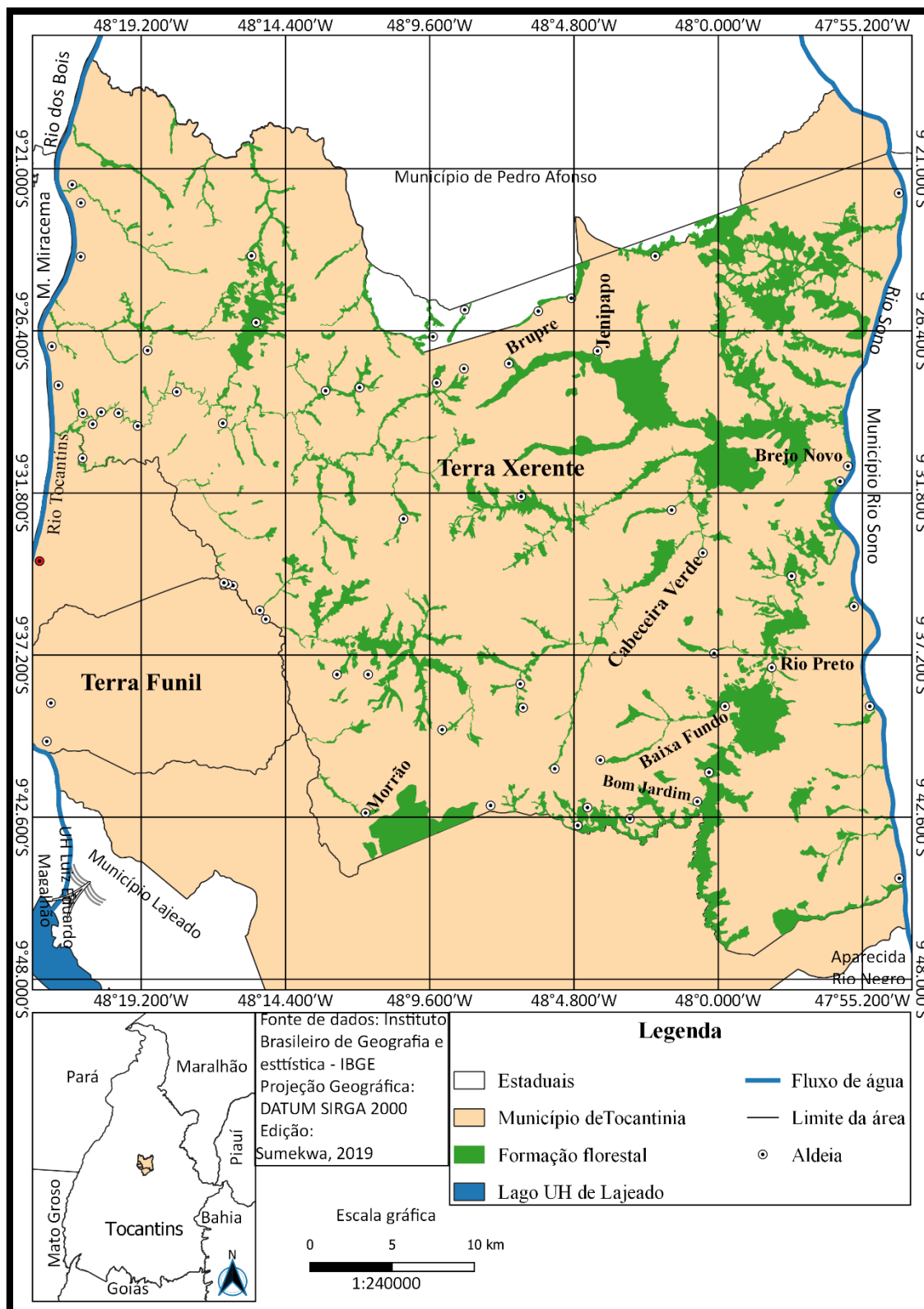
<sup>58</sup> *Zékrã* é nome de argila de cor escura.

<sup>59</sup> Antigamente área de roça da aldeia Rio Sono – pararam atividades em 1970

<sup>60</sup> *Saktizawre* é nome de grande mata típica do cerrado.



Mapa - 5. Formação florestal da terra indígena



Mapa: Sumekwa, 2020

## 2.7. Mata de galeria e regeneração natural

Considerando a existência de mata de galeria em grande parte do referido cerrado, escolhi abordar a mata de galeria do ribeirão reconhecido regionalmente como Piabainha ou Cercadinho. Durante a pesquisa pude identificar algumas práticas de roças de tocos existentes nas matas de galeria nas proximidades das aldeias no entorno do referido ribeirão. Neste sentido, optei por descrever alguns processos de recuperações naturais de vegetações nativas que serão apresentadas mais adiante. As vegetações nativas recuperadas, após as práticas de roças de tocos abandonadas, os Akwê denominam como *brudu* (capoeira).

Nas visitas de pesquisa, como por exemplo, nas aldeias da região da aldeia Salto, Porteira, Brejo Novo e Sangradouro, algumas famílias das comunidades das aldeias visitadas preferem trabalhar com produção de artesanato com capim dourado do cerrado em vez de praticar roça de toco. Neste sentido procurei entrevistar ancião da aldeia Salto, que relatou dizendo:

[...] Os Akwê, nos dias atuais muitos preferem trabalhar com produção de artesanato com capim dourado. Antes era só as mulheres que faziam, mas nos dias atuais, minorias dos homens já pretende trabalhar com artesanato. Isso é porque os solos estão ruins para brotação de semente principalmente nas margens do Piabainha. Roça de toco demora até dez anos para se recuperar naturalmente, (ANCIÃO AKWÊ - relato oral registrada em 2016).

Antes de prosseguir a descrever processo de recuperação natural, pretendo apresentar que nos relatos dos anciãos, afirma-se que os não Akwê ocupavam em grande parte das matas de galerias e ciliares da terra Xerente. Faziam suas roças de tocos tradicional e criavam bovinos sem utilizarem cercas de arames. Afirma-se que em grande parte da terra Xerente e Funil as matas de galerias são formados em capoeiras. Sendo assim, pude observar que algumas partes das matas de galerias próximas das aldeias foram descaracterizadas pelas práticas de roça de toco. Neste sentido, considero como importante abordar a questão da preservação das matas de galerias. No texto em seguida afirma:

[...] Matas de galeria são caracterizadas pela heterogeneidade florística e pela dinâmica sucessional de suas formações, em função das alterações vegetacionais

promovidas por perturbações naturais, principalmente em relação aos processos de dinâmica da água no solo (LOPES E SCHIAVINI, 2007, p 249).

Uma vez que vegetações nativas são removidas pela ação antrópica, ocorrerá a desconfiguração alterando a paisagem e suas características. Sendo assim, as vegetações são substituídas pelas espécies oportunistas que altera a paisagem degradada. Na consulta a Sartorelli et. Al, (2017 p, 15), verifica-se a afirmação de que “o controle mecânico pode ou não ser controlado, especialmente para espécies que tem capacidade de rebrota após corte, ou espécies que apresentam banco de sementes persistente”. A formação de roça de toco, começa com cortes pelos troncos e após secar são queimadas. Em cortes, algumas tentam rebrotar e no solo a germinação recebe cinza das queimadas. Neste sentido, em roça de toco as vegetações tem a chance de se recuperar em período curto, enquanto em roça mecanizada abandonada não tem chance ou pouca chance para germinar em longo período.

## 2.8. Recurso hídrico da terra Xerente

Preservação da água doce é importante para prevenir a falta de água para consumo da sociedade que vive em torno dela e também para preservação da ictiofauna. Alteração do leito do curso de água do seu trajetório original pode ocorrer devido a degradação constante das matas de galerias que acompanha o escoamento do leito. As espécies da ictiofauna como, por exemplo, algumas espécies de peixes adaptados em ambientes do leito de um curso de água podem abandonar seus habitats por causa da alteração do leito em relação a profundidade e temperatura do ambiente aquático. Sendo assim outras espécies de animais que se alimentam de peixes, podem abandonar seus territórios. Neste sentido, pretendo abordar a situação de um ribeirão conhecido regionalmente como Piabainha (ou também Cercadinho) no ponto de vista da comunidade *Akwẽ* que convivem entorno do referido ribeirão. Por outro lado, ainda não tem estudo científico que comprove as causas da alteração do referido ribeirão. Sendo assim, é preciso de um estudo científico detalhada para identificar as causas que alterou em algumas curvas superficial identificado pela comunidade que moram no entorno dela.

Ancião da aldeia Salto relata que comunidade das aldeias no entorno das margens do referido ribeirão, fazem suas roças de tocos muitas vezes removendo a vegetação natural até a borda do leito. Por outro lado, com benefício social como bolsa

família e produção de artesanato com capim dourado, as práticas de roças de tocos diminuíram bastante. Na visita a aldeia Salto, que ocorreu no período chuvoso, pude observar o referido ribeirão, o qual a comunidade usa para lavar suas roupas e para banhar. O leito estava acima da borda normal causada pelas águas pluviais e pude observar que estava muito barrenta com a cor alterada. No texto em seguida descreve:

[...] Maior parte da poluição das águas pluviais encontra-se na forma suspensa. Essas partículas em suspensão apresentam uma grande quantidade de poluentes. Os materiais em suspensão são formados principalmente por minerais, enquanto os materiais orgânicos não passam de 20% como hidrocarbonetos. (Marozzi Righetto et. Al, 2017, p. 111).

As matas de galerias são importantes para protegerem os solos dos impactos das gotas de águas das chuvas que atingem o solo. Quando as gotas caem, são aparadas pelas folhas diminuindo a velocidade. Sendo assim, na primeira chuva as águas pluviais transportam grande quantidade dos microrganismos até o leito de um curso de água. Assim, pode-se afirmar que a água está poluída temporariamente. Nas chuvas constantes, diminui a quantidades de matérias microorgânicas transportadas pelos leitos, o qual retorna aos poucos e vão diminuindo até que fica pouca cor da água do leito alterada. Por outro lado, quando as matas de galerias são removidas em grande parte, as gotas das chuvas atingem os solos com mais força causando impactos nos solos facilitando na remoção das camadas das estruturas físicas dos solos. Sendo assim, a água das chuvas transporta maior quantidade das matérias microorgânicas até o leito de um curso de água. Com as chuvas constantes, aumentará transporte dos elementos microorgânicas e mantem os leitos de um curso de água sendo poluído fortemente. Neste sentido pretendo abordar que a poluição temporal observada e de alteração do caminho superficial do referido Piabainha, pode ter sido sofrido de acordo com a explicação feita no texto acima. No relato do morador da aldeia Salto, ele afirma que a água barrenta permanece durante a chuvas constantes. Relatou também que existem muitas roças de tocos feitas em matas de galeria do referido. No período de enchente, na visita a aldeia Salto, pude observar que o leito estava barrento fortemente com cor alterada. Em relação ao escoamento pelos caminhos superficiais do referido, o ancião da aldeia Salto relatou que a alteração de escoamento superficial começou a acontecer após a construção da usina hidrelétrica Luiz Eduardo Magalhães, de Lajeado. No texto em seguida afirma:

[...] Os rios podem ser estender os seus cursos a jusante, através da progradação, que é o recuo da linha de costa em decorrência da deposição de sedimentos transportados pelos rios, resultante na construção de deltas, ou a montante, através do processo denominado erosão remontante. Este último processo ocorre pelo fato de que nas cabeceiras das drenagens têm-se as porções de maior declividade, e, portanto, de maior energia e maior capacidade de erosão ao longo de um curso fluvial. (Riccomini, et. Al, 2003, p 193).

Por outro lado, como afirma o autor no texto acima, no olhar do povo *Akwẽ*, como relatou ancião da aldeia Salto, as águas do Piabainha podem estar relacionadas com regime hidrológico do rio Tocantins e pela alteração a jusante da UHE Lajeado, que esta a montante da terra Xerente. Na entrevista, o ancião da aldeia Salto relata:

[...] Em 1979, chegamos aqui com minha família, nesta época, tinha muitos peixes e pacas que habitavam nas margens do Piabainha. Na época de enchente, não ficava sujo como ocorre nos dias atuais. Escoava nos mesmos caminhos originais, mas, depois que foi feita a barragem no rio Tocantins em Lajeado, o referido ribeirão piabainha começou a ter alguns desvios do seu caminho original e está ficando raso, antes o leito era mais fundo. (ANCIÃO AKWÊ - relato oral registrada em 2017).

A referida microdrenagem, é considerada como importante para os *Akwẽ* que vivem no entorno das margens de galeria do referido ribeirão. Nos dias atuais cinco aldeias como Salto, Recanto, Nova, *Karehu* e Porteira recebem água encanada captada do referido Piabainha. Neste sentido, considero como importante apresentar a microbacia do referido Piabainha (mapa, 6). Por outro lado, pretendo abordar que a microbacia é importante para observar e identificar escoamentos das drenagens que alimentam o principal curso de água. Sendo assim, foi construído mapa a partir da visita de campo, consulta de imagem satélite do Google Earth e carta topográfica de Miracema do Norte, na escala de 1/100.000, folhas SC – 22-X- D-VI ano 1979 de disponível no sit do (IBGE). A situação do recurso hídrico da terra Xerente, em relação a saúde da população *Akwẽ*, que pode se contaminada por doenças é uma das preocupações dos *Akwẽ* que convivem no entorno do curso da água perene e, principalmente, aqueles que convivem no entorno de um curso de água intermitente. A possibilidade de contaminação tem sido confirmada pelas coletas de amostra realizadas em 1999 pelo IVESTICO. No texto em seguida afirma:

[...] parte da microbacia do rio Preto e área à margem direita do córrego Brejão. Esse fator, associado ao grande número de aldeias nessa microbacia, podem estar relacionados aos altos índices de coliformes fecais acusados pelas análises da qualidade de água realizadas pela INVESTCO. Estas análises, embora ainda não se constituam em monitoramento propriamente dito, uma vez que necessitariam ser feitas por pelo menos mais um ano, causam preocupação pelo aumento exorbitante na quantidade de coliformes fecais indicado no mês de Dezembro de 1999 em relação aos mesmos valores dos meses anteriores. Uma análise mais precisa no que tange a localização dos pontos de coleta e outros fatores ambientais e antrópicos poderia indicar uma melhor distribuição e densificação destes mesmos pontos de coleta, possibilitando a identificação e a origem destes poluentes. Essa microbacia, juntamente com a microbacia do Piabanha, deve receber especial atenção no monitoramento da qualidade da água e ações visando o saneamento, uma vez que abastecem uma grande quantidade de aldeias e parte dessas microbacias encontram-se fora das terras Indígenas. Atenção especial deverá ser dada a área de saúde, principalmente com questões relacionadas a doenças por veiculação hídrica e sua relação com o alto índice de coliformes fecais indicado, bem como a sazonalidade destas ocorrências. (OPAN GERA INVESTCO, 2000, p 48).

Com diálogo intenso dos anciãos e da minha observação, abordarei a situação relatadas e observadas, apartir da década de 80. Neste sentido, a qualidade dos córregos e ribeirão, eram um pouco melhor. Isso pude perceber que ocorria pouco a contaminação por doença de veiculação hídrica que causam diarreia, no período de enchente. A partir do final da década de 80, crianças e até mesmo alguns idosos tiveram contaminação provocando doença diarréia. O aumento de contaminação ocorreu devido crescimento populacional em que foram surgindo novas aldeias nos entornos da micro bacia da Piabainha (Cercadinha), Piabanha e Rio Pret. De um lado, houve aumento de roças de tocos praticadas pelos Akwẽ nas margens dos córregos e ribeirões. De outro lado, os não *Akwẽ* praticam roça de toco nas margens dos ribeirão que fazem limite com terra Xerente como, por exemplo, nas matas de galerias do ribeirão Piabanha ao sul e ribeirão Gorgulho, ao norte da terra Xerente. Até início da década de 2000, no período de enchente, em crianças e alguns idosos e adultos eram frequentemente acometidos de contaminação por doença de veiculação hídrica, como diarreia. Com aumento de roça de toco que possibilita aumento de voçoroca e também das aldeias entornos das margens das matas de galerias, onde as crianças e até mesmos adualtos defecam, soma-se com os de animais selvagens, aves e pássaros. Sendo assim, as aldeias localizadas ao longo

percurso do córrego eram mais afetadas. Apartir da década de 2000, com a captação de água convencional, que filtra e aplica cloro em dosagem certa antes de chegar em residências para consumo, atualmente doenças como diarreia se tornou rara. Isso não quer dizer que foram resolvidos, enquanto que existe a possibilidade de contaminação pelo uso de defensivos agrícolas lançados pelos agricultores presentes no entorno da terra Xerente, que pode contaminar as águas que drenam para dentro da terra Xerente. Sendo assim, só é possível verificar o índice de contaminação por meio de análise química em laboratório.

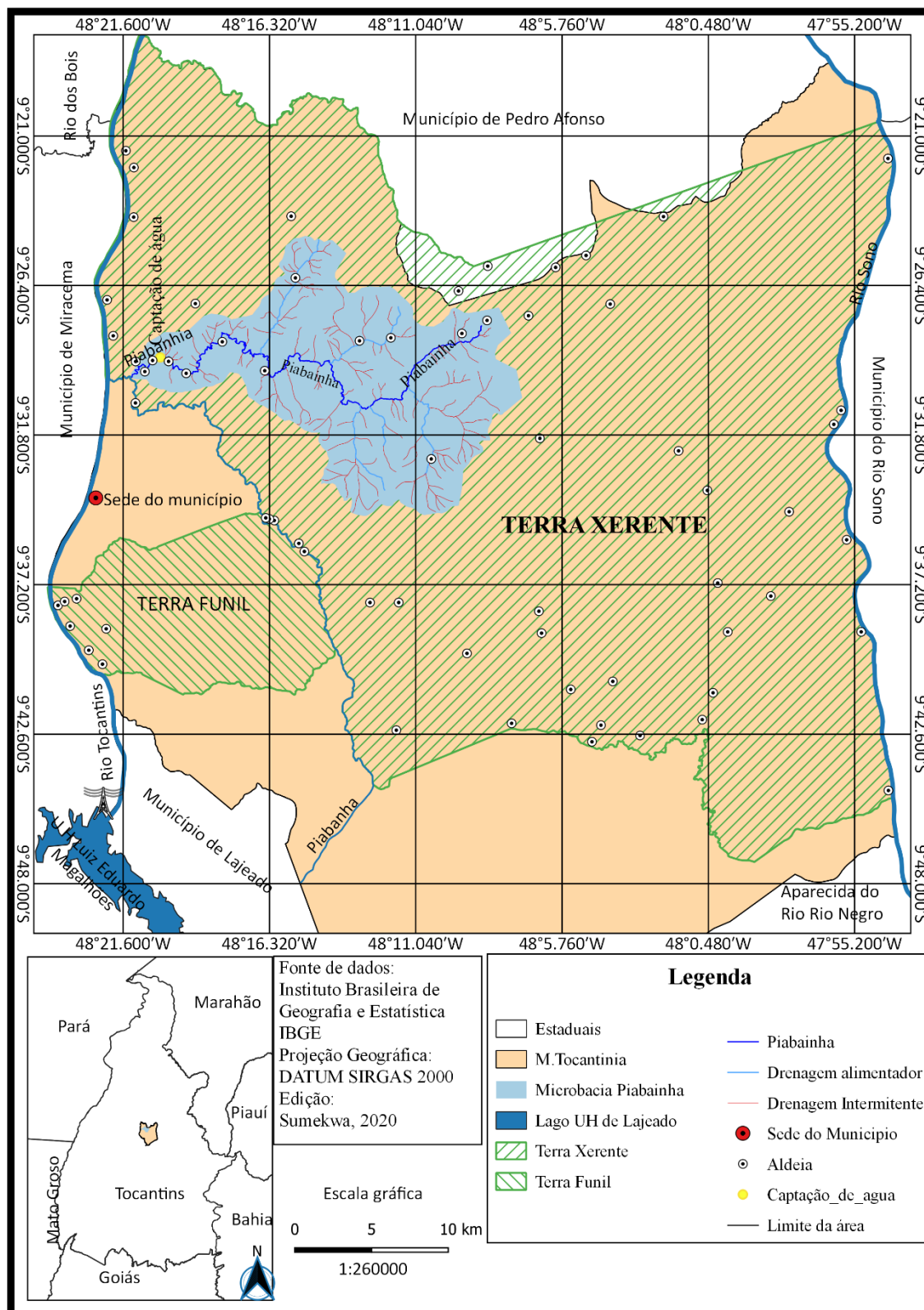
De acordo com a minha observação durante visita em aldeias, como por exemplo aldeia Recanto, Salto, Nova e *Karehu*, pude observar que em áreas com declividades baixas e solos desprotegidos pelas remoções de vegetações nativas, ocorre a abertura nos solos superficiais feita pelos caminhos das águas pluviais pela ação da gravidade. Considero que a erosão é um dos fatores principais que altera o leito da microdrenagem superficial natural, através de transporte de matéria orgânica sólida. No texto em seguida, o Karman afirma:

[...] Em áreas vegetadas a infiltração é favorecida pelas raízes que abrem caminho para água descendente no solo. A cobertura florestal também exerce importante função no retardamento de parte da água que atinge o solo, através da interceptação, sendo excesso lentamente liberado para superfície do sol por gotejamento. Por outro lado, nos ambientes densamente florestados, cerca de 1/3 da precipitação interceptada sofre evaporação antes de atingir o solo. (Karmann, 2014, p 119).

Neste sentido, como visto no texto acima, vemos que a preservação de matas de galerias é importante para proteger escoamentos dos leitos das microdrenagens para manter a presença da fauna em matas de galerias. Por outro lado, as cinco aldeias como Porteira, Salto, Recanto, Nova e *Karêhu* utilizam as águas do ribeirão através da captação em redes de abastecimento de água das aldeias. As microdrenagens superficiais com nascentes na terra Xerente, considero como importantes para ictiofauna da região principalmente em época de piracema, quando cardumes de peixes migram até as nascentes para se reproduzirem. A extensão da Piabainha da nascente até a foz no ribeirão Piabainha, é de quarenta e sete (47) km seguindo pelo percurso do referido. Da foz do referido até a foz do Piabainha com Rio Tocantins, pelo percurso do referido, é de 1900 metros. Da foz do Piabainha seguindo pelo percurso do rio Tocantins até Usina

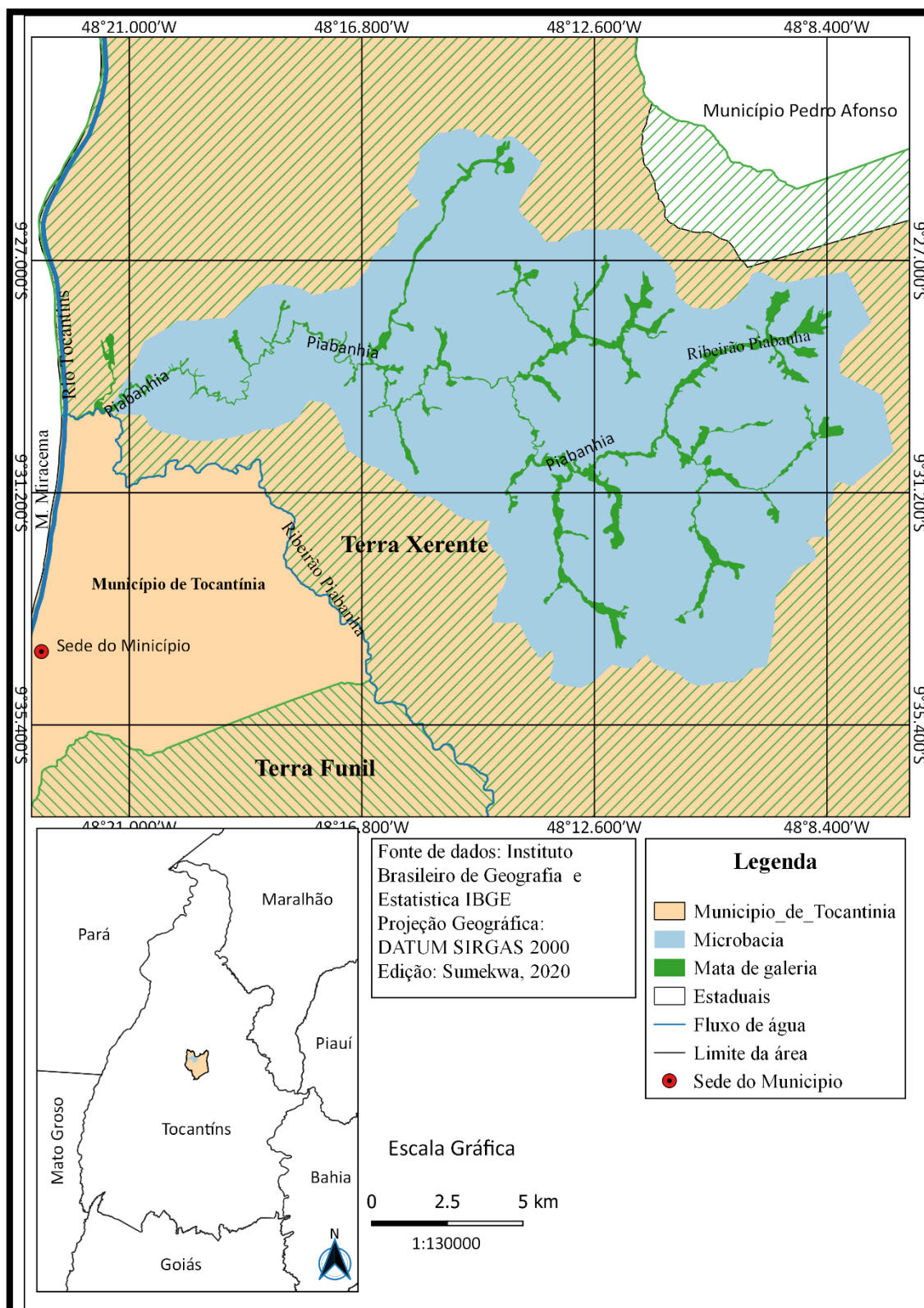
Hidrelétrica (UHE) Luiz Eduardo Magalhães localizada no município de Lajeado, é aproximadamente trinta e cinco (35) km (Mapa, 6).

Mapa - 6. Microbacia da Piabainha





Mapa - 7. Mata de galeria da micro bacia Piabainha



Mapa: Sumekwa, 2020

## 2.9. Classificação de curso hídrico no olhar Akwẽ

Os nomes de curso de água em termo técnico, os cientistas tratam os rios como macro drenagem. Córrego, ribeirão são tratados como micro drenagem incluindo águas pluviais que escoam em direção ao leite de um curso de água. No olhar Akwẽ, córrego é tratado como *siptirê*, água pluvial que escoam em direção ao leite de um curso de água como *tâ pnĩ kâ*, ribeirão como *kâ wakmõrê* e rio como *kâ wawẽ*.

## 2.10 Clima e precipitação anual da região

Considero como importante a informação da temperatura e precipitação do ambiente do cerrado da região, para entender algumas mudanças ou alteração na distribuição das espécies de vegetações nativas e de algumas espécies da fauna. Em consulta bibliográfica não foi encontrado nenhum estudo científico que comprova quaisquer alterações ou mudanças nas comunidades do cerrado, da fauna e da fitofisionomia da região do cerrado. Neste sentido pretendo apresentar as condições climática da região como as temperaturas e precipitações da região. Por outro lado, também optei por usar observação participativa em curto prazo e relatos relacionados ao clima do ambiente do referido cerrado, para identificar algumas mudanças nos costumes dos Akwẽ, ligados ao cerrado, relacionada ao clima do ambiente. Por outro lado, para entender mudança do clima da região, o correto é observar por longo tempo, pois as mudanças só se percebem aos longos anos devidos o ciclo da estação da chuva que se repete no intervalo aos longos anos.

A observação participativa foi realizada a partir do segundo semestre de dois mil e dezoito (2018) até final do semestre de dois mil e dezenove (2019) em duas (2) aldeias: Salto, a distância de doze (12) quilômetro (km) da sede do município, e Brejo Novo a distância de secenta e seis (66) quilômetro (km) da cidade de Tocantínia. Na observação participativa os Akwẽ, das aldeias citadas acima, não usam fogueiras ao amanhecer do dia para se aquecerem do frio. Anciãos da aldeia Salto relataram que até início da década de oitenta (80) fazia muito frio, sendo assim, costumavam fazer fogueira ao amanhecer do dia para se aquecerem. A partir da década de noventa (90) o calor começou aumentar aos poucos e do ano dois mil (2000) até atualmente, faz muito calor. O ancião da aldeia Brejo Novo também relatou que até final da década de noventa (90) fazia muito frio e que a partir do ano dois mil (2000) foi aumentando, mas, nos meses de junho ainda faz

um pouco de frio por alguns dias, não muitos de como era antes. Nos relatos dos dois anciãos, pude perceber que pode ter ocorrido algumas mudanças na temperatura dos ambientes local ou regional. Na observação participativa não foi observada nenhuma fogueira ao amanhecer do dia na aldeia Salto. Na aldeia Brejo Novo foi observada apenas uma vez uma fogueira para aquecer, ocorrida no mês de junho.

Em relação à precipitação, ambos anciãos entrevistados afirmaram que na região a chuva diminuiu. No site CLIMAT-DATA.ORG, que disponibiliza dados meteorológicos para consulta de clima do município de Tocantínia, no endereço eletrônica, <https://pt.climate-data.org/america-do-sul/brasil/tocantins/tocantinia-312468/>, acessada ao dia vinte e oito (28) de dois mil e dezenove (2019), na página descreve que “287 milímetros de precipitação é a “diferença entre o mês mais seco e o mês mais chuvoso”. “1.6 °C é a variação das temperaturas médias durante o ano”. Setembro é o mês mais quente do ano com uma temperatura média de 27.8 °C. A temperatura média é de “26.2 °C”. Mês de “junho é o mês com a mais baixa temperatura ao longo do ano”. A partir dos dados consultados, do referido site, citado no texto acima, pude reconstruir uma tabela para apresentar dados consultados.

**Tabela 5. Clima da região de Tocantínia**

| Temperaturas          | Jan  | Fev  | Mar  | Abr  | Ma   | Junh | Julh | Ag   | Set  | Out  | Nov  | Dez  |
|-----------------------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|
| Temperatura Média °C  | 26.5 | 26.9 | 27   | 26.9 | 26.6 | 26.2 | 26.5 | 27.5 | 27.8 | 22.2 | 26.6 | 26.2 |
| Temperatura Mínima °C | 21.4 | 22.1 | 22.3 | 21.2 | 19.8 | 18.5 | 18.6 | 20   | 21.4 | 21.7 | 21.5 | 21.1 |
| Temperatura Máxima °C | 31.6 | 31.8 | 31.7 | 32.7 | 33.4 | 33.9 | 34.4 | 35   | 34.3 | 32.7 | 31.8 | 32.2 |
| Chuva em Milímetro    | 290  | 263  | 282  | 175  | 40   | 6    | 3    | 9    | 50   | 172  | 209  | 167  |

Reprodução: Sumekwa, 2020

A temperatura do ambiente do referido cerrado depende da condição climática regional. Por outro lado, a cobertura do solo pela vegetação é um dos responsáveis para minimização da temperatura que tende ultrapassar acima da média como mostra na tabela acima. A cobertura do solo pelas vegetações principalmente mata de galeria que tenta manter a microdrenagem com nascente perene e intermitente, têm seu papel importante como, por exemplo, a partir da absorção da água pelas raízes das vegetações ocorre transpiração pelas folhas, sendo assim, o ar fica mais úmido que se torna agradável aos seres vivos habitantes do cerrado.

Outro fator que pretendo comentar é sobre avaliação da temperatura do ambiente regional e local. Quando isso ocorre, é possível que algumas espécies da fauna mudem

seus comportamentos com alteração da temperatura dos seus corpos e também algumas espécies podem ser afetadas na reprodução. Outra situação percebida no diálogo intenso registrado é que até a década de 1990 algumas das aldeias não tinham dificuldade no abastecimento com água na sua aldeia. Na aldeia Salto, como por exemplo, o córrego não consegue mais manter escoamento superficial permanente como era antes. Para mais detalhes, em relação ao clima da região, no texto em seguida descreve:

[...] Na região de Pedro Afonso, a média de precipitação anual é de 1593,5 mm. Se considerarmos que uma precipitação inferior a 60 mm é indicadora de mês seco, os meses secos da região são: maio, junho, julho, agosto e setembro. A precipitação pluviométrica média mensal ocorrida no período de outubro a abril corresponde a 93% da precipitação anual. Portanto a precipitação pluviométrica concentra-se nesse período, onde os meses de janeiro, fevereiro e março respectivamente são os mais chuvosos. Essa região, assim como toda zona intertropical, é afetada por períodos de interrupção de precipitação durante a estação chuvosa conhecido regionalmente como veranicos. Esses elementos climáticos são fundamentais para compreender o modo de ocupação xerente, na medida que eles regulam os ciclos ecológicos dessa região do domínio de savanas, através de uma sazonalidade espaço-temporal na ocorrência e distribuição dos recursos naturais, percebida através da fenologia de várias espécies de plantas, que marcam seus períodos de floração / frutificação e suas relações tróficas com insetos e animais, os movimentos migratórios das espécies de peixes reofílicos e as áreas de perambulação e forrageio de uma série de animais identificados como recurso na caça. (OPAN GERA INVESTCO, 2000, p 37).

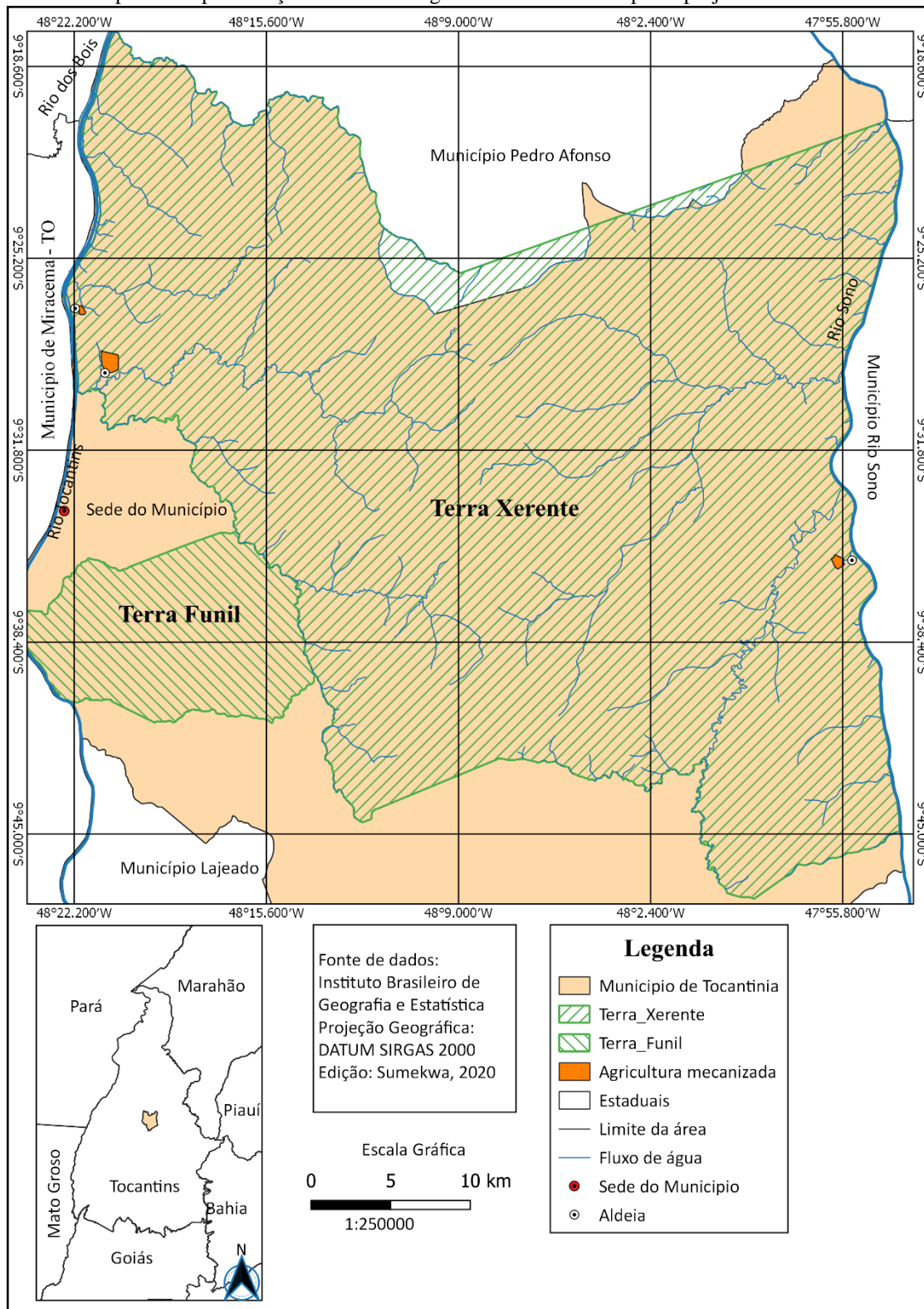
### 2.11. Os Akwẽ e agricultura

A maior parte de desenvolvimento recente da agricultura acontecem nos cerrados brasileiros. Neste sentido é importante manter unidades de conservações como, por exemplo, a terra Xerente e Funil, em que o domínio cerrado depende das comunidades Akwẽ e dos órgãos competentes para conservações das espécies da fauna presentes que pode ser afetado pelos desmatamentos que ocorrem para pratica da agricultura tecnificada. Por outro lado, as atividades agrícolas podem interferir permanentemente nos habitats e nichos ecológicos e nas interações das espécies. Neste sentido pretendo abordar o uso do solo para atividades agrícolas com uso de mecanização. Antes de apresentar roças mecanizadas, pretendo abordar de como era a dieta do povo Akwẽ.

Nos diálogos intensos com os anciãos, pude entender que antigamente os *Akwẽ* se alimentavam com frutas, raízes e massa de mandioca. Com aproximação dos não *Akwẽ*, tiveram conhecimentos de ferramentas como, por exemplo, facão, enxada, foice e machado. A partir daí, os *Akwẽ* começaram a cultivar sementes para colheitas. Ancião da aldeia Brejo Comprido afirmou: "antes de contato com os não *Akwẽ*, nossos antepassados se alimentavam com raízes e frutas". Com uso de ferramentas começaram a praticar roças de tocos, que não causava impactos permanentes, pois as vegetações se recuperavam em poucos tempos.

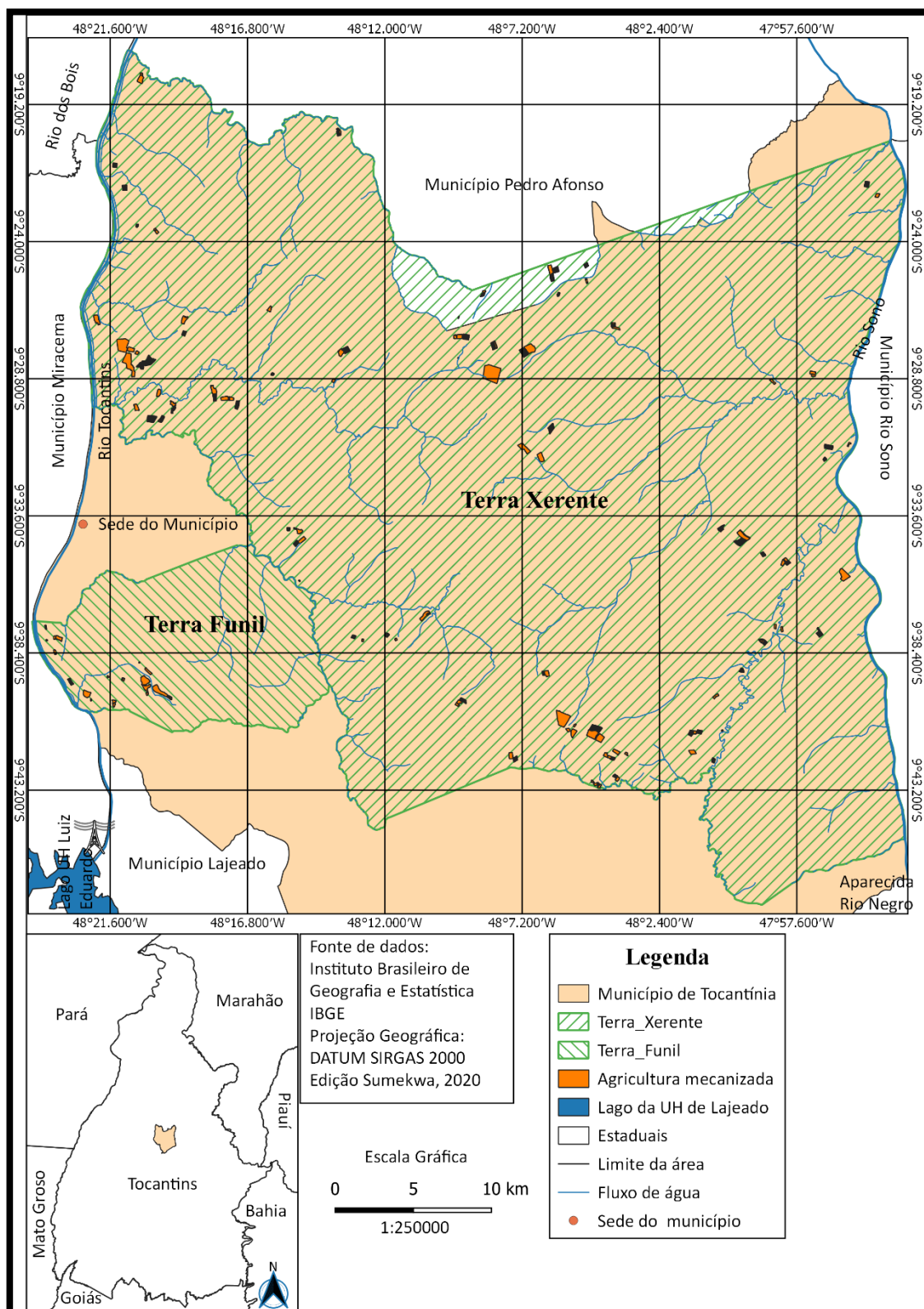
Após a demarcação da terra Xerente e mais tarde da Terra Funil, a partir da década de setenta (70), a FUNAI fez grandes projetos de roças mecanizadas com usos de máquinas pesadas, como trator de esteira, com 120 hectares na região da aldeia Salto, 17 hectares da Porteira e 45 da região da aldeia Rio Sono, de acordo com cálculo feito no software QGIS (versão 3.6). Na consulta da imagem de satélite dos anos entre 1986 a 2017, pude observar que microdrenagem próxima da aldeia Porteira, Salto e rio Sono foram afetadas (mapa 8). Por outro lado, nos diálogos intensos com os anciãos ouvidos, pude perceber que naquela época a intenção da Funai era fazer com que os *Akwẽ* imitassem as práticas dos não *Akwẽ* para serem grandes agricultores. A partir do ano dois mil, com a instalação de Usina Hidrelétrica Luiz Eduardo Magalhães no município de Lajeado, o povo *Akwẽ* foi compensado com projetos de agricultura, criação de bovinos, galinhas de granja e, em algumas aldeias, com piscicultura. Com visita técnica e consulta da imagem de satélite a partir do ano de mil e novecentos e oitenta e seis (1986), do Google Earth, pude identificar roças mecanizadas que criou marcas visíveis em grande parte da terra Xerente e Funil, (mapa 9). Algumas foram identificadas nas proximidades de algumas nascentes de microdrenagem. Na consulta com participação de um entrevistado da aldeia Brejo Novo, foram identificadas cento e trinta e cinco roças mecanizadas, durante o período de dez anos, entre anos 2000 a 2010 com aproximadamente 1.233,314 ha, de acordo com cálculo feito no software QGIS (versão 3.6) (mapa 9).

Mapa - 8. Representação histórica da agricultura mecanizada pelos projetos da FUNAI



Mapa: Sumekwa, 2020

Mapa - 9. Representação Histórico da agricultura mecanizada pelos projetos do PROCAMBIX



Mapa: Sumekwa, 2020

Na consulta de imagem de satélite dos anos entre mil e novecentos e oitenta e seis (1986) a dois mil e dezessete (2017), foram identificados três (3) projetos no entorno da terra Xerente (mapa, 10).

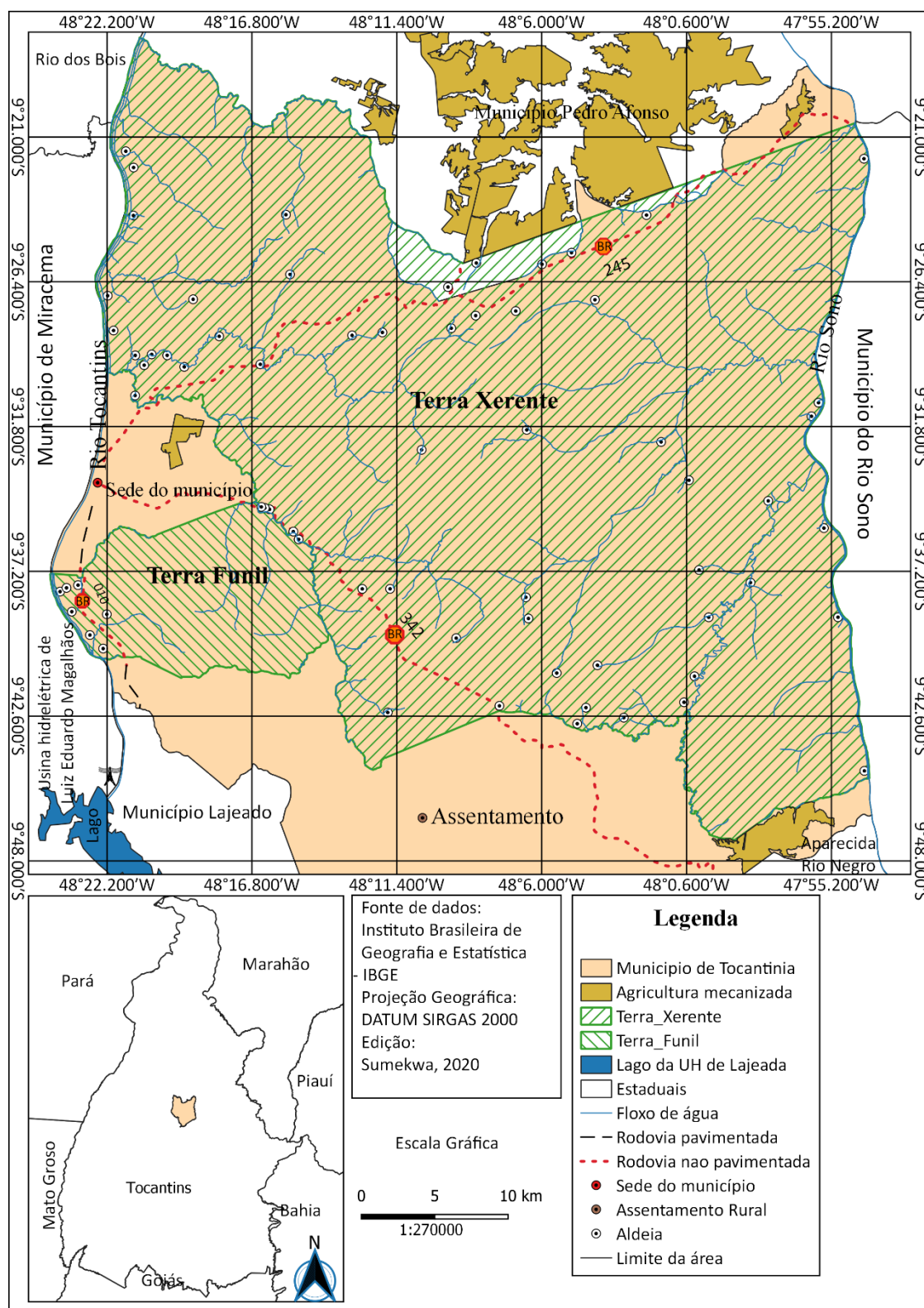
A agricultura mecanizada no entorno da terra Xerente é uma preocupação para povo *Akwẽ*, principalmente as aldeias que estão localizadas nas suas proximidades como mostra no mapa 10 adiante. As principais plantações são de soja e cana-de-açúcar, além de outros tipos de plantações. Os *Akwẽ* relatam que algumas vez já viram um avião voando sobre as plantações aplicando defensivos agrícolas entre a divisa e a terra Xerente. Sendo assim, alguns moradores *Akwẽ* pretendiam denunciar, mas, por não ter registrado o momento em que um avião estava aplicando defensivo agrícola, desistiram ao pensar que não tinham como conseguir provar. De um lado, os *Akwẽ* não têm nenhuma informação se existe monitoramento hídrico. De outro lado, o responsável pelo projeto não tem nenhuma comunicação para diminuir a preocupação dos *Akwẽ*. Sendo assim, para os *Akwẽ*, há ameaça de contaminação dos recursos hídricos da microbacia da região onde os *Akwẽ* pescam e utilizam a água para consumo. No texto em seguida afirma:

[...] No que se refere à manutenção desses recursos, a possibilidade de uma eventual “parceria” entre os produtores da região do PRODECER e os Xerente, causa preocupação, pois significaria implementar um modelo de produção altamente tecnificado, que tenderia a diminuir os estoques de caça, pesca e coleta desta microbacia, sempre havendo o sério risco de contaminação dos recursos hídricos com defensivos agrícolas, com impactos diretos à biota aquática e ao abastecimento de água dos Xerente. (OPAN GERA INVESTCO, 2000, p 49).

Atualmente o Prodecer III, que teve início em 1996 em Município do Pedro Afonso, é considerado como projeto potencialmente expansível que visa à produção de cultura de soja, milho e cana-de-açúcar. Pude observar que Prodecer III não tem comunicação com a comunidade *Akwẽ* para minimizar preocupação por meio de estudo de análise de águas dos córregos e ribeirão, já que utiliza defensivos agrícolas em larga escala.



Mapa - 10. Representação de agricultura mecanizada entorno da terra indígena



Mapa: Sumekwa, 2020

## CAPÍTULO III

### **Os *Akwẽ* e os animais selvagens nas narrativas relacionadas a transformação**

#### 3.1. Evolução humana e a transformação

Nas narrativas do povo *Akwẽ*, parte do surgimento da espécie de animais selvagem original é explicada de modo diferente daquela teoria da seleção natural tratada pelos cientistas. Neste capítulo, será apresentado a mitologia do povo *Akwẽ* que trata do surgimento da parte das espécies da fauna e da transformação de parte dos *Akwẽ* em espécies de animais selvagens. No ponto de vista do povo *Akwẽ*, esses eventos não são tratados como mitologia, mas sim como narrativas verdadeiras. De um lado, no ponto de vista da ciência dos não *Akwẽ*, afirma-se que todas histórias ou relatos que não tem fundamento científico (que carece de evidências materiais) que comprove por meio de estudo científico natural, são consideradas apenas como mitologia, assim como foi descrito no capítulo I (p. 22). Por outro lado, a ciência busca entender, por meio de estudo da arqueologia e paleontologia, para tentar identificar os ancestrais com parentesco próximo da espécie humana. A partir desta identificação, deu-se a origem da teoria da evolução humana tratada pelo cientista Charles Dawrin.

Sua teoria está baseada na sua observação que foi considerada como teoria da seleção natural. Isso quer dizer que os mamíferos que foram isolados por continente e barreira física, pela separação do seu grupo, sobrevivência, competição, mutação e adaptação, as espécies de animais foram evoluindo. Em relação a seleção natural, no texto em seguida afirma.

[...] São muitos os autores que não têm compreendido bem ou têm mesmo objectado o termo selecção natural. Alguns imaginaram que a selecção natural induz a variabilidade, quando apenas implica a preservação das variações que vão surgindo e que são úteis aos organismos nas condições de existência em que vivem. Ninguém critica o agricultor que fala sobre os poderosos efeitos da selecção feita pelo homem; e neste caso também é essencial que ocorram diferenças individuais, oferecidas pela natureza, para o homem poder depois seleccionar as que lhe forem mais proveitosas. Outros argumentam que o termo selecção implica uma escolha consciente, uma vontade, por parte dos animais que se modificaram; e há quem encoraje a ideia de que, como as plantas não têm vontade, então a selecção natural não se lhes pode aplicar! Ora, no sentido

literal de cada palavra, é óbvio que selecção natural é um termo incorrecto – mas quem se opôs aos químicos, quando estes começaram a falar de afinidades electivas entre os vários elementos? Poderá alguém dizer literalmente que um ácido elege a base com que combina preferencialmente? Outros disseram que falo de selecção natural como se fosse uma potência activa, uma divindade; mas quem contesta um autor que fale da atracção da gravidade como lei que regula o movimento dos planetas? Todos sabemos o que quer dizer e o que implica o uso de expressões metafóricas; e estas são úteis e quase indispensáveis quando se pretende ser breve. Por isso é difícil não personificar a palavra natureza. Quando falo de natureza, refiro-me à acção combinada de muitas leis naturais, e ao seu resultado. E quando uso o termo lei estou a falar de determinada sequência de eventos que já foi confirmada. Estou certo de que com o tempo as pessoas se vão familiarizar com estes termos, e as objecções agora levantadas serão esquecidas. (Darwin, 1859.p, 72).

Se colocarmos a teoria científica ao lado da história descrita nas narrativas do povo *Akwẽ*, veremos que, tanto na teoria da evolução científica quanto nas narrativas *Akwẽ*, espécie de animais selvagens estão presentes com diferentes explicações como por exemplo, de um lado, trata que durante a origem do planeta Terra teria surgida a primeira vida microscópica a partir da explicação química a qual ao longo tempo foi evoluindo. De outro lado, para ao *Akwẽ* as espécies de animais originais foram feitos pelo Bdâ e, ao longo do tempo, aconteceram transformações da espécie *Akwẽ* em animais selvagens. Assim poderemos perceber que a história nas narrativas do povo *Akwẽ*, parte dos animais selvagens são tratadas no mesmo sentido da selecção natural, mas, com explicação diferente. Outra parte trata ao contrario da selecção natural, como por exemplo, nos relatos dos anciãos, afirma que primeiro os homens foram criados pelo Bdâ, depois criou algumas espécies de animais selvagens originais. Alguns tempos depois, esses alguns animais, na medida em que eram abatidos pelo caçador *Akwẽ*, o sangue do animal selvagem abatido se transformava em várias espécies de animais selvagens. Alguns tempos depois, a maior parte dos *Akwẽ* se transformaram em animais selvagens, assunto que será tratado neste capítulo mais adiante.

Na teoria da evolução, os cientistas tentam explicar parentesco próximo do Homen através de estudos de morfologia ou genética. No ponto de vista da ciência nem sempre as coisas acontecem como tratado na teoria, uma vez que alguns pontos que mesmo são comprovadas pelo paleotólogo e por meio da arqueologia, ainda pode ser

modificado a partir de novas descobertas criando dificuldade para sua aceitação inquestionável.

Por outro lado, nas narrativas *Akwẽ* a origem da parte das espécies de animais esta relacionada no sangue. Sendo assim, para os anciãos *Akwẽ*, eles afirmam que a vida está no sangue e pude compreender que o sangue é importante. Pude entender que a origem e a evolução de animais estão relacionadas ao sangue o que permite pensar que o sangue faz parte da evolução. O corpo não teria evoluído sem que o sangue drenasse o novo membro do corpo da espécie evoluída. Na multiplicação das células de animais durante desenvolvimento da gestação que vão formando tecidos, o sangue tem seu papel importante e preciso. O sangue está presente em todas espécies de animais e esta ligado a evolução quando se trata do corpo de animais. Sendo assim, de um lado surge a pergunta, porque as vegetações não evoluíram em termo de movimento? Porque não andam de um lugar para outro? Porque muitas espécies dependem de insetos para se reproduzirem? Será porque as vegetações não tem sangue? Entende-se que o sangue tem a função importante na vida dos animais que se movimentam. Se o sangue parar de se movimentar em parte do corpo, essa parte perde movimento e descaracteriza o corpo original e, se for muito grave, o corpo inteiro morre. O sangue bombeado pelo coração mantém o corpo vivo e é neste sentido que o sangue é a vida e faz parte da evolução. No texto em seguida, será tratado a visão dos Anciãos relacionada a transformação das espécies de animais selvagens. De um lado, na teoria da seleção natural os corpos das espécies foram evoluindo ao longo tempo, de outro lado, nas narrativas *Akwẽ*, pelo sangue derramado durante momento em que foram abatidos e deram a origem de inúmeros corpos de animais secundário de outra espécie, da noite para o dia.

Em diálogo com os anciãos, pude perceber que a história tratada nas narrativas, que trata da transformação da parte dos *Akwẽ* em animais selvagem, são importantes na sua cultura. Sendo assim, pude considerar que a visão cosmológica, relacionada a natureza, é uma fonte de conhecimento inexplicável dentro da visão do povo *Akwẽ*. Pude perceber também que as histórias mais antigas relacionadas à natureza não são inventadas e nem foram criadas. Sendo assim, surgem a pergunta, de onde aprenderam e como? A resposta da grande parte da narrativa que pude entender é que tiveram acesso por meio da visão e sonho. Já outra parte delas pode aparecer como resultante da reflexão do contato. Por outro lado, existe mistério em nosso cérebro que os cientistas não têm total acesso e está relacionado a visão e sonho. Pela convivência dos animais

selvagens quando ainda eram gente como *Akwẽ*, tratada nas narrativas, os nomes de cada comunidade de animais selvagens são mantidos pela sociedade feminina que recebe nome durante ritual praticada na cultura.

Pude perceber que grande parte da cultura do povo *Akwẽ* esta associada a natureza e animais selvagens que vivem nela. Considero que a natureza é a fonte que inspira no contato por meio da visão e sonho. Na prática o conhecimento empírico relacionado à biodiversidade da natureza esta associado as narrativas que gerou diversas práticas que tentam explicar o surgimento da sua organização social e nas interações com as espécies da fauna.

Nos textos da bibliografia consultada em relação a transformação de gente em animais selvagens, pude identificar relatos que se assemelham com os relatos da mitologia do povo *Akwẽ*. O povo Yanomami, por exemplo, no texto consultado relata que seus ancestrais se transformaram em animais selvagens.

[...] No primeiro tempo, o dia não acabava nunca. A noite não existia. Para copular sem serem vistos, nossos ancestrais tinham de se esconder na fumaça de suas fogueiras. Afinal flecharam os grandes pássaros da noite, os Titi kiki, que choravam nomeando os rios, para que a escuridão descesse sobre eles. Além disso, eles se transformavam em caça sem parar. Assim, foi depois de todos terem virado animais, depois de o céu ter caído, que Omama nos criou tais como somos hoje. (Kopenawa e Albert, 2015, p 74).

O relato do povo Yanomami pode ser diferente, mas afirma que antes os animais de caças eram gentes, mas se transformaram em animais selvagens. Kaj Århem (1993, página 4) descreve que “no pensamento Makuna, todas as formas de vida têm uma forma material e outra imaterial, essa última essência invisível percebida pelos xamãs e pelos homens durante as visões alucinógenas”. As explicações mitológicas dos povos nativos são importantes dentro das suas comunidades para despertar para a conservação das espécies da fauna, assim como os *ktowanõ* tem suas legislações ambientais que protegem a fauna. No texto em seguida, serão descritos e reproduzidos alguns relatos mitológicos do povo *Akwẽ* que tratam da parte das espécies da fauna.

### 3.2. Animais selvagens originais

Algumas espécies da fauna que já existiam, os *Akwẽ* denominam como *ĩsró*<sup>61</sup>. Na história, estas espécies foram criadas pelo *Bdâ*, que deixou para que os *Akwẽ* cassassem e abatessem para utilizar como alimento da dieta cotidiana. Na prática, os *Akwẽ*, consomem as caças originais tratada nas narrativas. As espécie de animais selvagens tratadas nas narrativas como espécies originais são: *wrãku* (tatu), (*Dasypodidae*), pertencentes à ordem Cingulata, família Dasypodidae; *kumdâ* (cavivara) (*Hydrochoerus hydrochaeris*), roedor da família Cavidae e subfamília Hydrochoerinae e *ponẽ* (cervo) (*Ozotoceros bezoarticus*), ruminante da família dos cervídeos e único representante do gênero *Ozotoceros*. Este animais mamíferos, permaneceram como eram originalmente, mas, quando um deste original era abatido, o sangue deste se transformava em grande quantidade da espécie da mesma família ou semelhante como, por exemplo, do sangue do *wrãku* (*Dasypodidae*), se transformou em espécie de *sipsimrê*, conhecido regionalmente como tatu-china (*Dasyopus septemcinctus*); do *kumdâ*, se transformou espécies de *krawa* (*Cuniculus paca*) e deste, se transformou em espécie de *kruktabi* (preá) (*Cavia aperea*) e outros da família dos roedores. Do *ponẽ* (cervo) (*Mazama americana*) se transformou em espécies de *ponkêrê* (veado campeiro) (*Ozotoceros bezoarticus*). Estes surgiram da transformação das espécies original da fauna que permaneceram originalmente, enquanto as outras espécies da fauna surgiram da transformação da espécie humana *Akwẽ*, tratada nas narrativas do povo *Akwẽ*. Algumas espécies como por exemplo, cavivara *kumdâ*, cavivara (*Hydrochoerus hydrochaeris*), é importante na representação de confirmação da virgindade da mulher. A presa da referida espécie é retirada e amarrada em uma corda específica em forma de colar. Na cultura *Akwẽ* as virgens, desde a sua infância, devem usar presas da referida espécie para identificar e para confirmação de que elas são virgens (ver figura 5 adiante). Assim, elas e seus pais ganham respeito. Atualmente, essa regra não é mais mantida originalmente como era antes, nos dias atuais só é usada durante cerimônia de casamento e mesmo que a mulher não é virgem ou mesmo aquela que já teve filho (a). Sendo assim, nos dias atuais pude perceber que de um lado, a referida espécie é consumida por minorias dos *Akwẽ*. De outro lado, os *Akwẽ* de form geral só considera as presas da referida espécie como importante.

---

<sup>61</sup> *Ĩsró*, significa já existe. Neste caso, esta no sentido que o referido já existia e permanece o mesmo atualmente.

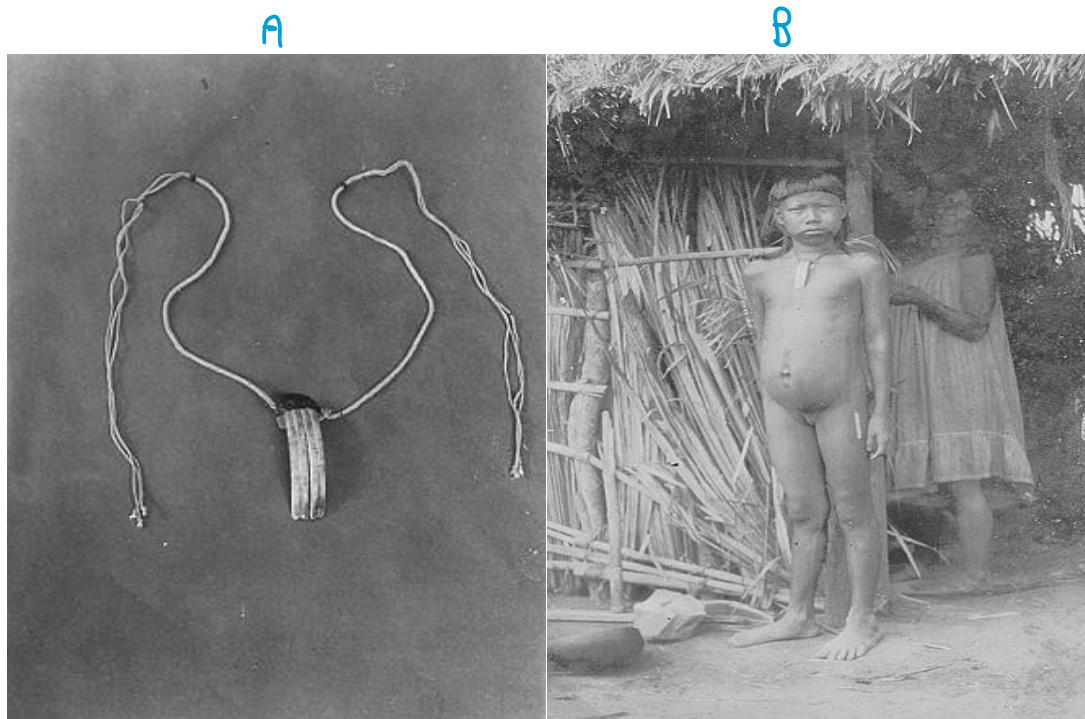


Figura 6 - A - Colar com presa de Capívara (*Hydrochoerus hydrochaeris*), Fonte: Nimuendajú (1942), imagem arquivada no museu do Rio de Janeiro. Figura 6 - B - Imagem de uma criança virgem Akwẽ usando colar com a presa da capívara (*Hydrochoerus hydrochaeris*), imagem arquivado no museu do Rio de Janeiro.

No texto em seguida afirma:

[...] Em meados de 1930 eu vi na Porteira uma menina de treze anos de idade que, sendo considerada como virgem, passeava em completa nudez com outros do mesmo status. Um dia, seu cunhado suspeitaram e ao interrogá-la severamente, ela confessou que recentemente havia sido deflorada por um rapaz de outra aldeia. Enquanto seus pais ainda estavam no auge da emoção devido a sua confissão, a mãe pendurou uma saia velha sobre o corpo da filha e removeu sua decoração de virgem para sempre: um cordão de pescoço com os dois dentes incisivos de uma capivara colados. Vários dias depois o tio materno da menina, acompanhado por vários outros homens, dirigiu-se à aldeia do sedutor, a fim de fazê-lo casar-se com a moça ou pagar uma indenização. Se os seus esforços foram bem sucedidos, minha partida impediu-me de verificar. Nimuendajú (1942, p 31-32 [Tradução não publicada]).

Figura - 8. Casamento *Akwê*, com uso da presa de capivara (*Hydrochoerus hydrochaeris*)



Imagem: Sumekwa, 2008

Os *Akwê*, abatem algumas espécies de animais selvagens para utilizar como símbolo que representa a importância da vingidade no casamento e no valor da mulher virgem. Em atividade cultural importante como cerimônia e outras atividades que são representadas durante *dasĩpsê* ou em outras ocasiões, utiliza alguma parte de animal, ave ou alguma pássaro abatido. Por exemplo, a pele da onça preta é utilizada como cinto para símbolo da importância em algumas atividades culturais. Já a onça pintada (*panthera onca*) parte do corpo não é usada, apenas imita a sua caçada durante *dasĩpsê*. As penas de aves como arara são utilizadas para embelezar instrumentos, objetos e pessoas durante cerimônia e em escolha para atuar em alguma atividade cultural importante. Atualmente, as penas brancas de pássaro piquito foram substituídas com algodão utilizado pelas mulheres durante cerimônia como em casamento e em outra ocasião. Atualmente parte de animal selvagem das figuras 7 A, B e C não são utilizados. A nova geração não tem conhecimento do uso importante durante *dasĩpse*. Para utilizá-las precisa de conhecimento de como usar, quando e para que deve ser utilizado. As figuras 7 D e E, atualmente os *Akwê* ainda utiliza durante *dasĩpsê* ou durante alguma cerimônia.



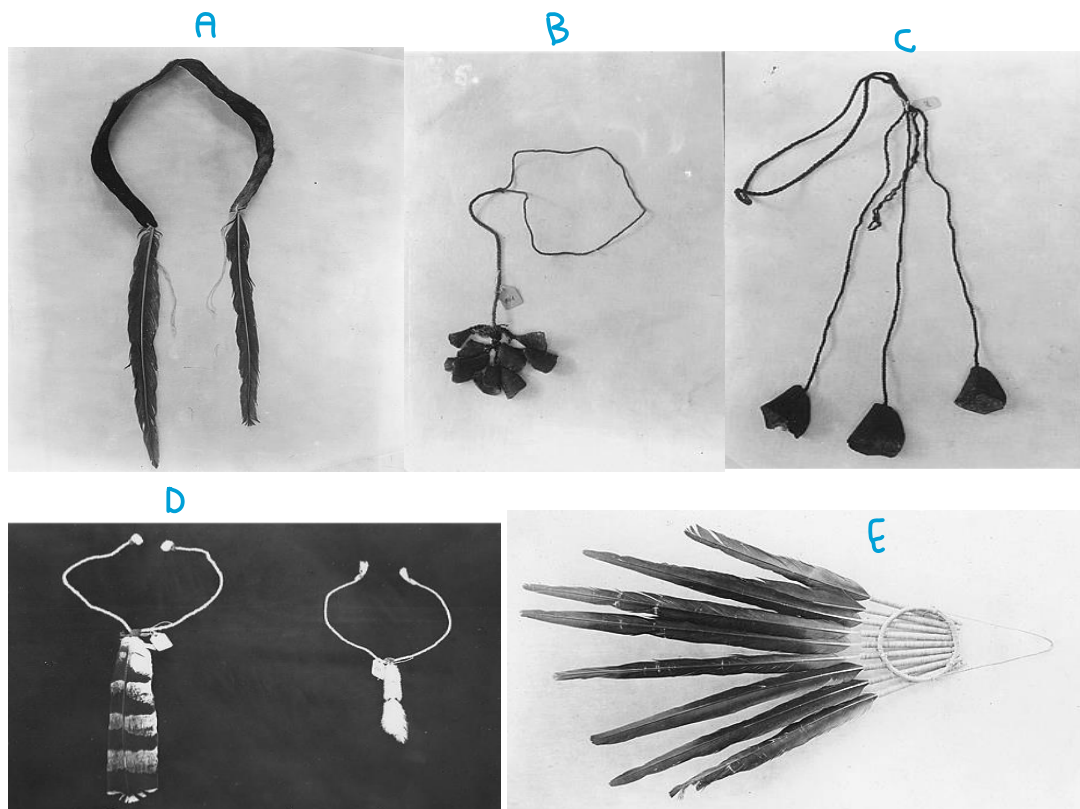


Figura 9 - A - Cinto de couro de onça preta e penas de arara do clã *kuzâ* para o clã *kbazipré*. Figura – 9. B - pendente cervical de cascos de Veado. Distintivo do clã *kbazipré*. Figura 9 - C - testeira com pendente cervical de cascos de anta, enfeite do clã *kbazipré*. Figura 9 - D - penas cervicais: distintivo tribal e distintivo das moças *Akémhã* durante a reclusão. Figura – 9 - E - enfeite cervical de penas de arara, Nimuendajú (1942), imagem arquivado no museu de Rio de Janeiro.

### 3.3. Povo *Akwẽ* e a onça

*Hukú* onça (*pantera onça*), também reconhecido como jaguar, pertence à família *felidae*, é um mamífero carnívoro encontrado na América do Sul. Na terra *Akwẽ*, considerada como unidade da conservação, diferente da terra de alguns proprietários não *Akwẽ*, as *hukú* não são caçadas para fim de comercialização e nem para ser utilizada como alimento. Nas narrativas *Akwẽ* é tratada como parte que participou na descoberta do fogo, iniciação e aprendizagem dos *sipsá* no *Warã* e do surgimento de clãs originais das duas metades. Neste sentido, as *hukú* ganham espaço físico como seu território para caçar suas presas. Os caçadores dos dias atuais não têm pensamento como os anciãos, mais antigos. Sendo assim, alguns podem abater para sua defesa caso *hukú* pretende atacar.

Figura - 14. *Huku*, onça (*pantera onca*)

Imagem, (Google)

Há ameaça de extinção de algumas espécies de mamíferos em território brasileiro, sendo que os órgãos ambientais não conseguem proteger para conservar espécies ameaçadas. As dificuldades ocorrem principalmente em áreas de propriedades privadas e, sendo assim, a chance de estar na lista de espécie ameaçada pode ser maior. Morato et. al, afirmam:

A espécie é classificada globalmente como Quase Ameaçada, com tamanho populacional em declínio. A onça-pintada encontra-se listada como Criticamente Ameaçada de extinção nos estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo, Rio Grande do Sul e Espírito Santo. No Paraná é considerada ameaçada de extinção e no Pará (Morato et, al., 2013, página 124).

No texto consultado acima, o autor (Idem, p 128) descreve que o *hukú* “apesar de ser uma espécie amplamente estudada, inúmeros aspectos da sua biologia ainda não são totalmente conhecidos”. Por outro lado, também é importante conhecer e apresentar conhecimentos empíricos para entender como são tratadas na visão do povo *Akwẽ*. Sendo assim, em seguida pretendo apresentar o *hukú* nas narrativas do povo *Akwẽ*.

*Bdâ* e *Wairê*, são tratados como irmãos um do outro, mas o *Bdâ* tem mais sabedoria. *Wairê* também tem sabedoria, mas não tanto como *Bdâ*. Quando viviam na terra, *Bdâ* e *Wairê* moravam bem pertinho um do outro e todos os dias um visitava ao

outro. Um dia *Wairê* foi visitar *Bdâ* em sua casa e os dois ficaram conversando e durante este bate-papo *Wairê* disse: “não temos flechas suficiente para caçarmos”. *Bdâ*, teve a ideia e disse: “vamos fazer assim... apanharemos um pouco das flechas dos nossos filhos”. *Wairê* gostou da ideia concordou dizendo: “assim é bom, vamos fazer desse jeito”. Saíram e foram caminhando pelo cerrado até chegaram em uma das *brukrã* (mata de galeria). *Bdâ* olhou em sua volta e viu duas árvores, um de jatobá (*Hymenaea courbaril*) e outro de copaíba (*Copaifera langsdorffii*). Mandou *Wairê* ficar com casca de Copaíba (*Copaifera langsdorffii*) e ele ficou com de jatobá (*Hymenaea courbaril*). *Wairê*, não sabendo a intensão do *Bdâ*, perguntou: “o que vamos fazer com esta casca de árvores?” *Bdâ*, respondeu dizendo: “não pergunte, faça como falei pra você”. De repente as duas cascas de árvores racharam pelo meio e caiu no chão. Cada um pegou o seu e levou até a beira do leito do *kâwakmõ*. *Bdâ*, se cobriu com casca de árvore e se transformou em um grande peixe<sup>62</sup>. *Wairê* fez o mesmo e também se transformou em um outro grande peixe, mas um pouco menor. Antes *Bdâ* orientou *Wairê* dizendo: “vamos até a fonte dos *Akwẽ*. Lá, um deles vai notar a nossa presença e vai avisar os outros. Eles vão nos flechar e quando já estiver muitas flechas acertadas em nós, fugiremos de volta”. Assim, ambos transformados em grande peixe, subiram até a fonte, onde os *Akwẽ* costumavam banhar. Chegaram na fonte e foram vistos por alguns dos *Akwẽ*, que estavam banhando. Um deles viu os dois grandes peixes e disse: “olha, veja, tem dois grandes peixes aí, corre para aldeia e conta para todos que vimos grande peixes”. Um deles saiu correndo. Não demorou muito, logo todos os homens que estavam na aldeia chegaram com grande quantidade de flechas. Viram os peixes, armaram seus arcos e começaram a atirar. *Wairê*, que usou casca de Copaíba (*Copaifera langsdorffii*) que tem camada da casca com espessura um pouco mais fina, foi atingido em sua pele por umas das flechas. Ao sentir se assustou, mas retomou a permanecer quieto. Não tendo mais flechas para atirarem, disseram um aos outros, “com as lanças, com as lanças, vamos acertar com as nossas lanças”. *Bdâ* e *Wairê*, ouviram as recomendações e disse um ao outro: “estão recomendando as com as lanças, vamos embora daqui”. De repente, fingiram que se assustaram e no susto, sujaram a água que ficou barrenta de lama. Escondido, no fundo da sujeira da água, fugiram depressa para bem longe. *Bdâ*, saiu da casca da árvore e recolheu as flechas e o *Wairê* também saiu e recolheu as flechas e mostrou onde foi atingida. Seguiram caminhando. Mais adiante

---

<sup>62</sup> Grande peixe, não foi identificado tipo de peixe incorporada nesta narrativa. Atualmente os *Akwẽ* acredita era pirarara.

*Wairê* mostrou a varinha de esfregar para acender o fogo que já tinha desgastada. Sendo assim, *Bdâ*, teve a ideia dizendo: “vamos até a margem do *brukrã* e lá vamos deitar pertinho um do outro em frente, logo vai chegar o *ĩsõhikwa*<sup>63</sup> dos *Spardu*<sup>64</sup>. Então vamos fingir que estamos mortos e, na visão deles, vão ver larvas de moscas (*mosca doméstica*) se mexendo em nosso corpo. Assim, vai voltar para avisar os *Spardu* que irão levar *Rbé* para acender uma tocha de fogo, para queimar as larvas. Vamos ficar atentos e assim que acender a tocha com *Rbé*<sup>65</sup>, levantaremos de repente e, com o susto, vão se transformar em *Spardu*”. Assim, *Bdâ* e *Wairê* foram até a margem do *brukrã* e fizeram como combinaram. Os dois deitados, em frente um do outro debaixo de uma árvore que fazia sombra, conversaram entre eles e de repente chegou *ĩsõhikwa*. *Bdâ* e *Wairê*, ficaram quietos fingindo que estavam mortos. *Ĩsõhikwa*, ainda humano, olhou e voltou correndo para sua aldeia e chegou dizendo: “lá, no *brukrã*, tem dois mortos e estão cobertos de larvas”. Os *spardu* pegaram *Rbé* e logo seguiram *ĩsõhikwa* até *brukrã*. Viram os dois deitados e começaram a preparar para acender fogo. *Bdâ*, com sua sabedoria, fez com que os *Spardu* vissem as larvas em seus corpos, mas na verdade não tinha nada de larvas. Elas estavam apenas nas visões deles. Começaram a esfregar palito de *Rbé* para acender o fogo e, enquanto isso, um deles ficou atento observando os dois deitados e viu os dois abrindo os olhos bem devagar vendo um ao outro, aí, ele disse: “e... eles não estão mortos, estão abrindo seus olhos bem devagar vendo um ao outro”. Um deles respondeu dizendo: “*napriza*<sup>66</sup>... olhe aí, cheia de larvas em seus corpos, como podem estarem vivos?” Respondeu dizendo: “é verdade, eu vi. Querem ver, vem alguém aqui e observe”. Um deles foi e ficou observando, mas os dois ficaram com olhos fechados, sendo assim, ele disse: “é mentira, não mexeram com seus olhos”. Outro insistiu e voltou observar, outra vez viu os dois abrindo olhos bem devagar para ver um ao outro e disse: “olha, estão vendo um ao outro e... não estão mortos”. Os outros disseram que ele estava mentindo e inventando e mandou ele ajudar esfregar palito para acender o fogo. *Bdâ* e *Wairê* ficaram só aguardando e quando ouviram barulho de palhas queimando, os dois se levantaram de repente e com o susto, aquele que estava

<sup>63</sup> *Ĩsõhikwa* é nome de uma pessoa com a função de guia, servir.

<sup>64</sup> *Spardu* é nome de corvo urubu (*Coragyps atratus*)

<sup>65</sup> *Rbé* é um pedaço de madeira acompanhada pelo palito também de madeira para esfregar e acender fogo com color da transformação da energia mecânica.

<sup>66</sup> *Napriza* é uma expressão que não tem tradução, é a forma de expressar seu sentimento no início da fala

observando, disse: ‘*tahārê*<sup>67</sup> ...!’ quando acabou de dizer todos se transformaram em *Spardu*, e voaram pelos ares.

Figura - 15. *Spardú*, urubu (*Coragyps atratus*)



Imagem, (Google).

*Bdâ* e *Wairê* pegaram o *Rbé* que foi deixado pelos *spardu* e foram embora. Caminhando-se ainda mais adiante, pararam na margem de um *kâwakmõ*. *Wairê*, acendeu o fogo com *Rbé* e ambos ficaram sentados à beira do fogo. Viram *hukú* e peixe, em forma humana. Com uma corda de cipó comprido, o *hukú* se amarrou em sua traseira, de outra ponta do cipó, o peixe também ainda humano, se amarrou em sua boca. Queriam saber quem tem mais força, tirar o peixe para fora do leito do *kâwakmõ* ou puxar *hukú* para dentro do leito do *kâwakmõ*. *Hukú*, foi puxada até a borda do leito do *kâwakmõ*, mas com suas garras, traçava no solo e puxava o peixe até quase saindo do leito do *kâwakmõ*. Ambos ficaram cansados e um deles disse: “eu já estou muito cansado e com muito frio”. Outro respondeu: “eu também. Vamos para com isso”. Desataram a corda de cipó e o peixe se transformou em grande peixe<sup>68</sup> verdadeiro e foi embora pelos fundos do leito do *kâwakmõ*. *Hukú*, tremendo de frio, foi em direção do fogo onde ao redor estavam sentados *Bdâ* e *Wairê* assistindo os dois se puxarem. Pediu para se

<sup>67</sup> *Tahārê* é a forma de expressar no sentido de dizer: ta vendo!

<sup>68</sup> Grande peixe, alguns anciãos afirmam que é pirarara (*Phractocephalus hemioliopterus*)

aquecer e ficou por algumas horas conversando, depois levantou se despediu e colocou em seu ombro a lenha de jatobá (*Hymenaea courbaril*) pequeno que estava acesa e foi embora.

Figura -16. Pirarara (*Phractocephalus hemiliopterus*)



Imagem, (Google).

Alguns tempos depois, um dos *Akwẽ* da aldeia saiu para caçar. Durante sua caminhada pelos cerrados, chegou em um dos *brukrã* que estava ao lado de uma serra. Ouviu gritaria de filhote de *ktá*<sup>69</sup> que estava sendo alimentado pela mãe e foi ver. Viu que o ninho estava encima da pedra (rocha) acidentado entre paredes. Não tendo como alcançar para pegar filhote, pensou de levar seu cunhado para subir e pegar. Voltou para sua casa e, no dia seguinte, falou com sua mulher dizendo que vai levar seu cunhado, para subir e pegar filhote de *ktá* que viu durante sua caçada.

---

<sup>69</sup> *Ktá* (kda) é o nome da Arara azul (*Anodorhynchus hyacinthinus*), é uma espécie que não se encontra na lista de extinção, mas está classificada como vulnerável na lista vermelha de espécies ameaçadas.

Figura - 17. *Ktá* arara azul (*Anodorhynchus hyacinthinus*)



Imagem, (Google).

No dia seguinte, saiu acompanhado pelo seu cunhado. Durante caminhada nos cerrados, pelo caminho o *sipsá* catou algumas pedras (rochas) para acertar em alguns passarinhos com bodoque e, assim, achou duas pedras (rochas de arenito), que tinha formato de um ovo e escondeu dentro da sua boca. Ao chegar no local onde estava ninho de *ktá*, o genro pediu para esperar dizendo: “fique aqui, vou buscar um tronco de árvore comprido para você subir nela”. Saiu procurando e logo voltou com tronco de árvore e escorou na parede da pedra (rocha). Assim, seu cunhado subiu até o ninho, se agachou para ver e disse: “tem ovo, ainda tem ovo”. Não acreditou e respondeu dizendo: “não é possível, porque eu já ouvi as gritarias dos filhotes, ontem, a mãe estava alimentando”. Mas o *sipsá* insistiu dizendo: “tem ovo, você quer ver?” Se agachou outra vez, tirou pedra (rocha) da sua boca e jogou no chão e, ao atingir o solo, com impacto de choque, se dividiu em grão que esparramava pelo solo como se fosse ovo quebrando. O genro insistiu e pediu mais uma vez dizendo: “não, pega logo os filhotes e desce aqui”. Seu cunhado não obedeceu e tirou outro da sua boca e fez o mesmo. Pela terceira vez, quando se agachou mais uma vez, o genro ficou bravo. Pegou o tronco de árvores e deixou do outro lado da parede e foi embora. O *sipsá*, quando ergueu sua cabeça, não viu o genro por perto, olhou mais adiante e avistou já longe quase sumindo da sua vista. Preocupado, chorou cantando dizendo: “*ĩzakmõ ĩzakmõ ktá kra romtêtã, ĩzakmõ ĩzakmõ ktá kra*”

*romtêtã*”. O genro já estava muito bravo, fingiu que não ouviu e continuou andando, até que desapareceu da sua vista. Chegou em sua casa sozinha e sua mulher perguntou dizendo: “cadê seu cunhado?” Respondeu, dizendo que ele voltou antes dele e que já fazia hora. Seus parentes, acreditando em suas palavras, pensaram que ele deve ter sido devorado por alguma coisa pelo caminho e sendo assim, choraram e lamentaram de tristeza como de costume. Enquanto isso, o *sipsá*, continuava cantando em ritmo de choro encima. Não tendo como descer, permaneceu vários dias, bebendo sua própria urina e comendo seus dejetos para tentar não morrer de sede e fome. Alguns dias depois, já estava muito magro e fraco. *Hukú*, ainda humano, saiu para caçar. Procurando sua presa nos cerrados, de longe avistou um *ponẽ*, aproximou bem devagar e atirou com uma flecha, acertou e abateu. No mesmo lugar, cobriu com as folhas de vegetação e foi até *brukrã* que fica ao lado do serrado (montanha com formação rocha acidentada em forma de parede). De longe, ouviu o choro em ritmo. Aproximou bem devagar, olhou para cima e viu o *sipsá* chorando. Perguntou dizendo: “*abôdi*<sup>70</sup>, o que foi, o que aconteceu com você?”. *Sipsá*, chorando respondeu dizendo: “meu genro, me trouxe aqui para eu tirar filhotes de *ktá*, aí eu disse a ele que só tinha ovo, quando me baixei para pegar filhote de *ktá*, ele ficou bravo e me abandonou aqui sozinho”. *Hukú* lamentou e perguntou para onde carregou tronco de árvore e onde ele deixou. Mostrou com seu gesto a direção por onde levou para deixar. *Hukú* foi em direção indicada pelo *sipsá* e logo achou e levou de volta. Escorou na parede e pediu para *sipsá* pegar os filhotes e jogar para ele. *Ktá* que tinha permanecido em silêncio, quando pegou um de cada vez começou com gritaria. Jogou um de cada vez no solo para ele que devorou selvagememente. Vendo isso, ficou com muito medo. Depois de comer os filhotes de *ktá*, chamou o *sipsá* para descer. Desconfiado, tentou descer, mas quanto já estava perto do solo, *hukú* fingiu brincando e deu um pulo para tentar agarrar e o *sipsá* deu um grito de medo e depressa voltou a subir chorando. Outra vez chamou dizendo: “venho desce aqui já comi os filhotes, *watô ãsipata*<sup>71</sup>, venha logo para nós irmos embora e beber água”. Pela terceira vez foi descer e *hukú* o recebeu e mandou sentar em seu ombro e carregou até onde deixou o *ponẽ*. Amarrou o *ponẽ* com uma fita da camada da casca de uma

<sup>70</sup> *Abôdi* é termo de tratamento da pessoa referindo ao filho da filha da irmã ou quer dize para chamar a pessoa masculino neto da irmã.

<sup>71</sup> *ãsipata* é o mesmo *sipata*, é uma palavra antiga. Nos dias atuais é usada por algumas anciãs. Não tem tradução, mas tem sentido de dizer que está satisfeito.



árvore, em forma de alça e pendurou em seu ombro. Depois mandou o *sipsá* sentar com suas pernas entre pescoço e seguiu de volta para morada.

Na primeira travessia em uma das *siptirê*, o *sipsá* pediu para beber, mas o *hukú* respondeu dizendo: “não, este é *siwtakturê nõkuiti*<sup>72</sup>, vai fazer algum mau com você, *inõku wamsi*, lá vamos beber, pois eu também estou com sede”. Mais adiante, atravessaram em outro *siptirê* e *sipsá* pediu outra vez, mas *hukú*, respondeu dizendo que é *suwakrê nõkuiti*<sup>73</sup>, e que vai fazer algum mau. Mais adiante, atravessou em outro *siptirê*. Novamente o pedido, outra vez a resposta de que este é *sipahi kwasa*<sup>74</sup> *nõkuiti* e vai fazer algum mau. Assim ele dizia” *Înõku wamsi*<sup>75</sup>, você vai beber”. Seguiu mais adiante e outra vez atravessaram em um *siptirê*. O *sipsá* pediu novamente, mas outra vez *hukú* negou dizendo “este é *siwtaprê*<sup>76</sup> *nõkuiti*, vai fazer algum mau com você, *inõku wamsi*, já está perto”. Seguiram mais adiante, chegaram em outro *siptirê*, já quase morrendo de sede e pediu mais uma vez dizendo: “deixa eu beber desta água”. Por fim, *hukú* respondeu dizendo: “aqui, aqui você vai beber, este é *inõku*”. Se agachou de joelho na margem do leito do *siptirê* e bebeu, bebeu, bebeu até que o leito do *siptirê* ficou estreito. Um jacaré, que estava mais acima de onde estava bebendo, gemeu e mandou parar dizendo: “chega, deixa para beber mais tarde, se não vai faltar para acabar com a nossa sede”. Seguiram um pouco mais adiante e logo chegaram na morada. Ao entrar para dentro da sua morada, a esposa do *hukú* viu e disse: “*pâ*<sup>77</sup>, de onde trouxe esse menino magrelo?” O *hukú* sentido a reação da esposa respondeu, dizendo: “você não vai precisar dar de comer a ele, eu vou dar de comer”. Logo em seguida, agasalhou em um lugar e deu carne moqueada e massa de mandioca assada no calor do fogo. Alguns tempos depois, o *sipsá*, já estava na faixa etária de adulto. A esposa do *hukú*, vendo o *sipsá* recuperado da magreza por fome, chamou para catar piolho da sua cabeça. Sentou entre as suas duas pernas e quando olhava para seu rosto, ela mostrava seus dentes. Assustado, gritou, chorando e o *hukú* perguntou o que estava acontecendo com ele, mas ela respondia dizendo que apenas estava mostrando lendas de piolhos para ele. Sendo assim, *hukú* já não estava confiando na sua esposa. Chamou o *sipsá* para ficar perto dele

<sup>72</sup> *Siwtakturê nõkuiti*: *siwtakturê* é nome de um pássaro de bico pequeno. *Nõkuiti* é a mesma coisa *sõku* que significa suco. Assim, quer dizer: este é suco do pássaro de bico pequeno.

<sup>73</sup> *Suwakrê*, é nome de um pássaro não identificado.

<sup>74</sup> *Spahi kwasa*, é nome de pássaro não identificado, provavelmente os Akwê dos dias atuais não reconhecem mais esse nome de pássaro.

<sup>75</sup> *Inõku wamsi*, *Inõku* de meu líquido, suco. *Wamsi* no sentido somente lá, só quando chegar lá

<sup>76</sup> *Siwtaprê* é nome de pássaro de bico vermelho.

<sup>77</sup> *Pâ*, é expressão de sentimento de reação

e sempre ficava junto dele. Ensinou a construir a casa dos *sipsá*, instrumentos de usos, pinturas corporais tanto para os *sipsá* quanto para os clãs, enfeites para uso na iniciação dos *sipsá* e procedimento para transmissão de conhecimento no *Warã* e depois orientou e aconselhou. Depois de ter ensinado para preparação do *sipsá* no *Warã*, colocou alguns pertences do *sipsá* em um cofo menor e, em cofo maior, encheu com carne moqueada. No dia seguinte, pela manhã bem cedo, levou os dois cofos e deixou pendurados em um galho de árvore que estava ao lado da trilha mais adiante da morada. Quando chegou de volta na sua morada, a *hukú*, com a intenção para devorar o *sipsá*, reclamou para seu marido dizendo: “o que você está aprontando com o *sipsá*? Você não se desgruda dele e sempre está ao seu lado para onde você for e não quer mais saber de caçar, eu já estou cansado de comer carne velha e eu quero é carne fresca”. O *hukú*, já sabendo a intenção dela, respondeu dizendo: “eu sei que você quer comer ele, mas não vai conseguir. Assim como eu trouxe aqui, levo de volta embora. Você também é uma boa caçadora, porque não vai caçar”. Para ver *sipsá* partindo, saiu dizendo que ia caçar a caça, mas ela andou alguns metros da sua morada, deu uma volta e deitou no meio de uma moita de vegetação para se esconder e ver o *sipsá* saindo da sua morada para ir embora. O *hukú*, orientou o *sipsá* dizendo: “Segue o caminho, mais adiante a sua direita, pendurei cofos para você levar. Pega este *knĩ*<sup>78</sup> e leva com você. Ela vai perseguir você para tentar te comer. Ela vai correr com seus quatro pés, sua cabeça e seu corpo vai mudar de forma, mas ainda vai está falando como gente. Quando te alcançar, sobe em uma árvore com *knĩ* e fica esperando. Ela vai dizer assim: “desce aqui, aí você vai responder dizendo: “não vou descer, venha você subir aqui e quando ela subir não tenha pena dela, acerta com seu *knĩ*, porque ela vai para comer você”. *Sipsá* se despediu e seguiu pela trilha, logo mais adiante olhou do lado da sua direita e viu dois cofos pendurado em um galho, pegou e seguiu em direção a sua aldeia. Alguma distância de caminhada, a *hukú* se transformou em mamíferos quadrupede, em verdadeiro *hukú*. Mais adiante ouviu outra zurrada em sua direção, esta era da *hukú* que está perseguindo. Quanto mais andava depressa, mais ouvia o som da zurrada se aproximando. Quando já estava prestes a alcançar, pendurou os cofos em um galho de árvore e subiu em outro com sua lança afiada. De longe, avistou a *hukú* farejando em suas pegadas e saltando com quatro pés, o corpo já tinha se transformado em animal quadrúpede, mas ainda falava como gente. Em pouco tempo, ela chegou por baixo dos galhos de árvore, olhou para cima e viu ele

---

<sup>78</sup> *Knĩ* é nome de uma lança atualmente feito com pau brasil. Antigamente também era feita de outra árvore e em seu ponto amarrava uma rocha resistente bem afiada e cortante em dois lados.

lá em cima. Então ela disse: venha desce aqui. Ele respondeu dizendo: “não, sobe você aqui”. Com suas garras afiadas, ela subiu rapidamente e ao se aproximar dele, o *sipsá* desferiu um golpe com a lança afiada e acertou entre o ombro e pescoço perfurando até o coração e logo ela caiu no chão já morta. Desceu e retirou a lança, pegou os dois cofos e seguiu a viagem. Algum tempo de caminhada, ouviu vários sons de zurradas. Os sangues da *hukú* morta pela lança se transformaram em grande quantidade de outras *hukú*. Continuou andando em direção a sua aldeia. Depois de ter percorrido longa distância de caminhada, ao começar a anoitecer subiu em uma árvore e ficou vigiando a noite todo sem dormir. De manhã bem cedo, desceu da árvore e percebeu que já estava próximo da sua aldeia. Pegou sua lança e os dois cofos e seguiu em direção a aldeia. Perto da sua casa, pendurou os cofos em um galho de uma árvore e foi espiar. Viu seus dois irmãozinhos caçando lagartixa (*Hemidactylus mabouia*) com suas flechinhas. Um deles olhou de um lado e viu ele em pé e disse: “olha, é o *ĩkumrẽ*<sup>79</sup>? Sim, é ele”, vamos contar para *ĩdatkâ*<sup>80</sup>. Correram para sua casa e contaram dizendo: “*ĩdatkâ*, vimos lá, *ĩkumrẽ* em pé”. Sua mãe respondeu dizendo: “não é verdade, faz muito tempo que ele desapareceu, como pode estar aí?”. Mas os meninos insistiram, dizendo que era verdade. Sendo assim, ela acompanhou seus filhos, mas não viu, ele já tinha se escondido. Outra vez os dois meninos perseguiram uma lagartixa e de repente viu de novo e disse: “olha, é *ĩkumrẽ*? Sim, é ele. Vamos contar para *ĩdatkâ*”. Correram outra vez e disseram: “lá vimos *ĩkumrẽ* em pé”, sua mãe respondeu dizendo: “é mentira, como pode aparecer sendo que já faz tempo que desapareceu e deve ter morrido”. Mas os dois meninos insistiram e sua mãe acompanhou. Mais uma vez ele se escondeu de novo e assim a sua mãe não viu. Mais uma vez, os dois meninos foram para o mesmo lugar, onde estava perseguindo lagartixa. De repente um deles ouviu estralo de um garrancho, de um galho seco quebrando e olhou em sua direção, viu ele outra vez e disse: “olha, é o *ĩkumrẽ*, vamos contar para *ĩdatkâ*”, correram para sua casa e disseram: “*ĩdatkâ*, vimos o *ĩkumrẽ*, lá, está ele, é verdade”. Sua mãe, já estava preocupado, acompanhou seus filhos e desta vez ele a esperou e, assim, ela viu seu filho em pé. Depressa se encontrou com ele e levou para dentro da sua casa.

Todos foram notificados verbalmente e se juntaram em sua casa. Sentaram ele no chão e choraram como de costume. O genro, que tinha abandonado ele no ninho de

<sup>79</sup> *Ĩkumrẽ* é forma de tratamento de irmão mais velho.

<sup>80</sup> *Ĩdatkâ* significa mãe.

*ktá*, se aproximou e quis chorar por ele, mas foi rejeitado e expulso. O *ĩsõkrêmzukwa*<sup>81</sup>, vendo-o no meio de seus parentes amontoados, pegou em seu braço e puxou dizendo: “chega, está muito quente se não vão matar sufocando”. Quando todos acalmaram, pediu para suas irmãs buscar os dois cofos. Elas foram e encontraram cheios de carne moqueada ao fogo. Uma delas arrancou um pedaço e provou. Sentiu que a carne estava muito gostosa e ficou admirada. Levou para dentro da casa e entregou aos seus pais. Dividiram em pedacinho e repartiram para todos *Akwẽ* da aldeia. Seus pais pediram para contar como sobreviveu tanto tempo e como conseguiu moquear a carne e de onde trouxe. Respondeu dizendo que retalhou a carne e colocou encima de uma pedra plana (rocha) e esqueceu, quando lembrou viu que a carne já estava assada. Seus pais não acreditaram e pediram que contasse de verdade, mas ele repetia dizendo a mesma coisa. Então mandaram chamar *ĩsõkrêmzukwa* para fazer pergunta a ele. *Sõkrêmzukwa* perguntou dizendo: “*krêmsurê*, eu sou o verdadeiro seu *sõkrêmsukwa*, não quero que você nega para mim. Conta a verdade”. Sendo assim, contou dizendo que a carne foi moqueada com fogo e explicou que para preparo é feita uma abertura rasa no solo e nela coloca pedra (rocha) ou pedaço de cupim e acende fogo encima. Depois de aquecer as pedras (rocha) é colocada a carne em cima e depois tampada com folhas e coberta com uma camada de terra e por cima o fogo é aceso. No dia seguinte, *Sõkrêmsukwa* chamou *sipsá* para *Warã* para apresentar tudo que conviveu com *hukú*, e assim, *sipsá* foi considerado como *Warã kmãdkákwa ktabi*<sup>82</sup>. Para uso do fogo, contou dizendo: “se quisermos o fogo para cozinhar e assar nossos alimentos, devemos ir até a morada do *hukú* e trazemos o fogo para nós. Lá também está o *Rbé* para aceder o fogo. Este não é feito com qualquer árvore, mas somente aquela arvore encontrado em matas ciliar”. Os *Akwẽ* se prepararam e um de cada vez chegavam no *Warã*. O primeiro a chegar no *Warã* foi o *Kdâ* (*Tapirus terrestris*), em seguida fez discurso dizendo: “*wãitêsi, waza amktukwa*<sup>83</sup>”. Ele foi rejeitado e disseram para ele: “não, você vai correr com ela pelos solos cheios de pedras (rocha), pelos *sdarta*<sup>84</sup> e pelos *kusê*<sup>85</sup>. Assim, você vai perder o fogo pelos *panĩpta*<sup>86</sup>”. Depois chegou *ponẽ* (*Mazama americana*), que fez discurso

<sup>81</sup> *Ĩsõkrêmzukwa* é o mesmo *sõkrêmzukwa*. Pode ser o tio materno ou aquele que desde recém-nascido colocou uma corda transada no pescoço como sinal da sua autoridade respeitosa sobre ele.

<sup>82</sup> *Kmãdkákwa htabi*, neste sentido significa a pessoa com autoridade e domínio sobre algo, neste caso *Warã*.

<sup>83</sup> *Wãitêsi waza amktukwa* quer dizer somente eu vou acordar para vocês, no sentido de acordar o fogo

<sup>84</sup> *Sdarta* quer dizer terreno com altitude divisor em curva de nível.

<sup>85</sup> *Kusê*, quer dizer formação vegetal em encosta.

<sup>86</sup> *Panĩpta* quer dizer terreno com declividade baixa, divisor em curva de nível.

dizendo: “*wāitēsi, waza amktukwa*”. Também foi rejeitado e responderam dizendo: “não, você vai correr pelos *mrã sdawa*<sup>87</sup> e pelos *Sōwahu* vai perder o fogo por lá”. Em seguida chegou *Azé (Blastocerus dichotomus)* se aproximou e fez discurso dizendo: “*wāitēsi, waza itkramkuptōrkwa*”. Este foi aceito e responderam dizendo: “*tō temā kdarêtê*. Enquanto isso, uns dos *amtroirê (Tinamidae)*, também ainda humano, assobiava dizendo: “tri, tri, tri... todos já foram?”. Respondiam para eles dizendo: “não, ainda estão se arrumando”. O *amtroirê* continuava dizendo: “quando terminarem de se prepara nos avisem para irmos com vocês”. Enquanto os *amtroirê* perguntavam de longe, os outros continuavam a chegar no *Warã* e de lá seguiam para correrem com tora. *Akka jacu (Penelope obscura)*, chegou toda enfeitadinha com suas pernas pintadas de cor branca-escura e fez discurso dizendo: “*wāitēsi, waza nōkwaimã kutu*<sup>88</sup>”. Ele foi aceito pelos anciãos e responderam dizendo: “*temā kdarêtê*, pode seguir em frente”. Em seguida, chegou *kratdú (Gallinula chloropus)* também toda arrumadinha, enfeitada e com suas pernas pintadas de cor amarela. Fez discurso dizendo: “*wāitēsi, waza nōkwaimã kútu*”. Responderam dizendo: “*temā kdarêtê*, segue adiante”. Depois, chegou *akkapre (Cracinae)* toda enfeitada com as pernas pintadas de cor preta e fez discurso dizendo: “*wāitēsi*, vou engolir as brasas caídas pelo solo”. Foi aceito e responderam dizendo: “*temā kdarêtê*, pode seguir adiante”. Logo também chegou *wrāpakrda (Euphractus sexcinctus)* também fez discursinho dizendo: “*wāitēsi*, vou cavar para enterrar bolas de brasas”. Aceitaram dizendo: “*temā kdarêtê*, segue adiante”.

Todos os que foram aceitos pelos anciãos, eram aqueles que percorriam em seus territórios sem risco. Mas aqueles que foram rejeitados, são os que percorriam seus territórios arriscados. Os anciãos que aprovavam e desaprovavam, sabiam os passos de cada um deles em seus territórios, por isso escolheram aqueles que iam correr com a tora acesa de fogo na ponta de volta para aldeia sem risco de perder o fogo. Todos acompanharam o *sipsá* e foram até a morada do *hukú*. Quando chegaram, viram que a morada já estava abandonada. Pegaram o *rbé* e em seguida *Akka* foi o primeiro a levantar a tora de jatobá (*Hymenaea courbaril*) com a ponta acesa de fogo e começou a correr com ela. Correu com a ponta acesa a sua frente e o vento soprava a sua direção e sendo assim, seus cabelos ficaram com as pontas queimadas e por isso, quando se transformou, ficou com suas penas da parte de cima da sua cabeça com as pontas enroladas. Também

<sup>87</sup> *Mrã sdawa*, quer dizer entorno ou nas margens das florestas.

<sup>88</sup> *Waza nōkwaimã kutu*, quer dizer vou acordar para alguém.

as outras aves ficaram com as marcas em suas pernas e em seus corpos com a cor em que se pintaram. Enquanto que estavam correndo com a tora de volta um dos *amtroirê* assobiava dizendo: tri, tri, tri... “já foram?”. Respondiam dizendo: “já foram, faz muito tempo, eles já estão de volta com tora”. Quando souberam, tentaram ir para encontrar, mas logo se transformavam e quando voavam logo aterrissava poucos metros de distância. Alguns, ainda humanos, seguiram e logo encontraram com um dos que correu com a tora e perguntou dizendo: “todos já voltaram?” “Sim, já faz hora. Somente seus *sōkrêmzukwa* de vocês morreu, lá está ele. O *Azé* mijou nele e matou”. Os *amtroirê* choraram e um deles disse: “mataram ele, vamos lá visitar”. Logo em seguida todos se transformaram em aves. Todos daquela aldeia, os que foram pintados com pintura corporal do clã, permaneceram humano e a partir daí começaram se dividir em duas metades de acordo com a orientação do *hukú* que deu ao *sipsá*. Na noite seguinte, em todas as casas haviam fogos acesos. Logo deixaram de comer alimentos crus e raízes.

#### 3.4. Povo *Akwẽ* e o tamanduá bandeira

*Padi*, com nome em português tamanduá bandeira (*Myrmecophaga tridactyla*), é uma espécie de mamífero solitário e se alimenta de inseto, sendo sua principal dieta é cupim. Braga (2010, p 5), descreve que estes mamíferos “podem atingir mais de dois metros de comprimento e pesar mais de 39 kg”. Este é um mamífero solitário e a sua adaptação “morfológica como ausência de dentes e glândulas salivares é bem desenvolvida, assim como a língua, que pode se estender até 61 cm para fora da sua boca”. O autor citado acima, afirma que visão e a audição são reduzidas, enquanto a percepção olfativa é desenvolvida. Na história da mitologia do povo *Akwẽ*, os anciãos relatam que o *padi* era *Akwẽ* idoso. Neste sentido, alguns anciãos *Akwẽ* afirmam, como apresentado pelo autor acima, em relação à locomoção e audição reduzida. Isso porque nas narrativas o *padi* era *Akwẽ* idoso que se transformou em animal *padi*. Em relação ao território dos *padi*, Braga (2010, p 7) descreve que alguns autores não consideram como uma “espécie territorialista e indicam uma área de vida mínima de 9.000 há (90 Km<sup>2</sup>)” de perambulação. Afirma que com “base em fatores bioecológicos” relacionada a populacional devido a locomoção, hábito, movimentação lenta, “sugeriu uma área de vida de 90 km<sup>2</sup> para a espécie”. O mesmo autor citado no texto acima, descreve também que os tamanduás são caças predadas. Sendo assim, são atacadas pelos cães, sofrem com as queimadas e atropelamentos constantes. Em alguns casos o mesmo autor citado,

afirma que as peles destes tamanduás abatidos pelos caçadores são usadas nas produções de tapetes, relhos, laços e maneadores. Na visita as aldeias como, por exemplo, a aldeia Salto, Varjão, Porteira, Nova, Angelim, *Karêhu*, Zé Brito, Boa Esperança, Brejo Comprido, Morrão, Rio Sono e Sangradouro, não foi encontrado nenhum objeto feito com a pele de *padi* ou sua comercialização para fim financeiro. Sendo assim, pode perceber que os *Akwẽ*, não tem interesse pelo *padi*. Alguns abatem quando é encontrado pelo caminho, não ocorre porque estava caçando *padi*. Em terra de alguns proprietários privados ou público, pode ser que esteja ameaçado. Para alguns *ktowanõ*, o *padi* é culpado quando o próprio indivíduo se considera na má sorte. Braga (2010, p 12) descreve que “ao cruzar na frente de um veículo o tamanduá-bandeira traz má sorte”. No texto em seguida, mesmo autor, ele descreve uma das situações dos *padi* em alguns estados em relação a extinção.

[...] Em 1983 o tamanduá-bandeira era considerado raro, exceto em áreas remotas ou protegidas na Colômbia, Venezuela, Suriname e Brasil. Atualmente é considerado “quase-ameaçado” em nível global e “vulnerável” no Brasil. Encontra-se “provavelmente extinto” nos Estados de Rio de Janeiro e Espírito Santo, “criticamente em perigo” nos Estados do Paraná e Rio Grande do Sul, “em perigo” no Estado de Minas Gerais, e “vulnerável” nos Estados do Pará e de São Paulo. Braga (2010, p 13).

Nas narrativas do povo *Akwẽ*, existe três relatos com versões diferentes que trata da transformação do idoso *Akwẽ* em *padi*. Sendo assim, optei de descrever o relato descrito por Nimuendajú (1942). A intenção de escolher o relato escrito, foi para que todos tenham acesso de ler em português para que os *Akwẽ* saibam que existe outro relato na versão diferente daquela dos relatos que os anciãos conhecem atualmente. Assim, pretendo incluir de volta para conservar as narrativas históricas relacionadas ao *padi*. Por meio do texto do relato traduzido em português, os *Akwẽ* que tenham dificuldade de ler a escrita em inglês, terão oportunidade de resgatar uma das suas histórias que relatam sobre *padi*.

[...] Em uma aldeia Xerente vivia um velho *krerekmõ*<sup>89</sup> com sua esposa muito velha. Na época de maturação dos buritis este casal mudou-se para um ribeiro, erigiu uma cabana lá, e reuniram cestos de buriti. Após alguns dias, sua filha viu que eles estavam se dando bem. Ela encontrou os pais dela na cabana e observou com surpresa pendurado lá muita das mais finas fibras de buriti, obtido pela remoção da camada superior de folhas jovens. Ela também ficou surpreendida com muitos pedaços de cupinzeiros por perto. O velho casal deu todos os frutos recolhidos por eles para sua filha, explicando que eles já não eram capazes de comer qualquer fruto duro. Vários dias depois, quando a filha voltou a visitar os seus pais, eles haviam sumido, ao contrário, não muito longe da cabana, estavam deitados dois tamanduás, cobertos pelas suas caudas, em disfarces *Padi*. Por toda a parte havia pedaços de ninhos de cupins, e todos os ninhos dos cupins nas proximidades haviam sido quebrados. A filha procurou pelos traços de seus pais em toda parte, mas encontrou apenas os de tamanduás. Ela então voltou para o marido, dizendo que seus pais tinham desaparecido sem deixar vestígios, e que ela tinha encontrado dois estranhos animais desconhecidos, perto da cabana. O homem imediatamente acompanhou-a até a cabana e até à arbusto, a fim de ver quais foram os fatos. Os tamanduás, farejando a sua abordagem, trotaram em direção a uma ilha arborizada, mas o homem alcançou-os e os abateu até a morte. Enquanto sua esposa estava assando a carne, ele procurou a vizinhança inteira pelo casal de velhos, mas não encontrou nada, exceto rastros de tamanduá. Os dois voltaram para casa com a carne e duas ornamentações com máscaras. À noite, o sangue do casal morto foi transformado em um grande número de tamanduás, que chegou perto da aldeia. Na manhã seguinte, um morador familiarizado com tudo foi para a cabana perto dos arbustos para ver se ele poderia explicar o desaparecimento dos velhos. Quando voltou, chamou o marido da filha e disse-lhe que os dois tamanduás que ele havia matado eram seus sogros, que tinha se transformado nos animais por meio de suas máscaras. (Nimuendajú, 1942, p. 67).

---

<sup>89</sup> *Krerekmõ* é nome que representa mais velho do grupo da associação de um dos quatros *daksu* (associação masculina) independente do clã.



Figura - 18. Padi, (*Myrmecophaga tridactyla*)

Imagem, (Google).

### 3.5. Queixada e os *sipsá*

*Kuâ*<sup>90</sup> é o nome em *Akwẽ* para o nome português para queixada. Keuroghlian et. al (ICMBIO, 2012, p 90) descreve que as queixadas utilizam numerosos tipos de habitats ao longo de sua ampla área de distribuição. Tipicamente preferem florestas tropicais úmidas e densas, usualmente primárias, apesar de habitarem também regiões secas”. Nas narrativas *Akwẽ*, *kuâ* também era gente. No áudio registrado pelo missionário, o ancião da aldeia Cercadinho relatou dizendo que um grupo de jovens se prepararam enfeitando e foram acampar em umas das matas densas distante da aldeia. Enquanto que comiam dos frutos de *nrõto* (*Maximiliana maripa*) um deles corria em volta do grupo e gemia como porco do mato e perguntava dizendo: “assim é bom?”. Outros respondiam: “sim, é bom”. Em seguida um por um também começaram a correr envolta e logo se transformaram em *kuâ* (*Tayassu pecari*) de verdade. No dia seguinte, um dos pais ficou preocupado ao ver que seu filho estava demorando para voltar para sua casa. Reuniu com outro país e enviaram dois homens para verem o que aconteceu com grupos de jovens que partiram. Os dois homens perseguiram pelas pegadas até ao acampamento. Viram que no solo do acampamento estavam todas as pisadas onde brincavam. Nos galhos de arvores, estavam penduradas enfeitas de uso pessoal como colares, cordão com uma pena de ave usados nos pescoços dos homens e outros enfeites

---

<sup>90</sup> Kuâ é o nome de animais selvagem queixada. (*Tayassu pecari*)

que usaram durante as danças. Logo ouviram estrelas de caroço de *nrôto* (*Maximiliana maripa*) sendo quebradas com dentes. Quando se aproximaram viram que os grupos de jovens já tinham se transformados em *kuâ* (*Tayassu pecari*) de verdade. Os dois homens que foram espiar, retornaram para aldeia e contaram que os jovens se transformaram em *kuâ* (*Tayassu pecari*). Os pais se reuniram e um deles perguntou para um dos anciãos que estava presente dizendo: “o que vamos fazer com eles?” Respondeu dizendo: “vão abater todos eles”. Logo em seguida pegaram em seus arcos e flechas e foram perseguir os *kuâ* (*Tayassu pecari*). Cercaram e começaram a atacar com suas flechas. Os que ainda não estavam transformados completamente e que não havia pelos suficientes em seu corpo, quando eram flechados gritavam de dor como gente. Abateram todos e levaram para suas casas. Na noite seguinte, sangues dos *kuâ* se transformaram e grande quantidade que deram o nome de *kuâ* (*Tayassu pecari*).

Figura - 19. Kuâ, Queixada (*Tayassu pecari*)



Imagem: Sumekwa, e de Paula, N., 2014.

### 3.6. As crianças órfãs e *Kuârê* (caititu)

*Kuârê* com nome em português para caititu (*Pecari tajacu*) da família *Tayassuidae* e gênero *Pecari*, é uma espécie que costuma habitar em formações florestais. Nas narrativas *Akwê*, relata que haviam duas crianças menino e menina ambos

órfãos que eram cuidados pelos parentes. Eles gostavam de comer porção de terra escondido dos seus parentes, por isso os dois eram amarelados. Um dia, um disse ao outro: “vamos caçar *Wasari* (*Bactris setosa*) para comermos”. Outro respondeu dizendo: “vamos”. E assim saíram para caçarem fruta de tucum pelo cerrado. No final do dia, um dos seus parentes, perguntou dizendo: “por onde foram as crianças?” Um dos que viu saindo, mostrou com seus gestos dizendo: “foram por aqui”. Continuou dizendo: “vão procurar por ele”. Um deles perseguiu pelas pegadas das crianças até em um lugar com formação de vegetação com presença da espécie de *Wasari* (*Bactris setosa*). Ao aproximar ouviu estralo da quebrada do caroço de *Wasari* (*Bactris setosa*) com dentes. As duas crianças já tinham se transformados em *Kuârê*. Ao reparar, viu que as caititu eram listadas de cor cinza, isso porque as crianças eram amareladas porque gostavam de comer porção de terra. Voltou para casa e contou para os anciãos dizendo: “se transformaram em animais quadrupedes o que vamos fazer com eles?” Anciãos respondeu dizendo: “abatem os dois”. Logo os homens perseguiram, cercaram e abateram. Levaram para suas casas e na noite seguinte, o sangue se transformou em grande quantidade que deram nome de *Kuârê*. (Figura, 20).

Figura - 20. *Kuârê*, Caititu (Pecari tajacu)



Imagem: Sumekwa e de Paula, N., 2014.

### 3.7. O povo *Akwẽ* e a anta

*Kdâ*, com nome em português para anta, (*Tapirus terrestris*) é da família tapiridae. Medici et. al (ICMBIO, 2011, p 107), descreve que a anta pode habitar em uma grande variedade de ambientes desde "florestas", mata de galeria e "florestas tropicais de baixas elevações". Também pode ser encontrada em áreas sazonalmente inundáveis. De maneira geral, a anta é um animal mamífero que "vive em ambientes florestais associados a fontes de água permanentes". No texto consultado afirma:

[...] A anta brasileira é encontrada apenas em áreas de Cerrado preservadas. Além desta enorme perda de habitat, o Cerrado brasileiro sofreu também consequente perda de qualidade do habitat, além de diversas outras ameaças. A distribuição histórica da anta brasileira cobria originalmente cerca de 13 milhões de km<sup>2</sup>. Em 2005, a espécie foi considerada extinta em 14% desta área, sendo que, no Brasil, as principais reduções foram no nordeste e sul. Em alguns locais da Amazônia, a espécie já foi extinta como por exemplo, município de Senador Guimarães e em dois seringais, localizados na RESEX Chico Mendes e no Projeto de Assentamento Agroextrativista Chico Mendes, ambos no sudoeste do Estado do Acre. (Medici et. al, ICMBIO, 2012, p 105).

O mesmo autor citado acima (p, 110) descreve que *kdâ*, “permanecem inativas e descansam durante o dia, e saem durante a noite para se alimentar. Apesar de sua dieta ser composta principalmente por folhas e fibras, frutos são também um importante recurso alimentar”. Descreve também que um estudo “baseado na análise de 170 amostras fecais e dois conteúdos estomacais, mostrou que as antas consomem 58 espécies de frutos de 23 famílias de plantas diferentes”.

No relato da mitologia da história consultada, um ancião relatou que havia uma mulher solteira que um dia convidou seu filho jovem dizendo: “venha comigo”. Ele acompanhou até *brukrã* onde os dois acamparam. Muito estranha, a mãe falou com seu filho dizendo: “vamos nos transformar em *kdâ*”. Cortou um talo da folha de bacaba e colocou encima da travessa da cabana. Na noite seguinte, seu filho correu atrás da sua mãe e teve relação sexual com ela e logo ela engravidou. Ao amanhecer um do seu parente foi até o *brukrã* e ouviu um canto que dizia: “*kãnmẽ, kãnmẽ wat wazaikwarnĩ*”<sup>91</sup>. *Kãnmẽ, kãnmẽ wat wazaikwarnĩ*”. Viu os dois já transformados em animais

<sup>91</sup> *Kãnmẽ, kãnmẽ wat wazaikwarnĩ* significa que deitaram naquele lugar.

quadrupedes e voltou para sua aldeia. Perguntaram para ele o que aconteceu e contou que ambos se transformaram. Pegaram seus arcos e flechas e foram caçar. Encontraram e acertaram a fêmea *simã rkere*<sup>92</sup> e abateram, mas o *ĩzummrê*<sup>93</sup> mergulhou na água e fugiu para outro lado. O ancião argumentou dizendo” por isso, quando são caçadas, dizem que a anta foi abatida *simã rkere*, e quando o macho foge dizem que *ĩzummrê* fugiu”. Algumas regras da sociedade Akwẽ está ligada nas narrativas. Os anciãos dizem que antigamente quando alguém da sociedade quebra a regra sobre algo proibido, a pessoa pode ser transformada em algumas espécies de animais selvagem. No texto em seguida afirma:

[...] Uma jovem em Santo Antônio regularmente e sem o menor sentimento de vergonha, convidava seus próprios irmãos, primos e tios a se deitar com ela e vários aceitaram sua oferta. Então ela ficou doente por três meses. Enquanto estava deitada na sua cama, diziam que ela grunhia como um porco e assobiava como uma anta. E assim foi até sua morte (Nimuendajú (1942, p, 25).

Figura - 21. *Kdâ*, Anta (*Tapirus terrestris*)



Imagem: Sumekwa e de Paula, N., 2014.

<sup>92</sup> *Simã rkere*, que dizer com filhote

<sup>93</sup> *Ĩzummrê*, significa anta macho

### 3.8. O povo *Akwẽ* e o Macaco

*Kkorê*, com nome em português como macaco (*Sapajus*) da família cebidae, é um mamífero primata, um animal mamífero arborícola que utiliza as mãos, pés e cauda para facilitar sua locomoção em copa das árvores. Na visita de campo, esse animal foi observado e pude identificar que estes animais são diurnos e formam grupos de várias faixas etárias, contendo no mínimo dois até que pode ser mais de cinquenta indivíduos. Nas narrativas *Akwẽ*, havia um *kkorê* que plantava em sua roça muitas batatas doces. Na sua roça, armava sua rede em galho de árvore e ficava descansando dia inteiro. Na época de colheita, as mulheres foram até a roça e disseram que queriam arrancar batata doce. Quando elas se aproximavam, ele pegava sua flauta de taboca (*Guadua macrostachya*) tocava e quando terminava dizia: “ã, ãã...”<sup>94</sup> alguém venham subir aqui. Mas as mulheres diziam: “quem vai querer *aimmã*<sup>95</sup> de cintura fina?” Ele dizia consigo mesmo: “elas estão me rejeitando”. Mas mesmo assim, deixava que elas arrancassem as batatas doces. Um dia, uma mulher foi até a roça e pediu que queria arrancar, o *kkorê* pegou sua flauta de taboca (*Guadua macrostachya*) tocou e depois disse: “ã, ãã... sobe aqui”. Ela respondeu dizendo que primeiro iria arrancar e depois ia subir. Satisfeito com a resposta, mandou arrancar onde tinha maior tamanho de batata doce antes que as outras arrancassem. Ela arrancou e enterrou por baixo da porção de terra e acendeu fogo por cima para cozinhar com calor do fogo. Depois de ser cozinhado, os dois comeram juntos. As outras chegavam e admiravam com tamanho de batata que ela encontrava. Alguns dias depois, ela foi levar um pouco para seus pais e avisou seu *sōkrêmzukwa* que ela iria passar a noite na roça. Voltou e subiu na árvore onde o *kkorê* estava sentado em cima da galha para ficar junto dele. *Kkorê* convidou dizendo: “vamos para onde tem uma árvore inclinada e espaçosa entre uma das galhas”. Ela acompanhou e foram até esta árvore, chegaram passaram a noite por lá, e na mesma noite se transformaram em *kkorê*. Ela não retornou para sua casa e seus pais sentiram a falta dela. Pediu para um deles ir até a roça para ver o que aconteceu com ela. Um deles foi até a roça e quando chegou na entrada, viu dois *kkorê* pulando em galhas de árvores e sendo assim voltou e contou que já tinham se transformado. Foram com arco e flechas e flecharam os dois e abateram, na noite seguinte o sangue se transformou em grande quantidade que deram

<sup>94</sup> *Ã, ãã* é expressão sentimental no sentido de atenção

<sup>95</sup> *Aimmã*, significa jovem do sexo masculino não virgem como *sipsá*.

o nome de *kkorê* que delas surgiram de todos os tamanhos, um deles como *kkora* (*Alouatta guariba*).

Figura - 22. Kkorê, Macaco prega (Sapajus)



Imagem, (GOOGLE)

### 3.9. O povo *Akwê* e a Seriema

*Wakrdí*, com nome em português como seriema (*Cariama cristata*), é da família cariamidae. Nas visitas as aldeias, estas aves foram mais avistadas pelas estradas de acesso. Os caçadores *Akwê* afirmam que estas aves se alimentam de insetos e estão presentes em toda terra Xerente. Também podem ser encontradas em áreas levemente florestadas, assim como em áreas abertas semelhantes ao cerrado. No texto em seguida relata.

[...] Um casal de *Akwê*, foi morar algumas distâncias da sua aldeia. Um dia, pai e mãe foram visitar a filha que morava com seu esposo distante da aldeia. Quando se aproximou da casa dela, esposo da filha avistou de longe e perguntou sua mulher dizendo: “quem são aqueles que estão vindos?”. Ela olhou e viu que eram seus pais, então, ela respondeu dizendo: “é a *ĩdatkâ* e o *ĩmmã*<sup>96</sup>. Seu esposo não sabia quem era, falou para sua mulher: “porque você nunca me contou? Ela respondeu: “para que contar?”. Ele

<sup>96</sup> *Ĩmmã*, significa pai que pode ser biológica ou tio paterno

continuou dizendo: "a partir de agora vou chamar seus pais de *amôpre*" (sogra, sogro). Seus pais chegaram e foram recebidos por casal e em seguida deram esteiras para sentarem como de costume. A filha perguntou se queriam comer e deu uma cuia<sup>97</sup> de cabaça cheia de *krêtitó*<sup>98</sup> (*Atta texana*) torradas e beiju de mandioca. Comeram e ficaram por alguns dias com o casal. No dia seguinte, seus pais se despediram e deram para ele um cofo cheio de *kêtitó* (*Atta texana*). Quando chegaram de volta a sua aldeia, os *Akwê* perguntaram o que eram aquilo e de onde trouxeram. Provaram e sentiram que eram gostoso e pediram para irem a casa do casal. Contaram dizendo que havia muito na casa da sua filha e nos ninhos perto da casa e que eles estavam esperando visitas. Os *Akwê*, quando souberam passaram dia inteira indo e voltando com cofo cheio de *krêtitó*. Depois que os *Akwê* pararam de ir, seus pais tornaram a visitar o casal. Quando chegaram na casa do casal de repente viram duas seriemas saindo de dentro da sua casa. Retornaram para aldeia sem saber o que tinha acontecido e um dos anciãos já bem velhinho explicou dizendo que a seriema que viram saindo era sua filha e seu genro. E a partir daí, começaram usar nome de tratamento como *amôpre*. (ANCIÃO AKWÊ - relato oral registrada em 2013).

Figura - 23. *Wakrdi*, Seriema (Cariamidae)



Imagem: Sumekwa e de Paula, N., 2014.

<sup>97</sup> Cuia é uma vasilha feita de cabaça. Os *Akwê* utilizavam para colocar comida.

<sup>98</sup> *Krêtitó* é nome de tanajura, saúva (*Att*).



### 3.10. Sucuri e a família

*Waněku*<sup>99</sup> (*Eunectes murinus*) da família *Boidae*, é um animal carnívoro que habita em ambientes aquáticos e caça em ambientes terrestres. Na visão dos Akwě, *waněku* é importante para conservação de nascente. Ancião da aldeia Salto relata que quando *waněku* mora em uma nascente de uma microdrenagem, o leito da nascente nunca seca. Mas quando abandona por algum motivo, causado pela ação humana, ou quando é abatido, a nascente seca. Sendo assim, no pensamento dos Akwě, as moradas dos *waněku* em nascentes são importantes para preservar as águas. Por outro lado, pretendo abordar a explicação na ciência científica que a preservação das matas de galerias no entorno das nascentes, é importante para preservá-las. Matas de galerias protegem os solos das erosões causadas pelas águas pluviais que transporta matérias orgânicas solidas para os leitos das nascentes. Matérias transportados são acumuladas enchendo e dificultando escoamento superficial do leito. As vegetações protegem da evaporação causada pelas temperaturas do ambiente. Neste sentido, considero como importante para apresentar relatos tratado nas narrativas. Sendo assim, em seguida reproduzirei relato feito pelo ancião da aldeia Brejo Comprido. *Kukrětdê*, sapo cururu (*Rhinella marina*) da família bufonidae, nas narrativas é o irmão mais novo do *waněku*. Ele plantou mandioca para se alimentar dela com sua família. O seu irmão *waněku*, não plantava nada e os seus três genros *Kuza*, suçuarana (*Puma concolor*) da família felidae, *Tbé* coruja, (*Glauucidium brasilianum*) e *Azâ* jiboia (*Boa*) da família *Boidae*, eram caçadores. Quando abatia algumas caças, dava meio quarto da carne para seu sogro. *Waněku* retirava um pouco da carne e pedia para sua mulher trocar pela massa de mandioca com seu irmão. A plantação de mandioca do *kukrětdê*, já estava quase acabando. Certo dia, os genros abateram a caça e deram metade de um quarto da carne para seu sogro. *Waněku*, mais uma vez pediu para sua mulher levar pedaço da carne para trocar com massa de mandioca com seu irmão, mas, desta vez o *kukrětdê*, ficou aborrecido e mandou recado dizendo: “o *ĩkumrě*<sup>100</sup>, não trabalha, deste jeito não dá. A mandioca que plantei já está quase acabando, estou deixando um pouco para aproveitar maniva. Diga a ele, que na próxima vez não troco mais”. Sua mulher, voltou para sua casa com massa de mandioca pela última vez e deu o recado dizendo: “ele disse que não é para levar mais carne de caça, porque a mandioca que plantou já está quase acabando,

<sup>99</sup> *Waněku* é nome de sucuri dada pelos Akwě.

<sup>100</sup> *Ĩkumrě*, é nome de tratamento do irmão mais velho

e está deixando um pouco para guardar manivas”. *Wanêku*, respondeu dizendo: “pode deixar, *sōikōditā*<sup>101</sup>, vou derrubar e vou plantar na próxima chuva”. Alguns dias depois, seus genros foram caçar e abateram caça e outra vez suas filhas levaram a carne de caça para *Wanêku*. Ele tinha dependurado espigas de *nāzâpká* (*Zea mays*) na travessa da sua casa para plantar, mas como não tinha com que misturar, mandou pegar e triturar para fazer farinha. No dia seguinte, *Wanêku*, disse para sua mulher: hoje vou começar a derrubar. Sem ser percebido trabalhava durante a noite e durante o dia dormia até meio dia. Sua mulher, já preocupada, chamou enquanto que dormia dizendo: “acorde, acorde!... o que vamos comer hoje?”. Respondia dizendo: “*sōikōditā*, ainda nós vamos colher e comer”. Não sabendo que trabalhava durante a noite perguntou dizendo: “onde está derrubando?” Respondeu dizendo: “você ainda vai ver onde derrubei”. Durante a noite, ela ouvia estalos de raízes quebrando e de árvores caindo, mas não percebia que ele estava trabalhando. Enquanto que trabalhava, ele e sua família comiam carnes de caças sem misturas. Já estava chegando o tempo de se transformarem. Alguns tempos depois, mandou chamar suas filhas e mandou recado para seus genros dizendo: “avisam os *ĩzakmō* para irem colocar fogo na roça”. Elas voltaram para suas casas e deram recado dizendo: “*ĩmmã*, falou para vocês irem até a roça para colocarem fogo”. Um deles respondeu dizendo: “onde ele derrubou? Eu só o vejo dormindo quase dia inteiro!”. Alguns dias depois perguntou para suas filhas dizendo: “os *ĩzakmō*, já colocaram fogo na roça?”. Uma delas, respondeu dizendo: “Não, perguntaram onde você fez a roça”. *Wanêku*, respondeu dizendo: “derrubei pelas margens acompanhando *siptirê*<sup>102</sup> depois da fonte. Mas agora, as folhas já estão caídas pelos chãos, sendo assim, não vai queimar bem”. Suas filhas, retornaram para suas casas e disseram: “*ĩmmã* perguntou se vocês já foram colocar fogo na roça. Ele falou também as folhas já começaram cair pelo chão. Sendo assim, não vai queimar bem”. Desta vez depressa foram seguindo pelo caminho por onde o *wanêku* ia trabalhar e perceberam que a trilha já estava bem pisada por ele. Seguiram mais adiante e de longe viram que a roça era grande. Quando chegaram na roça, fizeram tochas de fogos e um deles perguntou dizendo: “quem vai pela direita?” Um deles respondeu: “eu”, e pela esquerda? Outro respondeu "eu", e pelo meio", *Azâ*, respondeu: "eu". Assim, começaram a colocar fogo. *Azâ*, que foi pelo meio, ficou rodeados pelos fogos. Mais adiante aqueles que foram pela direita e pela esquerda se

<sup>101</sup> *Sōikōditā*, é uma expressão de sentimento de reação que não tem tradução mas, é semelhante no sentido de expressar como por exemplo, ok...

<sup>102</sup> *Siptirê* é nome de microdrenagem superficial natural com largura do leito aproximadamente até 2m

encontraram, mas, *Azâ*, não estava lá. *Kuza*, perguntou por ele dizendo: "onde está *Azâ*?", *Tbé*, respondeu, "eu ouvir gritos e parece que é ele". *Kuza* continuou dizendo: "vai buscar ele depressa se não ele vai queimar". *Tbé*, saiu voando até onde estava gritando e o carregou levando-o para fora do meio da roça onde estava. *Azâ* teve queimadura leve e foram embora de volta para suas casas. Quando chegaram na casa do sogro, este perguntou para eles se tudo ocorreu bem, responderam dizendo: "sim, mas aquele aí sapecou". Alguns dias depois, *wanêku* começou a plantar diversas plantas, como milhos, mandiocas, batata doce e abóbora. Seus genros, que estavam caçando, ao retornarem com caça abatida, resolveram passar pela roça e descer até *siptirê* para beberem água. Quando estavam se aproximando da roça, de longe viram os *kupkrêkwa*<sup>103</sup> mexendo-se ao mesmo tempo plantando sementes. Quando estavam quase terminando de plantar, entraram pela roça de repente e um deles disse: "então são vocês que estão trabalhando?". Assim que terminou de falar, todos pararam de plantar e caíram pelo chão ficando quietas. Chegaram de volta as suas casas contaram para suas mulheres que viram os *kupkrêkwa* trabalhando. Mais tarde, *wanêku*, não sabendo que seus genros viram *kupkrêkwa* trabalhando, perguntou para uma das suas filhas dizendo: "será que já terminaram de plantar?" Ela, respondeu dizendo: "disseram que já, mas eles viram *kupkrêkwa* plantando e pararam de trabalhar, caíram pelos chãos e não estão se mexendo mais". *Wanêku*, perguntou mais uma vez para confirmar que ouviu. Ela, afirmou dizendo: "Sim eles viram". Sendo assim, *Wanêku*, lamentou dizendo: "agora não tem mais, já pararam de se mexer. Portanto, as nossas gerações futuras, vão ter que trabalhar muitos, vão suar de tanto trabalhar, porque agora os *kupkrêkwa* já pararam de trabalhar e não tem mais". Os dias foram passando e os seus genros esqueceram da roça. Os genros como sempre, chegaram com carne de caça abatida. As filhas deram um pouco de carne aos seus pais, e ele as mandou com suas famílias colherem as plantações dizendo: "vão colher milhos, arranquem alguns pés de mandioca para fazerem beiju e de alguns pés de macaxeira para comermos com carne". As filhas convidaram seus esposos, mas, eles disseram: "onde ele plantou" vejo ele dormindo quase dia todos". Nenhum deles, lembrou que viram *kupkrêkwa* plantando. Alguns dias depois, *wanêku*, perguntou para suas filhas se seus genros já foram para roça fazerem colheitas. Elas, responderam dizendo: "eles perguntaram dizendo: "onde você plantou". Sendo assim, *wanêku* respondeu dizendo: "eles não estão acreditando!! Pode deixar, daqui em diante,

---

<sup>103</sup> Kupkrêkwa é uma vara de madeira feita para cavar o solo.

futuro geração terão fomes. Agora, onde plantei as raízes de mandiocas já produzem água, milho já estão com as espigas secas, já estão passando a época de colheitas”. Depressa elas retornaram e contaram para seus esposos, e eles, também depressa, foram para roça e de longe viram as plantações já secas. Quando chegaram confirmaram as plantações como milho que já estavam com as espigas secas, perderam tudo. Ficaram arrependidos por não terem aproveitados as plantações que *wanẽku* havia plantado. No dia seguinte, todas as suas famílias se transformaram em animais quadrúpede, repteis, anfíbios e pássaros. Sendo assim, o sogro e sua mulher se transformaram *wanẽku* (*Eunectes*), os três genros um em *kuza* (*Puma concolor*) junto com sua mulher e outro em *Azâ* junto com sua mulher e ainda outro em *tbé* junto com sua mulher. O irmão do *wanẽku* em *kukrêtdê* (*Rhinella marina*) também junto com sua família. Na morada do *wanẽku* (*Eunectes*) brotou água que formou uma lagoa.

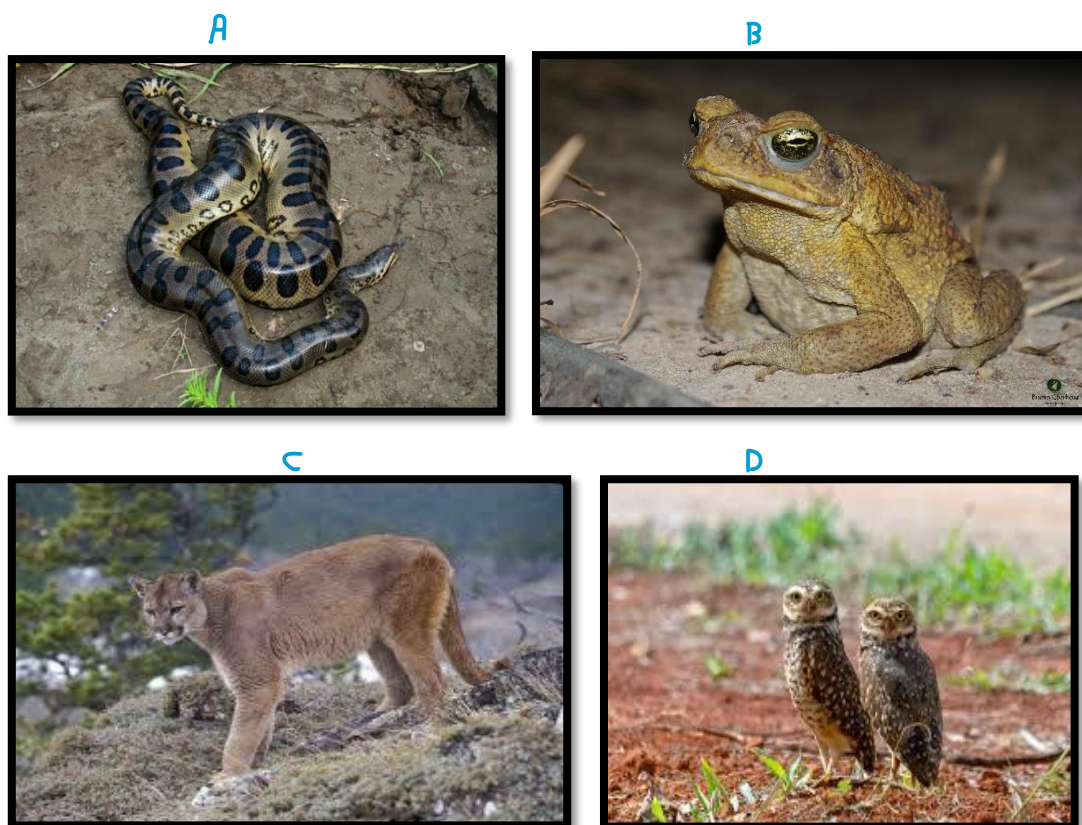


Figura 24 - A - *Wanẽku*, sucuri (*Eunectes*) imagem, (Google). Figura 24 - B - *Kuti*, cururu (*Rhinella marina*), imagem, (Google). Figura 24 - C - *Kuza*, onça-parda (*Puma concolor*), imagem, (Google). Figura 24 - D - *Azâ*, curuja (*Glaucidium brasilianum*), imagem, (Google).

### 3.11. O povo *Akwẽ* e o Sapo

Existem várias espécies de sapos considerados como uma designação genérica de anfíbios, da ordem Anura. No estudo científico trata especialmente em relação a membros da família *Bufo*. *O Akwẽ*, denomina qualquer espécie de sapo como *kuti*, mas sabendo que muitos têm nome de cada uma das espécies. No texto em seguida será reproduzida relato consultado em áudio.

Um caçador, estava caminhando pelos cerrados e ouviu um cântico que dizia:” *kutidi, wakmã kâpte wẽki, kutidi. Kutidi, wakmã kâmsko wẽki, kuti. Kuti kmõ zakruit, kuti tmõ zakruit*”. Enquanto que cantava, chegou dizendo: “está aí sentado?”. “Sim, estou”. Perguntou dizendo: “para onde está indo?”. Estou caçando e de fome de repente vim visitar”. Respondeu dizendo: “a ta. Sente-se aí”. O caçador observou que a casa estava em campo limpo. De um lado da casa viu grande plantação de *krerê*<sup>104</sup>. A *kuti* buscou porção de *krerê pá* que estava guardado encima dentro da sua casa e deu para ele dizendo: “pega. Come aí”. Viu que as raízes foram assadas com calor do fogo por baixo da camada superficial da terra com fogo encima. Provou e sentiu que estava enxuta e gostosa. Quando terminou de comer devolveu a sobra dizendo: “pega, não dei conta de comer tudo e já estou cheio”. Vendo a sobra, ela disse: “ãzê<sup>105</sup>, leva pra você come na janta”. Sendo assim, colocou em seu cofo. Satisfeito, se despediu e seguiu de volta para sua aldeia. Ao chegar em sua casa, entregou para sua mulher o cofo com *krerê* e uma tatu peba (*Euphractus sexcinctus*) que abateu pelo caminho. Esposa, viu *krerê pá* e perguntou: “o que é isso?”. Ele, contou dizendo: “*krerê pá*, o dono me deu muito para me comer. Foi de repente que visitei a casa dela”. Ela provou e viu que estava enxuta e gostosa. Repartiu com as outra e pediu dizendo: “ãzê, conta para nós para irmos arrancar um pouco dela”. Sendo assim, ele resolveu de contar para elas. No dia seguinte, as mulheres se reuniram para acompanhar o homem. Uma mulher que estava grávida, também acompanhou. As outras pediram para ela dizendo: “ãzê, não vai! você está grávida e sua barriga está grande. Nós vamos voltar correndo”. Ela, insistiu dizendo: “ãzê, eu vou”. Na teimosia, ela foi junto delas. Quando chegaram perto o homem mostrou e para distrair a *kuti* foi até a casa dela. Outra vez estava cantando: “*kutidi, wakmã kâpke wẽki, kutidi. Kutidi, wakmã kâmsko wẽki, kutidi. Kuti kmõ zakruit, kuti*

<sup>104</sup> *Krerê* é nome de guariroba encontrada no cerrado. *Krerê pá* significa raiz de guariroba.

<sup>105</sup> *Ãzê* é a expressão feminina de dizer no sentido de *não, ah, a, chega*. Não tem tradução é uma expressão de sentimento feminina.

*tmõ zakruit*. Enquanto que cantava chegou e cumprimentou dizendo: “você está aí sentado”. “Sim estou”. Perguntou: “veio visitar?”. Respondeu: “Sim, você assou de novo *krerê pá?*” Perguntou: “sim, você quer comer?” Logo pegou uma porção e deu para comer. Enquanto que estava sendo distraída, as mulheres, encheram suas cofos e começaram a correr. Logo ela ouviu barulho de corridas e perguntou dizendo: “que barulho é esse?” Olhou em direção de onde ouviu barulho e viu elas correndo e logo entrou para dentro do quarto dela e pegou a borduna dizendo: “elas estão me roubando”. Logo saiu atrás delas correndo com a borduna. Todas fugiram, mas a mulher que estava grávida, corria muito lento e sendo assim, logo alcançou e acertou com a sua borduna. A grávida, não resistiu e logo morreu. As outras continuaram correndo até que chegaram na aldeia. O marido da grávida perguntou por sua mulher e elas responderam dizendo: “a *kuti* matou, pedimos para ela não ir, mas ela acompanhou teimando”. Logo ele reuniu com os outros homens para combinarem dizendo: “só amanhã, só amanhã vamos vingar por ter matado a minha mulher”. Dia seguinte, os homens foram com bordunas e quando estavam se aproximando, de longe ouviram cantando pela última vez: “*kutidi, wakmã kâpke wêki, kutidi. Kutidi, wakmã kâmsko wêki, kuti. Kuti kmõ zakuit, kuti tmõ zakruit, kuti tmõ zakruit*”. Enquanto que estava cantando, chegaram e logo ela perguntou dizendo: “vieram visitar? Sentem aí”. “Não, não vamos sentar”. Logo um dos homens disse aos outros: “vamos, ataquem”. Bateram com borduna e logo ela pegou dela e também bateu neles. Um deles vendo que ela estava batendo mais do que eles, pediu para todos dizendo: “vamos, acertem, ela está nos vencendo”. Sendo assim, todos começaram a acertar ao mesmo tempo e até que a *kuti* não resistiu logo foi abatido. Colocaram fogo em sua casa e foram embora de volta para aldeia. No dia seguinte, voltaram e viram filhotes de *kuti* pulando nas áreas da casa queimada. O carvão do *kuti* queimada, já tinha se transformadas em grande quantidade de variedade de *kuti*.

### 3.12. Jacaré e *asaré*

*Kuihâ*, é o nome *Akwẽ* para jacaré (*Melanosuchus niger*). Os relatos a seguir tratam da origem de setes estrelas. Sendo assim, em seguida será reproduzida parte que relata *kuihâ* e os setes *sipsá* relatados pelo ancião da aldeia Salto. Mas, antes, pretendo argumentar que os *Akwẽ* não são caçadores de *kuihâ*. Durante visitas pude observar que os *Akwẽ* não caçam *kuihâ*. Mas o ancião da aldeia Brejo Novo afirma que quando os

pescadores passam todos dias sem pescar nem um peixe, sendo assim se o *kuihâ* aparecer durante a pescaria, alguns pescadores podem abater para substituírem a carne de peixe. O ancião relatou que havia um casal com sete filhos. Seu pai fez *Warã* para seus setes filhos como de costume. Tinham grande fartura na roça, como batata doce e mandioca. Certo dia, saiu da sua casa para caçar com arco e flecha. Enquanto caçava, seus filhos ficaram sem comer. Sua mãe preocupada, perguntou seus filhos dizendo: “porque não querem comer comida?” Respondeu dizendo: “queremos comer esta que você está com ela”. Aceitou e deitou com cada um deles. O irmão mais novo *asaré*<sup>106</sup>, ficou chorando. Um dos mais velhos quis acalmar dizendo: “porque só você vai ficar sem deitar com ela? Se acalma e também deita com ela”. Sendo assim, mesmo chorando deitou com ela. Ao quase final do dia, seu pai chegou com *ponê* abatido. Viu que seu filho *asaré* estava chorando e ofereceu batata assada, beiju e carne de *ponê* moqueada, mas continuava chorando. Seu pai, irritado, ameaçou de bater e com medo de apanhar, contou para seu pai que seus irmãos fizeram com sua mãe. Seu pai, ouvindo, ficou com muita raiva e perguntou sua mulher e ela confirmou. Sendo assim, amarrou sete molhas de taquari um para cada um deles. No dia seguinte pela manhã bem cedo, com setes molhas de taquari deu uma surra em cada um dos seus filhos. Seus filhos, expulsos de casa seguiram para casa do seus *sōkrêmzukwa*. Caminhando pelos cerrados olharam para trás e viram a fumaça de fogo subindo. Seu pai, colocou fogo em sua casa e junto com sua mulher se transformaram em pássaro *wanhêwa* (*Geranoaetus albicaudatus*) que voavam em volta da fumaça anunciando em forma de choro. *Asaré*, estava com seu arco e flecha, pelos caminhos flechou uma lagartixa e levou junto dele. Com muita sede, começou a chorar, seus irmãos deram água de *wasari* (*Bactris setosa*), mas não acabou com a sede. Mais adiante, irmão mais velho cortou um *kbardu*<sup>107</sup> e com a ponta perfurava o solo até que atingiu alguns centímetros do solo e a água começou a minar até que jorrou em grande quantidade. Seus irmãos, pediram para *asaré* beber tudo, mas era muita água que escoou dividindo caminho que seguia. Para seguir a viagem, tiveram que atravessar nadando. Começando pelo irmão mais velho, e pelo último o *Asaré*<sup>108</sup>. A lagartixa que estava sendo levado pelo *Asaré*, quando a água cobriu se transformou em *Kuihâ*. O mais velho esqueceu uma das suas flechas e pediu para que um dos seus irmãos fosse buscar. O *Asaré*, gostando de nadar se ofereceu para buscar. Mergulhou e não

---

<sup>106</sup> *Asaré* é tratamento de irmão mais novo

<sup>107</sup> *Kbardu* é uma espécie de árvore feita para localizar água subterrâneo, após o que é feita a perfuração.

<sup>108</sup> *Asaré* é tratamento de irmão mais novo

voltou para superfície da água, o *Kuihâ* carregou para longe de onde mergulhou. Seus irmãos esperaram e pensaram que alguma coisa teria comido. Choraram de tristezas e seguiram a viagem. *Asaré* ficou montado encima do *kuihâ* que estava nadando pelo meio do leito da água. *Asaré* pediu para *kuihâ* se aproximar para beira da margem do leito da água e assim se aproximou um pouco, foi pedindo até que já estava muito perto e de repente pulou para terra e começou a correr. *Asaré* resolveu cantar falando do nariz do *kuihâ* dizendo: “*srênã, srênã kuzapó zâptitã, srênã, srênã kuzapó zâptitã*”. *Kuihâ* ficou aborrecido e perseguiu atrás dele. Chegou no acampamento dos *wāiki* (perdiz) (*Rhynchotus rufescens*) que também eram gente *Akwě*. Estavam colhendo amendoim e pediu para cobrirem com resíduo. *Kuihâ*, alcançou e perguntou” viram *aikrdé sdamtrorêtã* por aqui?”. Negaram dizendo: “a... então era ele que estava gritando *wankrãnã*”<sup>109</sup>. Assim que *kuihâ* voltava, de repente, saía cantando: “*srênã, srênã kuzapó zâptitã*”. *Kuihâ* voltava a perseguir. Corria de pressa e quando já estava mais distante do *kuihâ*, chegou no acampamento do *kro* que estavam quebrando frutas de jatobá (*Hymenaea courbaril*) para se alimentarem. Assim que chegou pediu para cobrirem com resíduo e logo cobriram. *Kuihâ*, chegou e perguntou se viram passando. Negaram dizendo: a... então é ele que estava gritando *wankrãnã*, mas um dos seus filhos queria contar, mas sua mãe tampou a boca do seu filho com sua mão e negou dizendo: “não, era mosquitos que queriam entrar na boca dele”. Quando ia voltar saiu de repente cantando: “*srênã, srênã kuzapó zâptitã. srênã, srênã kuzapó zâptitã*”. *Kuihâ*, continuou perseguindo e *Asaré* já bem distante chegou no acampamento do *nãzâkmõ* (Jaó) (*Crypturellus undulatus*) que estavam colhendo milhos e pediu para cobrirem. Logo cobriram com palhas de milhos. *Kuihâ*, chegou e perguntou se viram passando. Responderam dizendo: “não, então era ele que estava gritando *wankrãnã*”. Não sabendo como encontrar voltou, mas de repente saiu cantando: “*srênã srênã kuzapó zâptitã. Srênã srênã kuzapó zâptitã*”. *Kuihâ* retomou a perseguir. Pela última vez chegou na aldeia onde mora *sōkrêmzukwa*. Pediu para cobrirem, mas não cobriram e mandou ficar sentado. *Kuihâ* chegou e perguntou se viram passando. Responderam dizendo: “está aí, veja ele sentado à sua espera”. *Sōkrêmzukwa*, era o *Azé*. Logo ele saiu de dentro da sua casa e urinou em *kuihâ* e matou. Os *amtroirê* (*Crypturellus parvirostris*) que iam passando viram *kuihâ* caído no chão e disseram: ‘vão jogar se não vai apodrecer aí’. Os outros disseram que não iam jogar, então os *amtroirê* decidiram dizendo: “vamos

<sup>109</sup> *Wankrãnã* é a referência no sentido de dizer que está ou passou a distancia dele.



jogar?” responderam: “Vamos”. Então os *amtroirê* rolaram *kuihâ* morto caído pelo chão e jogaram na água. Na noite seguinte, *kuihâ* se transformou em grande variedade de outros *kuihâ* de verdade e no dia seguinte viram grande quantidade de *kuihâ*. Os irmãos que pensaram que *Asaré* tinha sido comido por alguma coisa, se reencontraram na casa dos seus *sōkrêmzukwa*.

### 3.13. Andorinha e os sipsá

*Brupahi*, andorinha (*Hirundinidae*) da família Hirundinidae, são um grupo de aves passeriformes. Durante visitas pude observar que *brupahi* são comuns na terra Akwê. A maioria das crianças dos dias atuais deixaram de ser caçadores de pássaros em longa distância. Os mais velhos afirmaram que quando eram crianças gostavam de caçar alguns pássaros com bodoque. Seus pais orientavam para que não acertassem com seus bодоques em quaisquer espécies de pássaros, isso porque nos relatos da mitologia do povo Akwê, explica que grupo de jovens Akwê se transformaram em pássaros como por exemplo, *Brupahi*. Em seguida, será reproduzida relato feito pelo ancião da aldeia Salto. Havia um grupo de jovens que se prepararam pintando seus corpos e usaram alguns enfeites tradicionais. Acamparam perto da aldeia e todas os dias e noites dançavam cantando e só paravam para se alimentarem. Na dança, o *ĩsōhikwa*, ia na frente e organizava o grupo. Seus pais ficaram aborrecidos de estarem ouvindo os cânticos todos os dias e durante a noite. Muitos dias depois, os cabelos dos jovens já estavam compridos e não deixavam que seus pais cortassem. Um dos pais, preocupado, obrigou a filha e cortou a ponta de cabelo que cobria o rosto. Na noite seguinte, os grupos de jovens se transformaram em *Brupahi*. Os pais tentavam pegar, mas logo voavam. Uma delas, a que seu pai obrigou e cortou a ponta do cabelo que cobria rosto, tentava voar, mas aterrissava a apenas alguns metros de distância. Na minha presença participativa na aldeia Salto, fizeram *dasĩpsê* para dar nomes as crianças e alguns jovens. Um grupo de homens levaram uma jovem para um lugar que tinha formação de vegetação aberta a distância de aproximadamente a quatrocentos (300) metros (m) da aldeia. A jovem foi pintada com a pintura de seu clã e seu *sōkrêmzukwa* amarrou uma trança de palha de buriti com três penas de ave envolta da cabeça. De volta para aldeia, pelo caminho os homens imitavam o voo de um pássaro *brupahi* correndo de um lado para outro com seus braços estendido horizontalmente da esquerda e a direita

assobiando como *brupahi*. Ao chegarem na aldeia, paravam em frente de cada casa em círculo batendo bastão no chão e cantavam o canto com nome de *brupahi*. Mais adiante quando estavam cantando em círculo o *sōkrênzukwa* pegou pelo braço dela e retirou ela do grupo de homens que estavam cantando e assim, ocorreu a nomeação.

Figura - 28. Mulher preparada para receber nome, Brupahi, andorinha (*Hirundinidae*)



Imagem: Sumekwa, 2015

### 3.14. Tamanduá bandeira e *dasĩpsê*

A origem de *dasĩpsê* está associada ao que é tratado nas narrativas. Nesta era, os animais selvagens eram humanos e parte do povo *Akwẽ* que conviveram juntos. Neste sentido os *Akwẽ* realizam *dasĩpsê* para dar nomes femininos que são de animais selvagens. Na aldeia *Brupre*, tive oportunidade de presenciar e participar da grande *dasĩpsê* com a presença dos anciãos das aldeias. Na permanência dos *kbuhukwa*<sup>110</sup> em acampamento para preparação de iniciação de nomeação masculina, pude registrar a fabricação de máscara de *padi*, e de três varinhas que são carregadas pelos dois *padi*. O acampamento dos *kbuhukwa* estava aproximadamente a distância de trezentos (300) metros (m) da aldeia, localizada na vegetação denso de mata de galeria. As visitas das mulheres eram proibidas, mas na última hora do dia que *kbuhukwa* já pronto para saírem

<sup>110</sup> *Kbuhukwa* é nome de grupos em acampamento para preparação de iniciação de nomes masculino

do acampamento, as duas mulheres *isōhidba*<sup>111</sup>, foram escolhidos e elas foram convidadas para entrarem no acampamento. Foi dada a elas, um grande arco que curvava aproximadamente cento quarenta graus para uma delas que ajudará a anunciar nome masculino. Em volta das suas cabeças, foram amarradas uma fita de palha de babaçu e seus rostos foram pintados de vermelho com a tinta de urucum. As pernas e rostos dos homens foram pintados de cor preta e se posicionaram em fila dupla formando de clãs das duas metades. Cada indivíduo carregou em suas mãos um bastão de aproximadamente 1,5 metro de comprimento. As quatorze horas da tarde saíram em direção a aldeia. A cada distância de aproximadamente cinquenta metros de caminhada, paravam e cada um da fila, todos ao mesmo tempo, cruzavam um ao outro brandindo com suas vozes. Quando chegaram no warã da aldeia, todos homens da fila dupla se retiraram e dois homens e duas mulheres se posicionaram em fila dupla. Os anunciadores de nomes se posicionaram em direção da nascente do sol e os confirmadores de nomes se posicionaram em direção ao pôr do sol. As crianças masculinas, recebem nomes sempre no início de encerramento de *dasĩpsê*. Alguns nomes têm significados, outros não tem. Antes de crianças masculinas receberem nomes, as meninas recebem nomes da grande parte das espécies da fauna. Uma menina é enfeitada pela esposa do seu *sōkrêmzukwa* e acompanhada pela *isōhidba* durante recebimento de nome. Um grupo de homens pertencente da associação *daksu* vão em direção de todas casas em fila e, em frente de cada casa, se posicionam em círculos e com bastão batendo no chão cantam por alguns minutos. A menina fica em frente da tia entre os homens. No acampamento, dois *danōhikwa*<sup>112</sup>, vestiram máscara e saíram do acampamento e foram em direção de homens cantando para dar nomes. Os dois *padi* entraram para meio dos círculos e dançaram. Quando terminava o canto, os dois *padi*, brincavam com as crianças. No final de darem nomes, cantando em frente de todas casas da aldeia, os dois *padi* retornaram para acampamento e jogaram seus vestígios no córrego. Na cultura do povo *Akwẽ*, parte da espécie da fauna são representadas em memória da transformação em *Akwẽ*. O ancião entrevistado da aldeia *Karêhu*, afirmou dizendo que antigamente a cada quatro a cinco anos eram realizadas *dasĩpsê* que durava até mais de um mês. Seus avôs participaram o último *dasĩpsê* mais completo realizada com longa duração, na presença dos anciãos que tinham grande conhecimento da cultura daquela época. Esta realização de *dasĩpsê* aconteceu em única aldeia *Akwẽ*, onde todos

<sup>111</sup> *Isōhidbâ* é nome de tratamento da mulher do mesmo clã do homem.

<sup>112</sup> *Danōhikwa* é nome de um dos mensageiros e atua como corregedor caso alguém contraria a regra.

tiveram oportunidade de conviverem junto na aldeia *Srê*, da atual região da aldeia Funil, provavelmente no século XIX de acordo com a idade estimativa do pai do ancião entrevistado, calculada pela atual idade do referido entrevistado.

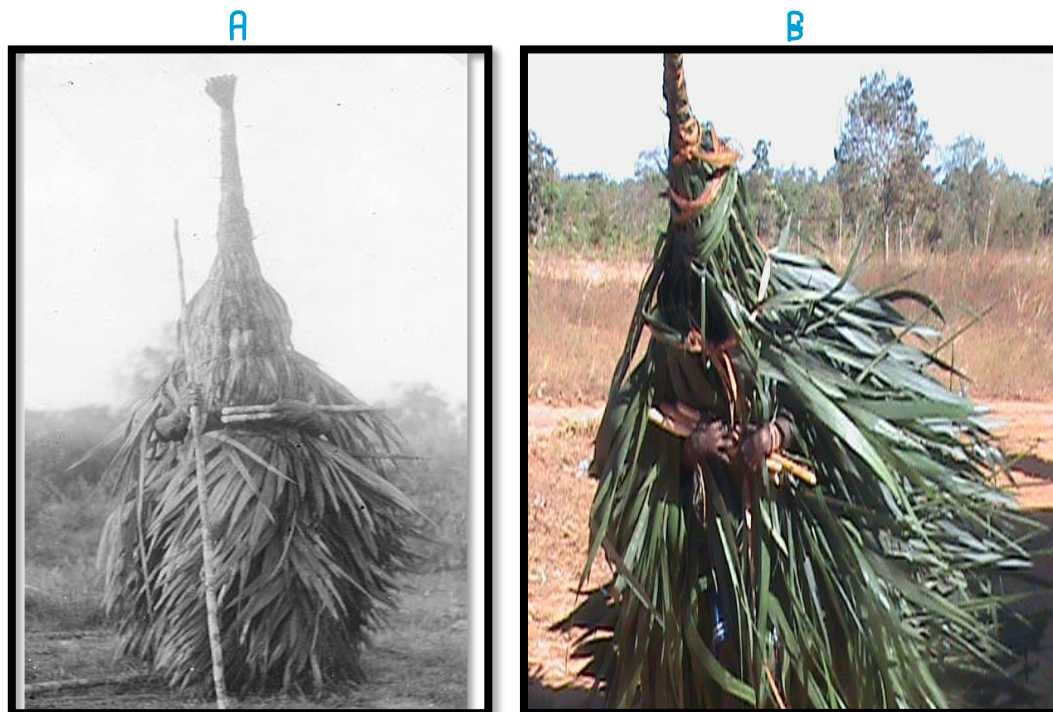


Figura 29 - A - Marcara de padi, Nimuendajú (1942), imagem arquivada no museu de Rio de Janeiro.  
Figura 29 - B - Mascara de padi durante *dasĩpsê* na aldeia Brupre: Sumekwa, 2010.

Da aldeia *Srê*, citado no texto acima, os *Akwẽ* se separaram em famílias e grupos criando novas aldeias como do Boqueirão próximo da atual aldeia Funil. Outra na margem do rio Sono, próximo da atual aldeia Rio Sono, outro na margem do córrego providencia no atual município de Miracema e na margem a leste do Rio Tocantins, próximo da atual aldeia Porteira. No *bkazêiprãirê*, realizada durante *dasĩpsê*, os *Akwẽ* dão os nomes para crianças femininas parte da fauna em memória dos *Akwẽ* que se transformaram em alguns animais selvagens. Os nomes das mulheres *Akwẽ*, estão ligadas nas narrativas *Akwẽ*. Sendo assim, a partir de *bkazêiprãirê* será apresentado mascara de padi e de outras espécies das faunas representadas durante *dasĩpsê*.

A partir do século XIX, após ter grande *dasĩpsê* na aldeia *Srê* na região da atual aldeia Funil, após abandono da referida antiga aldeia e principalmente após a demarcação da Terra Xerente e Funil, com minimização da fauna em suas terras, os *Akwẽ* dependem da carne de bovinos para substituir a carne de caça que era suficiente

para alimentar todos *Akwê* durante *dasîpsê* que durava até um mês. Sendo assim, os *Akwê*, dos dias atuais, pretendem pedir para governantes na esperança de conseguir bovinos para abater e abastecer com carne por alguns dias durante *dasîpsê*. Sendo assim, a nova geração não teve oportunidade de assistir *dasîpsê* completamente como faziam antes. Por outro lado, pude perceber que os professores das escolas das aldeias *Akwê*, não têm oportunidade para realização de pesquisa mais longa por falta de recurso que depende para deslocamento e alimentação. Sendo assim, no texto mais adiante será descrita uma apresentação de uma das espécies de animais selvagem para dar nome feminina.

Para registro das práticas de apresentação de *bkazêiprâirê*, relatados pelos anciãos dos dias atuais, entrevistei um ancião da aldeia Salto. Com diálogo intenso, o entrevistado reproduziu o relato de um ancião da época da sua infância. No relato, explica que as mulheres dos *îsôkrêmzuka* das meninas que vão receber nomes de animais selvagem em memória dos que foram transformados, preparam grande comidas para seus esposos fazerem trocas com colares de tiriricas. Cada um dos *îsôkrêmzuka*, fazem esteiras com palhas de buriti para suas *sokrêmzu*<sup>113</sup>. Os colares que recebem em troca de comida são colocados em pescoços das suas *sokrêmzu*. Os homens associados em um dos *daksu*, como por exemplo, se a menina for associada em *daksu krerêkmõ*, o seu irmão depois dela é associada no *daksu akémhã*. Assim, também acontece quando a menina pertencente ao *daksu krerêkmõ* for receber nome de um mamífero *kkodi* (macaco). Os homens pertencentes ao *daksu akémhã* se preparam e vão em direção de cada casa da aldeia imitando nos movimentos e assobiando como *kkodi*. Em frente de cada casa, eles se posicionam em círculo e com bastão batem no chão cantando. Enquanto isso, *isôhidbâ* da menina que vai receber nome, se a criança ainda não tem condição de caminhar, ela é carregada em seus braços e fica entre os homens dançando com corpo esquivando para frente e para trás. Se a menina com idade já podendo ficar em pé, ela fica em frente da *isôhidbâ* do pai. Em cada parada elas ficam encima da esteira. Enquanto que percorrem em frente de todas as casas, chegam os dois *padi* e ficam brincando com as crianças que assistem. Quando estão cantando em círculo, os dois *padi*, entram pelo meio e ficam dançando. Assim, eles dançam em todas paradas em frente das casas. Os homens que cantam para dar nome, quando seguem para outras

---

<sup>113</sup> Sokrêmzu (krêmzuka) é nome de tratamento como por exemplo, filho (a) da irmã é tratada pelo tio matrnal como krêmzu ou quando uma pessoa do sexo masculino amarra um cordão no pescoço de qualquer criança do sexo masculino, ele é sôkrêmzu da criança.

casas, continuam imitando os movimentos de *kkodi* assobiando e brincando. O *ĩsõkrêmzukwa* aguarda a menina em uma casa de seu parente e quando estiverem enfrente desta casa, ele sai de dentro da casa e pega na mão da sua *sokrêmzu* e leva para dentro da casa. Os homens e *padi* seguem até onde começou. Na última casa os homens param de cantar bem no início do canto e é neste momento que alguns jovens que acompanham cantando pela primeira vez, continuam cantando sozinho até que ele percebe que está cantando sozinho. Outra vez tudo começa novamente. Dependendo do tipo de nome que a criança recebe, os cânticos e imitações são diferentes para cada animais selvagens. *Padi*, representa um casal de velhinhos que se transformaram em *padi*. No texto em seguida descreve:

[...] As máscaras, são inteiramente profanas e não inspiram ninguém ao medo. Tenho visto crianças brincando com modelos em miniatura fabricados por seus pais. Não há uma organização dos mascarados, nem de outras pessoas que estão permanentemente associadas com os figurinos, não há prazo determinado ou a ocasião para um festival, que é realizado de acordo com a fantasia, nos velhos tempos provavelmente uma vez por ano. Por uma série de anos é realizado no local de uma sociedade de homens e em particular pelos seus membros, então eles passam para os próximos na sequência. Em 1937, teria sido a vez dos *amnõrowa*<sup>114</sup> de Providência para organizarem a comemoração, mas eles nunca quiseram fazer isso, e duvido que qualquer outro grupo, de qualquer assentamento venha decidir sobre esse passo no futuro. Assim, esta cerimônia, também, é definitivamente uma coisa do passado. Depois da deliberação de costume com os anciãos e uma decisão de realizar a cerimônia do *Padi*, o conselho nomeou quatro dos seus próprios membros, dois de cada fração, para a fabricação dos disfarces, dos quais sempre há dois. O trabalho é feito em segredo em um lugar adequado de preferência em mata denso de uma mata de galeria, consumindo cerca de duas semanas. A preparação da fibra de buriti mencionada acima leva mais de uma semana e exige paciência e cuidado. O traje consiste de uma cobertura de forma cônica que cobre completamente o portador da cabeça até logo abaixo dos joelhos. As fibras são mantidas nessa forma por fios dupla entrelaçados ao redor. No topo a máscara termina em uma ponta longa, o focinho do tamanduá, do qual pende a sua língua, isto é uma pena da cauda da arara vermelha. Sob o focinho estão um par de “orelhas” feitas com folhagens. O usuário insere os braços através de fendas laterais. A borda inferior da franja é pintada de vermelho com urucu. Sob um braço do mascarado detém uma vara curta, no outro um bastão bater no chão. Um dos mascarados representa o masculino e o outro o feminino. Além disso, os anciãos

<sup>114</sup> *Amnõrowa* é nome de um dos membros pares do *krará* da associação *daksu*

fabricam quatro wabú; dois curtos, wabuhirê<sup>115</sup>, e dois mais longos, wabuzaure que consiste cada um em duas varinhas avermelhadas de ráquis de buriti unidos por duas amarras inseridas transversalmente. Franjas de fibras vermelhas com as pontas penduradas da amarra superior. Enquanto isso, os membros da sociedade em celebração fabricam o zihirê, chocalhos de dança feitos de pequenas cabaças anexadas a bastões de cerca de 3 m de comprimento. No final do bastão projeta-se logo após o chocalho um pingente de franja feito com fibras vermelha. Quando tudo estivesse pronto, os mascarados, acompanhado pelos quatro wabú titulares, entram na aldeia e seguem para o local do festival. Há a participação da sociedade dos membros, armados com longos chocalhos de mão, se disponibilizam em duas linhas correspondentes às metades, e os mascarados ocupam posições entre eles, enquanto um par de wabuhirê e wabuzaure<sup>116</sup> fica no lado leste e outro no lado ocidental do lugar. Assim, eles cantam a noite toda. Enquanto isso, os membros da sociedade que realizaram o desempenho do Padí anterior disfarçam-se como “hukú” (Panthera). Para isso eles usam folhas verdes de buriti, tapetes velhos, grama e estepe, denegriam os seus rostos, e pintavam pontos negros em seus corpos. Segurando bastões de caça com estacas alargadas lateralmente e curvas, eles invadiam o local e tentavam raptar as mulheres lascivas. Simultaneamente aparecem dois prordó<sup>117</sup>, uma de cada metade, a partir da adesão da sociedade em comemoração. Carregando pequenas ocarinas pintadas de preto e vermelho e feitas de cabaças com penas coladas sobre ela, eles vão assobiando para fora do estepe, de onde trazem as “hukú” (Panthera) à margem do local da festa, e depois partem novamente com elas. Pela manhã, os dois mascarados ziguezagueiam alguma distância para dentro do estepe, quando eles finalmente deitam-se “para dormir”, os pés de cada um voltados para os do outro. Dois krêrekmã<sup>118</sup> de idade, armados com lanças de caça, os segue, e assim que os encontra os “mata” ao baterem nos focinhos de suas máscaras. Eles então removem os disfarces dos atores, que posteriormente são lançados no ribeirão com o wabú. Objetos cerimoniais e decorativos são sempre lançados na água após o uso, a fim de prolongar a vida dos ex-usuários. Agora, os bailarinos deixam seus chocalhos de haste longa e se unem com as “onças” (Panthera) a cerca de 1km da aldeia. O prordó vai ao encontro deles, cada um com um pedaço de madeira avermelhada na mão, de cerca de 10 cm de comprimento proveniente do miolo do buriti. A uma distância de cerca de 15 passos da “hukú” (Panthera), que estão prontos para pular, eles jogam a pedaço de madeira de buriti neles e imediatamente fogem de volta para a aldeia. As “onças” (Panthera) fazem uma perseguição, o Siptató tenta pegar o prordó sdakrã, e vice-versa. Caso tenham êxito na captura dos fugitivos, antes de chegar à aldeia, eles removem toda a decoração, exceto a sua ocarina. Em função de executar rapidamente, os prordó colam folhas pulverizadas de

<sup>115</sup> *Wabú* é nome de tale de buriti. *Wabuhirê* tale de buriti fino

<sup>116</sup> Talo de buriti maior

<sup>117</sup> *Prordó* é nome de pássaro noturno Caburé (*Glauucidium Brazilianum*)

<sup>118</sup> *Krerêkmã* é nome do membro mais velho da associação *daksu*.

hesuzaknõ<sup>119</sup>, que têm um odor agradável, em suas coxas com resina de almecega. Eles mantêm o nome do Prordó, enquanto eles vivem, mas também mantem as ocarinas, o que pode, portanto, ser adquirido somente com grande dificuldade. (Nimuendajú, 1942, pp.68-70).

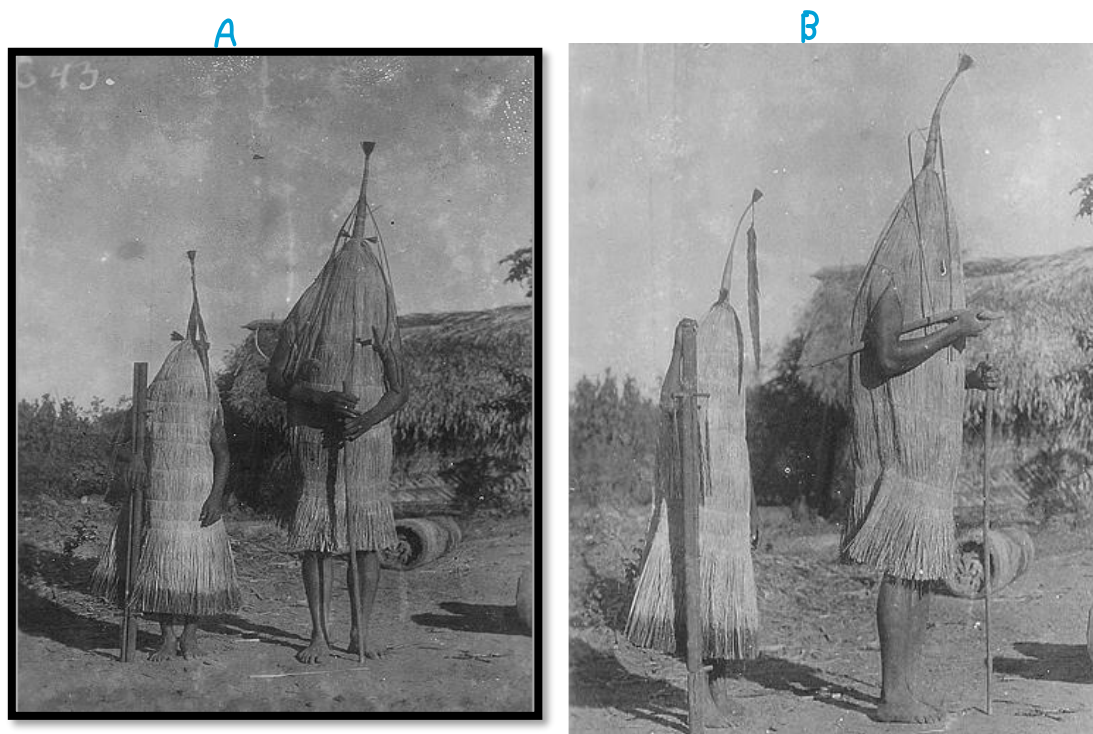


Figura – 31. A e B. Marcara de padi original, Nimuendajú (1942), imagem arquivado no museu de Rio de Janeiro.

Os anciãos dos dias atuais não conseguem fazer mascara que eles consideram como original, como mostra na figura da letra A e B. Provavelmente perderam habilidade de como fabricar. Durante relato dos anciãos, pude perceber que máscara fabricada originalmente é especial em práticas de algumas atividades culturais como durante realização de *dasĩpsê*, mas não souberam explicar quais seriam as atividades especiais na utilização das máscaras.

<sup>119</sup> *Hesuzaknõ* significa galho de vegetação coberta com grande quantidade de suas folhas.



## CAPÍTULO IV

### Os donos nas interações das espécies da fauna na visão do povo *Akwẽ*

#### 4.1. Os *tdêkwa* e os *Akwẽ*

Neste capítulo, será tratado sobre os donos da fauna na visão do povo *Akwẽ*. Antes, pretendo argumentar que cada povo tem a visão de seres míticos que são tratadas de diferentes pontos de vista de acordo com cada um. Para entendermos melhor, pretendo descrever em relação aos espíritos que fazem parte nas discussões religiosas das igrejas católica e evangélica, tratadas no velho e no novo testamento da Bíblia Sagrada. Sendo assim, optei por começar a descrever a partir do texto consultado na Bíblia Sagrada. Farei essa abordagem porque a evangelização pretende apagar o conhecimento que trata da visão cosmologia dos povos nativos e implantar suas visões do mundo do cristianismo como a única visão possível. Na Bíblia (ISAÍAS, capítulo 14, v 12) descreve como o espírito Lúcifer foi expulso do céu com suas legiões ao se tornarem mal contra seu criador. Sendo assim, na teologia das igrejas católica e evangélicas trata Lúcifer como demônio, satanás, capeta e diabo. Neste sentido, os padres que evangelizavam os povos nativos da América do Sul, considerava os relatos dos povos nativos que tratam sobre os donos das florestas, cursos de águas e de animais selvagens, como legiões de espíritos, como por exemplo, na carta dos Jesuítas afirma:

[...] E, cousa sabida e pela boca de todos corre que há certos demônios, a que os Brasis chamam curupira, que acometem aos índios muitas vezes no mato, dão-lhes de açoites, machuca-os e mata-os. São testemunhas disto os nossos Irmãos, que viram algumas vezes os mortos por eles. (Anchieta, 1560, p 128).

Na visão do povo Yanomami, os espíritos da floresta são tratados de forma diferente. No texto consultado de David Kopenawa e Bruce Albert (2015, p 84) descreve-se que “Omama<sup>120</sup> finalmente criou os *xapiri*, para podermos nos vingar das doenças e nos proteger da morte a que nos sujeitou seu irmão mau. Então ele criou os

---

<sup>120</sup> O autor descreve que Omama é ser superior criador desde antes de tudo.

espíritos das florestas *urihinari*, os espíritos das águas *mãu unari* e os espíritos animais *yarori*". Na teologia não existe outros seres invisíveis ou deuses, mas somente o único como Deus, na forma de uma trindade como Pai, Filho e Espírito Santo. Na visão do povo nativo, assim como por exemplo o povo Yanomami, os autores (p, 11) descrevem que "os *xapiri* são as imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo. É esse o seu verdadeiro nome. Vocês os chamam "espíritos", mas são outros.' Vieram à existência quando a floresta ainda era jovem". Também descrevem que para os "*xapiri* seu pensamento é direito e trabalham com empenho para nos proteger. Porém, se nos comportarmos mal com eles, podem também ficar muito agressivos e nos matar. Por isso às vezes nos dão medo".

A partir do texto acima que trata da visão do povo Yanomami, em seguida será apresentada a visão do povo Akwê relacionada aos seres *dêkwa*. Na entrevista com diálogo intenso com os anciãos das aldeias como Salto e Morrão, os seres *tdêkwa* são *hepãrwawê*, *mrã tdêkwa*, *kbazêiprã tdêkwa* e *kâ tdêkwa*. Todos eles foram criados pelo *Bdâ* ao subir para o céu.

Os *hepãrwawê* são seres míticos solitários que moram em ocos de árvores, gostam de assustar pessoas jogando pedras (rochas), porção de terra e areia pelos buracos das paredes de palhas, batem e sacodem as árvores e são feiticeiros. Antigamente gostavam de roubar crianças. Quando gosta de uma pessoa, ele se apresenta para ensinar cantos e artes sobre doença e cura, colocando o poder de ver coisas invisíveis nos olhos. Em troca, ele pede a alma do *sekwa*<sup>121</sup> e manda escolher quanto tempo quer viver. Se o *sekwa* escolher o tempo antes da sua velhice o *hepãrwawê* busca o seu *dahêmba*<sup>122</sup> no tempo escolhido, caso o *sekwa* não quer entregar seu *dahêmba* no tempo escolhido, ele pode pedir a prorrogação e em seu lugar dar *dahêmba* de outra pessoa até que chega seu tempo final, quando o *hepãrwawê* levará o dele.

Os *mrã tdêkwa* são os seres *tdêkwa* conhecidos como donos das formações vegetais e vivem em florestas, matas de galerias e matas ciliares. Quando gosta de uma

<sup>121</sup> *Sekwa* significa pajé. A palavra *Se*, tem sentido de dor ou enfiar, depende do complemento, como por exemplo, *seki* (doendo), *semã* (colocam dendro), *sedi* (doi).

<sup>122</sup> *Da hêmba*, *dahêmba* ou *dahâimba*, atualmente os Akwê tratam como alma que se separa do corpo durante sonho, visão ou quando esta doente. Durante diálogo intenso com os anciãos pude entender que *dahâima* se refere a camada superficial do corpo (pele); *dahêmba* se refere corpo e *dahêmba* se refere alma. Para os Akwê existe dois corpos, físico e *dahêmba*. Quando a pessoa morre o corpo físico acaba no mundo físico e *dahêmba* continua no mundo físico invisível em que se torna uma só.

peessoa ele aparece em visão ou em sonho para ensinar a ser *sekwa*. Aos poucos ele, vai ensinando o canto para sua atuação como *sekwa*, coloca o poder de ver e coisas invisíveis nos olhos para curar, vingar e ensina tipos de raízes, cascas de árvores e folhas para fazer remédio.

Os *kâ tdêkwa* são seres *tdêkwa* como donos das águas e de ictiofauna. Quando gosta de uma pessoa aparece em visão ou em sonho. Durante o contato facilita ao pescador pescar muitos peixes com facilidade. Eles também ensinam a serem *sekwa* colocando o poder de ver seres *tdêkwa* e coisas invisíveis nos olhos dos *sekwa* e também ensinam aos poucos os cantos. A pessoa aprende a curar e fazer adoecer para vingar. Quando escolhe um pescador, é mesmo que uma relação para ter namoro e querer casar. O *kâ tdêkwa* aparece em sonho e leva a pessoa para visitar sua morada no fundo da água em terra seca. Se a pessoa não pedir para outro *sekwa* para impedir a relação, a pessoa morre e seu *dahêmba* se junta com *kâ tdêkwa* para sempre.

Os *kbazêiprã* são animais mamíferos, mas inclui também alguns pássaros. Cada espécie tem seu *dahêmba* e seu *tdêkwa* e é neste sentido que os *Akwẽ* chamam como *kbazêiprã tdêkwa*. Na verdade, todos como biótica e abiótica também tem seu *dahêmba* e seus *tdêkwa*. Os *kbazêiprã tdêkwa* são seres *tdêkwa* que vivem em cerrados e florestas. Quando gostam de um caçador eles também aparecem em visão ou em sonho para ensinar a ser *sekwa* colocando o poder de ver seres *tdêkwa* e coisas invisíveis nos olhos do caçador e aos poucos ensina os cantos. A pessoa pode aprender a curar e fazer adoecer para vingar. Mas quando *kbazêiprã tdêkwa* não gosta de um caçador que caça todos os dias sem necessidade, apenas por prazer de abater ou ferir a caça, ele aparece em visão ou em sonho para assustar o caçador. Se o caçador mesmo assim continuar, ele pode fazer adoecer até a morte com sua feitiçaria. No texto consultado sobre o povo Yanomami, afirma-se:

(...) Entre nós, é assim. Primeiro os *xapiri* olham com afeto para a pessoa, quando é criança. Então ela fica sabendo que estão interessados nela e que vão esperar até ficar adulta para se revelarem de verdade. Depois, conforme cresce, eles continuam a observá-la e a testá-la. Por fim, se a pessoa quiser, pode pedir aos xamãs mais velhos de sua casa para lhe darem *yãkoana* para beber. Eles então abrirão para ela os caminhos pelos quais os espíritos virão dançar e construir sua casa. Suas imagens são as de todos os habitantes da floresta que descem do peito do céu, um

depois do outro, com seus filhotes. As araras-vermelhas, amarelas e azuis, os tucanos, papagaios, jacamins, mutuns, kujubins, gaviões herama, *wakoa* e *kopari*, morcegos e urubus são muitos na floresta, não é? E os jabutis, tatus, antas, veados, jaguatiricas, onças-pintadas, suçuaranas, cutias, queixadas, macacos-ranha e guaribas, preguiças e tamanduás? E os pequenos peixes dos rios, poraquês, piranhas, peixes pintados kurito e arraias *yamara aka*, então? Todos os seres da floresta possuem uma imagem *utupë*. (Kopenawa e Albert, 2015, p 100).

#### 4.2. *Tdêkwa* no mundo subterrâneo e os *Akwẽ*

Na visão do povo *Akwẽ*, existem seres invisíveis no mundo subterrâneo. Antes de apresentar o *tdêkwa*, quero abordar que algumas histórias tratadas nas narrativas estão espalhadas nas memórias dos anciãos. Sendo assim, nas entrevistas com diálogos intensos com os anciãos pude perceber que cada um tem um pouco da mesma história em suas memórias. Neste sentido, optei por juntar as partes que será reproduzido em único relato dos anciãos da aldeia Morrão, Brejo Comprido e Salto. Antes, preciso abordar que os anciãos *Akwẽ* acreditam que existem três mundos semelhantes ao mundo em que vivemos. A estes três os anciãos chamam como *hêwansĩ* (céu), *tkãinĩhã* (onde vivemos) e *tkaikrowi* (no fundo da terra).

Em relação a presença de seres vivos do centro da terra, pretendo argumentar que não foi encontrado nenhum registro que confirme tanto no estudo científico quanto no conhecimento empírico que comprova. Nas narrativas *Akwẽ* existe uma história que trata de *tdêkwa* com seus *smizamã kuâ* que habitam no mundo *tkaikrowi*. Na visão do povo Yanomami, existe grande buraco de onde saem queixadas. No texto consultado afirma que:

(...) Dormi de novo em estado de fantasma. Foi nesse momento que os espíritos queixada começaram a me aparecer em sonho. Um número incontável deles escapava de um enorme buraco na terra, do qual saía também um vendaval. Dançavam devagar com seus enfeites de penas, sobre um espelho que refletia uma luminosidade ofuscante. Isso durou muito tempo e, de repente, desapareceram. (Kopenawa e Albert, 2015, p 104).

Em seguida será apresentada a reprodução do relato dos anciãos *Akwẽ* que tratam de *tdêkwa* com seu *smizamã kuâ* do mundo subterrâneo que saem para coletar flechas em forma de *kuâ*.

Um caçador *Akwẽ*, estava caçando e por onde andava viu pegada de um tatu canastra (*Priodontes maximus*) que tinha passado a poucos minutos antes. Vendo isso, perseguiu-o até a entrada do buraco. Observou que tinha entrado a pouco tempo e então resolveu cavar para encontrar. Para começar a cavar tirou *patró*<sup>123</sup> do seu ombro e colocou no chão junto com seu arco e flecha ao redor. Fez um *kupkrẽkwa*<sup>124</sup> e quando estava cavando, já quase na altura da sua cabeça até ao pé, de repente sua mente se desligou e viu que o solo onde estava pisando no buraco se desbarrancou e desceu tentando agarrar alguma coisa com suas mãos. Caiu sobre de um pé de buriti entre as folhas e olhou em sua volta e viu que de um lado havia areia e de outro vegetação. Percebeu que estava em uma vereda, com mata de galeria. Na altura que estava, sentiu medo, mas não tinha por onde seguir. Olhou para baixo e viu muitas frutas de buriti espalhadas pelo chão. Em cima, onde estava, apertava fruto de buriti com suas mãos um por um, mas todos estavam duros. Enquanto isso, ouviu barulho de pisada de uma pessoa nas folhas secas de dentro da vegetação densa em sua direção. Logo apareceu o *Kuâ tdẽkwa*, que olhou para cima e viu ele. Perguntou dizendo: “você está aí em cima?”. “Sim estou aqui”. “De onde você veio?”. “Dê lá de cima, da minha terra”. “Como você veio parar aí?”. “De repente a terra desbarrancou de onde eu estava e vim parar aqui”. “E você está aí?”. “Sim, estou aqui e estou com muita fome”. “Desce daí e venha comer”. “Como vou descer aí?”. “Corta folhas de buriti e amarre cruzadas com as folhas esparramada em forma de um círculo, sente em cima e pula daí que vai descer devagar”. Fez como orientou e pulou. As palhas de buriti aterrissaram com ele devagar. *Tdẽkwa*, viu e disse: “assim! Venha, vamos comer”.

Enquanto estava comendo, ouviu barulhos de grande quantidade de pisadas em folhas secas e conversas em sua direção. Com medo, perguntou o que era aquilo. *Tdẽkwa* respondeu dizendo: “são *ĩsmĩzamã*<sup>125</sup>, fique aí quieto, eles são muitos valentes, mas vou pedir para eles não atacarem você”. Logo apareceram e ele viu que eram *kuâ* e com muito medo ficou parado e quieto. *Tdẽkwa*, viu que seus *smĩzamã* estranharam a presença do *Akwẽ*. Falou com eles dizendo: “não ataquem, ele não vai mexer com vocês, apenas se esfreguem na perna dele”. Enquanto que todos se esfregavam, ficava com suas pernas endurecidas de medo. Quando terminaram de comer, *tdẽkwa*, disse: “chega,

<sup>123</sup> *Patró* é nome de uma bolsa feita com palha de buriti para carregar pequenas objetos do seu interesse

<sup>124</sup> Uma alavanca de madeira para cavar o chão.

<sup>125</sup> *Ĩsmĩzamã* é a forma de expressar como por exemplo, os *Smĩzamã*.

agora vão seguir em frente”. Todos obedeceram e seguiram. Perguntou dizendo: “estamos viajando, você quer ir nos acompanhar? ou vai ficar por aqui mesmo?”. Não tendo a escolha, respondeu que iria acompanhar.

Caminhando, mais adiante alcançaram os *kuâ* que estavam seguindo a viagem. Ao alcançar, uma *kuâ* virgem em forma humana viu o *Akwẽ* e foi até ele e disse: “Gostei de você, vai querer casar comigo?”. Viu que era muito bonita e tinha olhar atraente e seu corpo perfeito. Sendo assim respondeu que quer e perguntou como vai ser. Ela respondeu dizendo: “vamos ficar juntos”. Ela saiu e *tdêkwa* chegou perto dele e disse: “ela gostou de você, disse que a noite vai vir dormir com você. Mas você é casado, não é? Eu já vi sua esposa, mas agora ela já tem filha com outro enquanto que esperava você de volta”. Ao ouvir, ficou um pouco triste, mas aí pensou: já que ela tem filha com outro, eu também vou ficar com a moça que acabei de conhecer. Ao anoitecer, acamparam e ficaram próximos um dos outro conversando e se agasalharam para passarem a noite. Ao escurecer ela chegou e deitou ao lado para dormir junto dele. Ficaram conversando e ele perguntou para onde estavam indo. Ela respondeu dizendo: “estamos indo para a terra de onde você veio, vamos acampando para passarmos a noites até a lua todo. Na saída para sua terra, existe grande cobra gigante. Lá, um de nós vai ser comido por esta cobra. Depois que sairmos pelo buraco, percorreremos pela região da sua aldeia. Estamos indo para lá”. Ao ouvir pensou consigo mesmo dizendo no seu pensamento: eles vão me levar de volta para minha terra. Mas também ficou com medo que terá grande cobra esperando para comer um deles. A moça, continuou dizendo: “lá, você vai correr pelo meio de nós, não vai correr de um lado!!”.

Durante a viagem longa, reparou que quando paravam para acampar durante a noite, os *kuâ* deitavam acompanhados com uma delas, outros com as duas e ainda outro com as três delas deitadas aos seus lados, mas não entendia se eles tinham mais de uma mulher. Durante caminhada longa, estando ainda longe de acamparem, quando sentia fome e sede, pedia para ela, que respondia dizendo que vai buscar. Entrava em qualquer direção nas vegetações fechadas e alguns tempos depois ela voltava com batata doce assada, carne moqueado com massa de mandioca assada e um cabaça cheio de água. Sem perguntar, pensou dizendo em seu pensamento: de onde será que ela trouxe. Durante a noite, enquanto acampavam, os *kuâ* atacavam um ao outro com *smĩkã*

(feitiço). Um pegava *wdênĩ topsu*<sup>126</sup> e soprava para enfiar para dentro do corpo do outro. O atingido adoecia e ficava doente deitado no chão. Um dizia aos outros: “olha, olha, quem vai curara-lo?”. Um deles dizia: “Aquele aí, ele é bom”. O indicado soprava o doente e logo ficava curado e se levantava balançando seu corpo. A moça *kuâ* ensinou o *akwẽ* a soprar para colocar objeto e retirar no corpo do outro, fez ele de *sekwa*. Outra vez um deles soprou e atingiu um deles. O atingido se deitou doente no chão e um deles disse: “olha, olha, quem vai enfrentar?”. Um deles apontou para o *Akwẽ* e disse: “aquele aí, chamem aquele aí”. Ele foi convidado e foi até onde estava o atingido, soprou e retirou o *wdênĩ topsu* e logo o doente ficou curado e se levantou. Todos disseram: “ele é bom, ele é bom”. Em outra vez ele era chamado novamente para retirar *wdênĩ topsu* colocada por outro *sekwa* e assim ele começou aprender com eles a ser *sekwa*.

Durante a viagem, de vez em quando um deles, chamado como *wapsãika*<sup>127</sup>, seguia adiante para encontrar alguma coisa como tição de lenha ou uma oca feita de palha abandonados para saber se estavam próximo da saída. Não entendia por quem era abandonado. Na primeira ida, encontrou um tição de lenha muito antigo já quase se decompondo. Na segunda ida, encontrou tição de lenha antiga, mas ainda conservado. Na terceira, encontrou tição de lenha com fogo apagado a poucos dias e as palhas da cobertura da oca já se decompondo. Na quarta ida, encontrou tição de lenha com fogo apagada naquele dia e as palhas usada para fazer cobertura da oca ainda verde. Tudo que encontrava, era levado para *tdêkwa* que assim saberia se estavam próximo da saída. Sendo assim o *tdêkwa* acampou com seus *smĩzamã* pela última vez próxima da saída antes de passarem pelo buraco. Nesta última acampamento, na noite seguinte, *tdêkwa* reuniu todos seus *smĩzamã* e orientou dizendo: “amanhã bem cedo, ao começar a clarear do dia, partiremos e ao chegarmos na saída, quando eu gritar, *wi tmã kturê!!...* fiquem ensaiados e vamos correr de pressa”.

Ao início do clarear do dia seguinte, ao aproximarem do buraco para saírem, a moça pegou mão do *Akwẽ* e caminhou com ele pelo meio deles. De repente o *tdêkwa*, que estava na frente deles gritou: “*wi tmã kturê!!...* todos ficaram ensaiados e começaram correrem bem depressa. Enquanto que estavam correndo, o *Akwẽ* ouviu barulho de chiado com um chocalho de uma cobra cascavel. Ele continuou correndo

<sup>126</sup> *Wdê topsu* é nome de uma árvore que não pude identificar na língua portuguesa.

<sup>127</sup> *Wapsãika* é nome de pessoa que faz serviços secreto.

puxado pela mão da moça. Logo ouviu gritaria de um dos *kuâ* que foi pego pela cobra gigante. Todos correram o mais rápido possível e pararam após terem saído do buraco. Depois que pararam de correrem, a moça perguntou: “você ouviu?”. Eu ouvi chiado como chocalho de uma cobra cascavel. Ela continuou dizendo; “não você ouviu como chiado, mas na verdade ele estava cantando assim: “vou comer um de vocês, vou comer um de vocês, suas carnes são gostosas”. O *Akwẽ* não era capaz de ouvir o canto da serpente, mas somente os *kuâ*. Isso porque a sua aprendizagem para ser *sekwa*<sup>128</sup> ainda não foi concluída.

A partir daí, a moça pediu para *Akwẽ* dizendo: “não vai nos mexer e atacar com suas flechas, nós viemos para colher as flechas que muitos de vocês vão nos flechar e depois voltaremos para onde viemos. Você deve obedecer para concluir a sua aprendizagem para ser um dos *sekwa*. Assim você terá condição de curar seu povo das doenças e protege-lo”. O *Akwẽ* entendeu que o *tdêkwa* gostava muito de flecha e por isso permitiu que a moça *kuâ* ensinasse a ele ser *sekwa*. Em troca, queria que o *Akwẽ* não mexesse e nem flechasse nenhum deles. Sendo assim, o *tdêkwa* revelaria onde estavam os *kuâ*, indicando o local onde estão os *kuâ* para que os caçadores flechem o corpo, mas as almas dos *kuâ* permanecem junto ao *tdêkwa* com *smĩzamã* dele.

Viu que os *kuâ* que viajaram com *tdêkwa* eram numerosos. Seguiram para percorrerem pelo *brukrã* próximo da aldeia. Já não tinha tanto medo por estar na sua terra e perto da sua aldeia e então decidiu de ter namoro íntimo com ela. A moça *kuâ* percebendo o desejo dele se entregou para ele dizendo: “enquanto que todos percorrem pelo *brukrã*, vamos afastar um pouco deles para deitarmos e ficar até mais tarde do dia”. Os dois seguiram em outra direção e deitaram em uma sombra fechada de vegetação. Ele mexeu na virgindade dela e dormiram. Quando ela acordou já era muito tarde do dia. Acordou ele dizendo: “já é tarde do dia vamos nos separar, depois do dia seguinte vamos nos encontrar”. O *Akwẽ* se levantou e foi em direção a sua aldeia. Chegou em sua casa e viu que a sua mulher estava com uma criança de outro pai no colo. Seus pais chegaram e choraram por ele como de costume. Perguntaram o que aconteceu com ele e por onde andou por tanto tempo. Pediu para eles se reunirem no dia seguinte no *Warã* para contar.

---

<sup>128</sup> *Sekwa* significa pajé



No dia seguinte, todos estavam reunidos no *Warã*. Então ele contou tudo que aconteceu menos o que a moça pediu para não mexer com eles e que estava namorando com ela porque fazia parte da sua aprendizagem para ser um bom *sekwa*. Mas ensinou os cantos que a moça lhe ensinou, para que ele ensinasse ao seu povo para cantarem nos *warrĩ* durante *dasĩpsê*, assim como os *kuâ* que cantavam durante seus *dasĩpsê* e a corrida de *krãnrã* que os *kuâ* corriam durante seus *dasĩpsê*. Assim algumas atividades realizadas durante *dasĩpsê* foram complementados dos *dasĩpsê* que era realizada pelos *kuâ* no mundo subterrâneo. Também contou que os *kuâ* estavam percorrendo pelos *brukrã*. Os caçadores se interessaram e pediram para ele mostrar por onde estavam os *kuâ*. Sendo assim, no dia seguinte ele enviou dois *Akwẽ* em uma direção indicada por ele para espiar os *kuâ* em um dos *brukrã*. Os dois foram e viram os *kuâ* e voltaram para contar que viram os *kuâ* em um dos *brukrã* indicado por ele. Os caçadores perseguiram e abateram. Ele, os acompanhou, mas chegando no local, ele se retirou e foi encontrar com a mulher *kuâ* que conheceu. Os dois deitaram em um lugar namorando e dormiram. Ele acordou e viu que já estava tardinha. Acordou ela e marcaram outro encontro para outro dia e se separaram.

Voltando pelo caminho, encontrou um *wrãpakdá* (*Euphractus sexcinctus*) e mais adiante encontrou outro e também abateu. Chegou em sua casa entregou para sua mulher dizendo que nenhum *kuâ* passou por onde procurou. Os outros caçadores que abateram *kuâ*, deram pedaço de carne para ela. Vendo criança de outro pai, durante a noite ele não deu atenção para ela e dormiu a noite toda.

Alguns dias depois, os *Akwẽ* já tinham consumido todas as carnes dos *kuâ* abatidos. Pediram para que ele mostrasse os *kuâ* outra vez. Novamente enviou dois homens em outra direção para espiar onde estavam os *kuâ*. Os dois viram os *kuâ* e voltaram para contar aos caçadores. Logo em seguida os caçadores foram e perseguiram os *kuâ* e abateram muitos. Ele acompanhou os caçadores, mas pelo caminho desviou indo em outra direção para encontrar com a mulher *kuâ*. Namorou com ela e dormiram, ele acordou e viu que já era tarde do dia. Acordou ela e marcaram para encontrar no outro dia e se separaram. Voltou e pelo caminho e encontrou com um *wrãpakdá* (*Euphractus sexcinctus*) e abateu. Chegou em sua casa e entregou dizendo novamente que nenhum *kuâ* encontrou por onde andou. Os outros que abateram disseram para não se importar por não ter abatido nenhum *kuâ* que eles irão dar pedaço de carne de *kuâ* para ele. Naquela noite, ela chamava atenção dele para namoro íntimo, mas ele não dava

atenção para ela e dormia a noite todo. No dia seguinte ela passava o dia brava com suas filhas.

Alguns dias depois, os caçadores pediram de novo e foram perseguir os *kuâ*. Ele foi junto e pelo caminho desviou para outra direção ao encontro da mulher *kuâ*. Namoraram e dormiram. Quando acordou viu que já era tarde do dia. Acordou ela e marcaram outro encontro. Se despediram e separaram um do outro. Seguiu de volta para sua casa e desta vez, não encontrou nada pelo caminho. Sendo assim, cortou uma caixa de fruta de tucum e ao chegar em sua casa entregou para sua mulher dizendo que não encontrou nenhum *kuâ* por onde andou. A sua mulher, já com a cara de não estar gostando por não ter abatido um dos *kuâ*, ficava aborrecida, mas não falava nada. Na noite seguida ao deitar para dormir ao lado dela, ela ficava inquieta mexia de um lado ao outro para chamar atenção dele e ter namoro íntimo com ele. Mas ele não dava atenção e dormia a noite toda.

Alguns dias depois, os *Akwẽ* já tinham consumido todas carnes de *kuâ* e pediram para ele localizar outra vez. Enviou novamente dois homens em uma direção para espiar. Foram em direção indicada por ele e encontraram os *kuâ* e voltaram para avisare. Os caçadores foram e ele também foi junto. Pelo caminho ele mudou de direção e foi se encontrar com a mulher *kuâ*. Enquanto que os caçadores perseguiam os *kuâ* e flechavam para abaterem, ele ficou namorando com ela e depois dormiram e quando ela acordou desta vez já era bem tardinha do dia. Chamou ele para acordar dizendo: “acorde já esta bem tardinha do dia vamos nos separar”. Acordou e se levantou assustado ao ver que já estava bem tardinha do dia. Marcaram outro encontro e despediu dela. Voltou para sua casa e pelo caminho, encontrou com *wrãpakdá* (*Euphractus sexcinctus*) e abateu. Ao chegar em sua casa entregou para sua mulher dizendo que não encontrou *kuâ* por onde andou. Ela já estava com sua ignorância e pegou *wrãpakdá* (*Euphractus sexcinctus*) e lançou no chão longe dela dizendo: “você só abate tatu peba, está sendo abestalhado, os outros caçadores chegam com *kuâ* abatido e você só traz *wrãpakdá*”. Ele não reagiu, mas pensou consigo mesmo: esta bem vamos ver o que vai acontecer na próxima vez. Ela passou o dia brava. Uma das suas filhas estava chorando na hora que ela jogou tatu peba. Ela pegou a criança e bateu nela dizendo: “cale essa boca e para de chorar, seu pai não presta mais para nada, ta parecendo uma mulher”. Vendo a sua mulher batendo na sua filha, ficou com muita raiva, mas preferiu ficar em silêncio com ela. Vendo a reação da sua mulher, ficou pensando por alguns dias. Os *Akwẽ* já tinham

consumido todas carnes dos *kuâ* e pediram para ele os mostrasse onde estavam. Sentindo tristeza no seu peito, pediu que no dia seguinte os dois homens fossem em direção ao um dos *brukrã*. Na noite seguinte daquele dia, continuou pensando triste. No dia seguinte acordou já quase meio dia, pegou arco e flecha e foi junto dos caçadores. Pensou dizendo consigo mesmo: hoje vou acertar um deles. Pelo caminho, não foi mais em outra direção para encontrar com a mulher *kuâ*. Quando chegaram no *brukrã* viram grande quantidade de *kuâ* e logo cercaram e começaram a perseguir. Ele foi mais adiante e ficou esperando os *kuâ* passarem. Quando o penúltimo *kuâ* estava passando, flechou e o *kuâ* gritou de dor como gente. O *kuâ* pegou na flecha, arrancou do seu corpo e com sua mão lançou em sua direção e acertou nele. *Kuâ* fugiu, mas ele ficou deitado com a flecha acertado em seu corpo. Logo ele faleceu no mesmo lugar e a sua alma foi levada pela mulher *kuâ*. Ela havia contado que o *tdêkwa* fica esperando os *kuâ* na entrada do buraco para retirar as flechas dos corpos dos *kuâ* que escapavam.

Os caçadores retornaram para aldeia e pelo caminho perceberam que ele não estava junto deles. Seguiram e ao chegarem procuraram em sua casa e não tinha chegado. Os caçadores reuniram para trocarem informação se um deles viram. Voltaram para onde cercaram os *kuâ* para procurarem por ele. Um deles encontrou caído no chão já morto e avisou uns aos outros. Carregaram seu corpo para aldeia e choraram por sua morte como de costume.

Na aldeia, havia um jovem que desde quando era criança, brincava com inseto *krdí* (*Gryllidae*) amarrando com uma fita da palha de buriti e brincava com eles. Sua mãe, pedia para parar de brincar com estes grilos, mas ele, não obedecia. O *tdêkwa* dos *krdí* (*Gryllidae*) gostou dele e ensinou para ele a ser *sekwa*. Os parentes do morto, mandaram chamar este jovem e ele foi até onde estava o morto. Soprou e deitou ao seu lado e morreu por alguns momentos. O *dahêmba*<sup>129</sup> do jovem *sekwa* saiu do seu corpo e foi para alcançar *dahêmba* do morto. Foi até a entrada no buraco e ficou esperando por ele passar para levar de volta. Cada *kuâ* que passava por ele, perguntava se viu. Um dizia que não viu, outro dizia que ele deve estar chegando e ainda o último ao passar por ele informou que a mulher *kuâ* já tinha acabado de entrar com ele no buraco de volta para onde ela veio. Assim ele pensou que se ele tivesse flechado o último teria tempo

---

<sup>129</sup> *Dahêmba* para os não Akwê significa almas. Para os Akwê dodas matérias físicas tem seus *dahêmba* que estão presentes invisivelmente.

de alcançar. Como ele não tinha aprendida dos *kuâ* ele não era capaz de entrar e trazer de volta. Sendo assim desistiu e voltou ao seu corpo. O seu ajudante que cantava enquanto estava morto por alguns momentos, ao ver acordando, soprou o jovem *sekwa* e ele se levantou dizendo: “não pude alcançar a mulher *kuâ* já tinha entrada com ele antes de eu chegar na entrada do buraco de onde saíram. Se ele tivesse flechado o ultimo que seguia, teria tempo de eu chegar na entrada do buraco antes que ela entrasse com ele, aí poderia tentar trazer de volta”. Assim aconteceu.

#### 4.3 *Kâ. tdêkwa* e os *Akwê*

Na visão do povo *Akwê*, os *kâ tdêkwa*, não são inimigos dos pescadores, mas podem ficar agressivos quando os pescadores pescam desnecessariamente e podem fazer adoecer até a morte. Mas quando pescador respeita, ele pode pescar tranquilo e sendo assim, *kâ tdêkwa* não se importará com ele. Mas quando *kâ tdêkwa* ve um rapaz que ela acha bonito ela se apaixona por ele e começa aparecer em visão ou em sonho para namoro. No diálogo com um ancião da aldeia Brejo Novo, ele relatou a sua experiência com *kâ tdêkwa* dizendo:

[...] Quando eu era jovem, gostava de pescar peixes todos os dias. Pegava muito peixe em lugar onde ninguém conseguia pegar. Alguns tempos depois, a noite quando eu dormia, no sonho começou aparecer uma mulher muito bonita que me chamava para ir com ela para o fundo do rio. Na primeira vez que vi, fiquei com medo, mas acabei gostando dela. Todas as noites que dormia ela aparecia e começamos namorar. Um dia, ela, me levou para o fundo do rio onde ela morava. Fiquei com medo de me afogar no rio, mas quando ela pegou na minha mão e junto mergulhamos quando percebi estavam saindo para terra seca. De lá, quando eu olhava para cima dava pra eu ver que os *Akwê* mergulhavam banhando por cima de nós. Quando eu sonhava com ela, eu ficava me mexendo muito na cama e ficava falando dormindo. Os meus pais perceberam que alguma coisa estava errada comigo. No dia seguinte, eles me perguntavam porque eu ficava conversando e me mexendo muito enquanto eu dormia. Eu não contava porque eu já gostava muito dela. Sem que eu soubesse, os meus pais ficaram desconfiados e chamaram um *sekwa* para impedir que a mulher *kâ tdêkwa* não levasse o meu *dahêmba* para sempre. Se isso tivesse acontecido eu teria morrido. O *sekwa* fez sua pajelança em mim cantando e bloqueou o contato do meu *dahêmba* com a mulher *kâ tdêkwa*. Depois daquele dia em diante, nunca mais voltei a ver ela em meu sonho (ANCIÃO AKWÊ - relato oral registrado em 2019).

No texto consultado que será descrito mais adiante, relata a experiência com *kâ tdêkwa* que chama de mulher das águas. A experiência é semelhante daquela do ancião da aldeia Brejo Novo descrita anteriormente. Os anciãos afirmam que existem vários *kâ tdêkwa* tanto masculino quanto feminino, que vivem em suas aldeias em terra seca no fundo de um rio, ribeirão ou córrego.

Existem vários outros relatos de experiência dos *Akwẽ* que se tornaram *sekwa* pelos *kâ tdêkwa*. No relato consultado, um dos anciãos relatou a experiência de um *sekwa*. Aconteceu que, durante tinguijada, quando terminaram de misturarem a água com substância de tinguí, perceberam que não havia peixes, pois o *kâ tdêkwa* juntou todos eles e levou para o fundo de um remanso onde morava. Sendo assim, um ancião mandou chamar um *sekwa* que aprendeu com *kâ tdêkwa*. Quando ele chegou pediu para ele entrar em contato com *kâ tdêkwa* para pedir a ele grande quantidade de peixes. O *sekwa* procurou um poço de um remanso profundo e pediu para seu companheiro esperar do lado de fora do remanso. Ele mergulhou e foi até a casa do *kâ tdêkwa* para pedir licença a ele e liberar grande quantidade de peixes para subirem para superfície da água. Enquanto isso o seu companheiro sentou e ficou observando. Algumas horas depois, viu grande quantidade de peixe subindo para superfície da água e desceram em direção ao apara peixe. Pouco subiram em direção à nascente da água.

O *sekwa* voltou para superfície com beiju de massa de mandioca e peixe moqueado na sua mão. Levou para ancião e entregou dizendo: “O *kâ tdêkwa* liberou os peixes, mas ele recomendou para que vocês não ataquem os poucos peixes que estão subindo em direção à nascente”. Os pescadores seguiram os peixes flechando e na noite seguinte a caixa de apara peixe encheu de peixes. Os *Akwẽ* ficaram satisfeitos e o ancião mandou que cada um dos pescadores desse um pouco de peixes para *sekwa*, isso porque, quando é assim, o *sekwa* não pode pescar e atacar os peixes com suas flechas. Sendo assim, o *sekwa* só acompanha. Neste sentido na visão do povo *Akwẽ* tem algumas semelhanças da visão do povo Makuna. No texto consultado. Arhem afirma:

[...] quando os homens necessitam pescar grandes quantidades de peixe para uma troca ritual de comida, o xamã deve visitar novamente aos donos das casas dos peixes para pedir-lhes permissão para pescar a quantidade necessária de peixe. Mas quando os homens pescam para suas necessidades diárias, não precisam pedir permissão. Simplesmente vão pescar sem lembrar que os peixes são gente. Kaj Århem (1993, p 7. Texto consultada na tradução do espanhol por: Odair Giralдин).

Na visão do povo Yanomami, a mulher das águas atrai o caçador pela floresta e quando encontra um rapaz e se apaixona por ele, leva para visitar sua morada que fica no fundo da água, como podemos verificar no trecho citado a seguir:

[...] Chegamos a uma vasta extensão de água escura no meio da floresta. Permaneci de pé na beira, imóvel. Continuava muito inquieto. Aí, a mulher das águas designou com os lábios a superfície do lago e me disse: 'Chegamos à casa de meu pai. Vamos! Entremos!'. Protestei com energia: 'Não! Não quero mergulhar nesse lago! É fundo demais! Jacarés-açus vão me devorar! Vou me afogar!'. Ela respondeu sorrindo: 'Não tenha medo! Você não vai se afogar e não há jacaré-açu aqui. Esta água é só a parte de fora de nossa casa. A porta fica logo ali'. Apesar dessas palavras, eu continuava resistindo. Então ela mergulhou na minha frente, depois voltou à superfície me mostrando um punhado de terra e disse: 'Veja! Está seca! Vem do chão de nossa casa. A porta está bem aqui, pertinho! Atravesse-a e verá com seus próprios olhos. É verdade!'. Eu ainda hesitava, então ela me agarrou pelo pulso e me levou para debaixo da água. "Aterrorizado, eu achava que ia afundar direto para o fundo do lago. Mas logo me vi no seco, dentro de uma casa imponente, cercada de grandes roças de banana, mandioca, cará, taioba, batata-doce e cana-de-açúcar. Parecia com nossas casas, mas era bem maior. O pai da moça, *Tëpërësiki*, estava deitado em sua rede de um lado, e todos os seus *filhos* instalados do outro lado. Olhei de longe para ele, mas sua filha me alertou: 'Nem pense em chegar perto de meu pai, senão ele irá engoli-lo no mesmo instante!'. Suas várias irmãs, em compensação, nos receberam com alegria. Cercaram-me assim que cheguei e demonstraram muita amizade. A moça que tinha me atraído à floresta era a mais velha. Além dessas meninas, só havia dois rapazes, que eram seus irmãos. Um deles disse às moças: 'Parem de fazer tanto barulho! Pai vai acordar!'. Então, a mulher de *Tëpërësiki*, cuja rede estava pendurada abaixo da do marido, disse em voz baixa: 'Filha! Você chegou?'. E, sem olhar para mim, acrescentou: 'Dê esses carás de comer a esse aí que está agachado ao seu lado! Ofereça-lhe mingau de banana para beber! E também batata-doce! Não o deixe com fome!'. Depois de eu ter comido à vontade, as moças vieram, uma por uma, rindo, deitar na minha rede para brincar comigo. Um dos irmãos as avisou de novo para não levantarem a voz. Mas seu pai acabara acordando e já se ouvia sua voz grave ressoando pela casa toda. As filhas, no entanto, não pareciam preocupadas. Continuaram vindo a mim, uma depois da outra, para brincar e namorar. Eu estava seduzido por sua magia amorosa. Por isso fiquei assim com elas por muito tempo enquanto isso, *Tëpërësiki* tinha começado a entoar seus cantos, para que eu os conhecesse. Salmodiava-se e, de tempos em tempos, cuspiam no chão os objetos que acabara de nomear: pontas de flecha de bambu, grandes frutos oblongos da árvore *arokohi* e até queixadas e antas, pois sua boca era mesmo enorme! ° Desse modo eu aprendi

as palavras que permitem regurgitar as substâncias de feitiçaria, as armas dos espíritos e o algodão ardente dos seres maléficos que estão no corpo dos doentes. Tëpërësi assim me deu a boca dos espíritos japim ayokora."Porém, passado algum tempo, começou a ficar cansado. Parou de cantar e de expectorar objetos. Exausto, suspirava fundo. Aí, exclamou: 'Façam o visitante se agachar perto de mim! Tenho mesmo muita fome!'. Ele queria me engolir! Seus filhos, que haviam permanecido na casa para fabricar pontas de flecha, o impediram de me pegar. Para enganá-lo, responderam: 'Ele não pode ir agora. Ainda está ocupado fazendo amizade com nossas irmãs'. Apesar disso, Tëpërësi mandou me chamar diversas vezes. Mas os rapazes sempre contavam a mesma mentira. Desisti, acabou retomando seus cantos. Então seus filhos disseram baixinho a uma de minhas companheiras: 'Irmã! Agora volte para a floresta com nosso cunhado! Leve-o até sua casa!'. "Foi assim que por fim voltei para casa". (Kopenawa e Albert, 2015, p. 107, 108).

Vimos que os seres *tdêkwa*, são tratados como gente pelos povos nativos citados tanto no texto sobre os Makua quando nes último sobre os Yanomami. Na visão cósmica, são como povos deste mundo que vivemos. Na Colômbia, como por exemplo o povo Makuna, na sua visão tratam os peixes como gente. Kaj Arhem (1993, p 4) descreve que “os peixes são gente; são “gente-peixe” (*wai masa*). Eles têm casas como as nossas”. Na visão dos *Akwẽ*, relata que o *Bdâ* mandou chamarem os peixes que eram gente. Quanto os peixes *Akwẽ* compareceram o *Bdâ* mandou escolherem espinhos, todos escolheram esqueletos que tinha menos espinhos. Os últimos que chegaram, como peixe cachorra e outros, não conseguiram pegar o melhor mas recolheram a sobra. Assim *Bdâ* disse para que muitos vão reclamar quando forem pescados por causas dos seus espinhos. Após todos terem recolhidos se transformaram em diversas espécies de peixes e habitaram em grandes rios e se espalharam por todos os cursos de água. Assim, os *Akwẽ* também acreditam que os peixes tem seus *dahêmba*. Nos relatos afirmaram que os peixes são cuidados pelos *kâ tdêkwa*. Assim, quando alguém pesca com linha e anzol e ela arrebenta e o peixe foge com anzol perfurada na boca, o peixe volta para seu *tdêkwa*, que retira o anzol.

Kaj Arhem (p 4) descreve ainda que “em cada rio tem casas de peixes; casas nas quais os peixes nascem e dão vida a novas gerações de peixes, nas quais dançam, se reproduzem e multiplicam, e para as quais regressam seus espíritos ao morrer...”. E continua “cada casa tem seu dono; dono das malocas de peixe são chamados os pais dos peixes. Quando os peixes entram em suas casas se transformam em gente. Tornam-

se gente como nós; já não se veem como peixes”. Para entender o pensamento na visão dos povos nativos citados, assim como cada povo nativo tinham seus territórios antes de ocupação dos portugueses e espanhóis no Brasil e América do Sul, assim também os peixes vivem em suas casas e percorrem seus territórios, conforme o trecho citado abaixo que afirma:

(...) O rio é um mundo diferente, um mundo em si mesmo com suas próprias regras. Os peixes são sua gente. E ali mesmo vivem sucuri e outros seres aquáticos como o hawa; eles são os capitães, os donos do mundo do rio. Quando os peixes viajam ao longo do rio eles visitam as gentes peixe de outras casas, igual a gente se visita neste mundo. A gente-peixe vai beber e dançar nas casas dos outros. Enquanto deixam uma casa e entram em outra, tiram suas roupas velhas e vestem outra nova. Cada casa é diferente, tem seu próprio nome e história. (Kaj Árhem, 1993, p. 6. texto consultada na tradução Odair Giralдин).

#### 4.4. Os *tdêkwa* do ambiente terrestre

Na visão do povo *Akwê*, a diversidade das espécies da fauna, incluindo biótica e abiótica, cada uma delas tem seus donos. Sendo assim, existem diversos seres tratados nas visões. Nas aldeias visitadas, os caçadores e anciãos comentam suas experiências em diversos relatos de cada um. Nos diálogos intensos com caçadores e anciãos, explicaram-me que *kbazêiprã tdêkwa* são seres invisíveis independentes e só aparecem para a pessoa escolhida por eles. No contato eles se apresentam em sonho ou em visão durante a caçada. Eles, não são inimigos, mas quando um caçador caça todos os dias e ainda fere a caça sem abater, o *kbazêprãirê tdêkwa* que foi ferido ou abatido todos os dias, apenas por prazer, pode ficar furioso. Primeiro ele aparece em visão ou em sonho para assustar e, se o caçador não parar de caçar, ele atinge o caçador com suas feitiçarias. O caçador fica doente até a morte, mas se procurar um *sekwa* pode desfazer a feitiçaria. Quando o caçador caça de modo controlado, ele sempre caçará com tranquilidade e os *kbazêprãirê tdêkwa* não tem pretensão de aparecer em seus sonhos.

Durante diálogos intensos com anciãos das aldeias visitadas, pude registrar que os *kbazêprãire tdêkwa*, assim como os outros *tdêkwa*, foram criados pelo *Bdâ*, para cuidarem de cada espécie da fauna. Com contatos intensos com animais selvagens durante as suas caçadas individuais, ou em grupos, os escolhidos que se tornaram *sekwa* por um dos *tdêkwa* podem comunicar para pedir a permissão para realização de grande



caçada, que é realizada durante *dasĩpsê*. Quando as caças se tornam difíceis para serem encontradas durante a caçada, um dos *tdêkwa* pode aparecer para seu escolhido para ensinar um canto que atrai a caça para se aproximar do caçador e abater com facilidade. Alguns povos nativos, como por exemplo o povo Yanomami da Amazônia, tem as suas visões semelhantes para atrair a caça, como pode ser visto no texto a seguir.

[...] Os xamãs daquele tempo também me adornaram com os enfeites do espírito anta, para que eu me tornasse um grande caçador. Pois quando um rapaz usa esses objetos preciosos, as antas se apaixonam por ele. Preferem-no a qualquer outro. Quando o veem andando na floresta, pensam: "Que caçador magnífico! Está à minha procura, devo ir em sua direção!". Sem isso, nenhuma anta iria se deixar flechar com tanta facilidade, só para aplacar a fome de carne dos anciãos! Assim, acho que os xamãs amarram esses enfeites no braço dos meninos para que, mais tarde, cacem para eles, e não lhes falte carne de caça na velhice. (Kopenawa e Albert, 2015, p 96).

Essa visão é parecida com alguns relatos dos anciãos e dos caçadores *Akwẽ*, em relação ao espírito anta, descrito no texto acima. Os caçadores *Akwẽ* relatam que cada espécie da fauna também tem *dahêmba* e podem aparecer em sonho ou em visão. Quando um dos *tdêkwa* gosta de um caçador que caça individualmente para dieta alimentar do cotidiano, ensina-lhe um canto específico ou tipo de raiz para esfregar em seu corpo para que a caça se aproxime mais perto para acertar com suas flechas com facilidade.

Na visita a aldeia Brejo Novo, um ancião relatou que há muito tempo havia um caçador *ktowanõ* que era vizinho dos *Akwẽ*. Ele caçava todos os dias e abatia as caças sem necessidade, mas apenas de ter prazer de abater com sua espingarda. Certo dia, foi novamente para esperar a *krawa* (*Cuniculus paca*). Ao chegar no local onde havia uma árvore frutífera e que as *krawa* iam para se alimentarem durante a noite, ele subiu e amarrou sua rede de dormir para esperar. Ao anoitecer, já deitado na sua rede de dormir com sua espingarda, chegou pelo ar *tdêkwa* disfarçado em forma humano, amarrou sua rede acima da dele e sentou com sua espingarda. Enquanto que esperava, *tdêkwa* abriu

sua bolsa de carregar seus pertences e retirou seu cachimbo, *rbétka*<sup>130</sup> e começou a bater. Com atrito entre as pedras (rocha) saía faísca e desta acendeu o fogo e com ele acendeu seu cachimbo enquanto estava esperando. Ao terminar de fumar pegou cachimbo e bateu com ele na cabeça do *ktowanõ*. O caçador com muito medo não reagiu e ficou quieto. De longe ouviu barulho de *krawa* (*Cuniculus paca*) pisando nas folhas secas vindo em sua direção até que chegou abaixo deles para se alimentar dos frutos caídos pelo chão. *Tdêkwa* disse para o caçador: “primeiro sou eu que vou atirar para acertar”. Pegou sua espingarda, iluminou com sua lanterna, apontou e atirou. Acertou e a *paca* morreu caída no mesmo lugar. Ele desceu da sua rede até o chão onde estava *krawa* abatida, pegou e começou a comer. O caçador viu arrancando pedaço de *krawa* crua com seus dentes até que comeu tudo. O caçador, quando viu comendo tremeu de tanto medo. *Tdêkwa* terminou de comer, subiu de volta e sentou. Logo veio outra *krawa* e *tdêkwa* mandou o caçador dizendo: “agora é sua vez, vai e acerta nele”. *Ktowanõ* mesmo com medo atirou com sua espingarda e abateu. *Tdêkwa*, olhando para ele mandou dizendo: “agora desce e come”. Caçador desceu e tentou comer cru, mas não conseguiu. *Tdêkwa* o obrigou dizendo: “come, tem que comer tudo que você abateu aí, isso é para você aprender que a bala da sua espingarda dói. De agora em diante, para de acertar em caças com sua espingarda todos os dias sem necessidade”. Assim que terminou de falar firme com ele, desapareceu de repente. O *ktowanõ*, depois daquela noite de sua espera, nunca mais quis caçar, pois *tdêkwa*, fez ele comer carne de *krawa* crua.

Na visão do povo Makuna, por exemplo, a anta ve sua pele como sua vestimenta, como afirma no texto a seguir:

Em nossa visão as antas se veem como animais, mas na visão dos xamãs elas são gente. Uma anta é uma pessoa vestida com pele de anta. Nas casas da gente-anta as peles ficam dependuradas ao longo das paredes como as camisas dos homens brancos. Quando uma anta entra em sua casa ela tira sua camisa e se transforma em pessoa. Dentro de suas casas os animais são gente como nós. Eles comem e bebem, tomam coca e rapé e dançam como nós fazemos. Quando deixam suas casas colocam suas peles e se convertem em animais. As peles que dependuraram ao logo das paredes estão cheias de furos de bala e manchadas de sangue. É porque as pessoas as caçam por todas as partes,

---

<sup>130</sup> *Rbétka* são duas pedras (rochas) que se esfrega batendo com a força para gerar faísca nos atritos entre elas pedras. A faísca atinge algodão dentro de um recipiente e acende o fogo. Nos sertões era usado chifre de boi como recipiente.

nas florestas e nos saleiros. Os caçadores de hoje não respeitam nem suas casas... (Kaj Árhem (1993, p 12).

O relato do ancião reproduzido anteriormente, trata da visão em que *tdêkwa* da uma lição para alguns caçadores entenderem que a caça sofre como gente ao ser ferida com as armas. Neste sentido, argumento que de acordo com relatos descrito no texto acima, em relação a dor e sofrimento que os animais sentem, é possível pensar que ouvidos humanos interpretam o som como sinal de dor de animal selvagem sem reação de sentimento. Por outro lado, o ouvido humano só identifica como gemido, choro, e grito de dor, apenas quando se trata do ser humano. A própria reação do pensamento humano bloqueia imediatamente o sinal de dor transmitido pelo som de animais selvagens. Nos diálogos intensos registrados, os anciãos afirmam que na visão *akwê* quando a caça deita no chão ferida de bala ou de qualquer arma, ela geme como humano, assim o caçador abandona caça. Em outros relatos, os caçadores entrevistados afirmam que os *tdêkwa* não gostam de ver a caça ferida e por isso ele fica furioso com caçador. Os *dahêmba* da caça para se vingarem, eles aparecem em sonho como sinal de aviso. As vezes eles pretendem capturar o *dahêmba* do caçador para se vingar.

Na comparação com a visão de outro povo, como por exemplo na visão do povo Yanomami, pude perceber que alguns relatos são quase semelhantes, como pode ser observado no relato a seguir.

[...] Naquela época, eu não parava de caçar com os homens de minha casa. Certa vez, tínhamos perseguido um bando desses porcos do mato por bastante tempo. Era um final de tarde. Tínhamos conseguido cercá-los. Eles tinham desacelerado e estavam ao nosso alcance. Preparamo-nos para flechá-los, cada qual de um lado. Como os outros caçadores, escolhi uma presa e retesei meu arco com calma. Porém, de repente, as queixadas se dispersaram para todos os lados. Parte do bando deu meia-volta e veio correndo na minha direção. De repente, me vi cara a cara com aqueles animais, correndo enfurecidos para cima de mim. Aterrorizado, tentei escapar subindo numa árvore jovem, mas acabei tropeçando e caí. O choque com o solo foi violento e desmaiei por um instante. Foi tudo muito rápido. Apesar disso, as queixadas tiveram tempo de saltar por cima de mim, como se eu fosse só um tronco caído no chão. Passaram por cima de meu peito, um depois do outro, muito depressa, sem me tocar. Eram muitos, e cheiravam muito mal. O ranger de suas presas era aterrorizante. Foi nesse momento, acho, que suas imagens me atacaram. Na hora, porém, não percebi nada. Depois de passarem, me levantei, ainda tremendo de medo, e me juntei a meus

companheiros, que tinham conseguido flechar vários deles. Não disse nada acerca de minha desventura. Trinchamos a caça abatida e colocamos os pedaços em jamaxins trançados com folhas de palmeiras maimasi e kōanari si. Anoitecia, e estávamos muito longe de nossa casa. Decidimos acampar em plena floresta, e cozinhar tripas de queixada em embrulhos de folhas, para acalmar nossa fome de carne. Uma vez satisfeito, adormeci com tranquilidade. Mas no meio da noite comecei a me sentir muito mal. Acordei sobressalta -do e, de repente, vi tudo à minha volta com olhos de fantasma. Comecei a vomitar. Então, pensei: "As queixadas são ancestrais mesmo!" Fui atacado por suas imagens e são elas que me deixam doente!". No dia seguinte, voltamos para a nossa casa. Eu estava muito fraco, não podia carregar nada. Na noite seguinte, continuava doente. Dormi de novo em estado de fantasma. Foi nesse momento que os espíritos queixada começaram a me aparecer em sonho. Um número incontável deles escapava de um enorme buraco na terra, do qual saía também um vendaval. Dançavam devagar com seus enfeites de penas, sobre um espelho que refletia uma luminosidade ofuscante. Isso durou muito tempo e, de repente, desapareceram. Então, acordei e pensei: "O que está acontecendo comigo? Como eu vou poder sarar?". Algum tempo depois, o marido da irmã de minha mãe, que também era um grande xamã, tentou expulsar o mal que estava em mim. Mas assim que ele começou sua cura, desmaiei. Fiquei inerte, largado em minha rede. Então, a mãe de meu padrasto, que era uma mulher muito velha, pegou uma panela cheia de água e derramou-a aos poucos sobre mim. Acabei recobrando a consciência. Meu fantasma retornou à minha pele e voltei a mim. Quando abri os olhos, vi minha mãe, sua irmã, uma filha de seu irmão e minha avó chorando perto de minha rede, como se eu já estivesse morto! Em seguida, o xamã prosseguiu seu trabalho por um longo tempo e, por fim, fiquei curado. (Kopenawa e Albert, 2015, p 103).

Para entender melhor na visão do povo *Akwẽ* em relação aos *tdêkwa*, retorno um pouco ao assunto já tratado no capítulo anterior sobre a criação do primeiro homem *Akwẽ* e depois a mulher. Os anciãos entrevistados tentam explicar que não havia animais selvagens quando os primeiros homens *Akwẽ* foram criados. *Bdâ* viu que os homens não tinham condições de gerar filhos (as). Sendo assim, fez uma mulher para que os *Akwẽ* se multiplicassem.

*Bdâ* ficou com penas dos primeiros homens *Akwẽ* e decidiu criar uma mulher. Fez e a colocou em cima de uma árvore na margem do córrego, no lugar onde os homens se banhavam. Os homens viram a imagem dela na água e pensaram que ela estava dentro da água. Mergulhavam e não a encontravam. Até que um deles, já com frio, saiu da água

para se aquecer ao sol e olhou para cima e viu a mulher. Então gritou para os outros que ela estava lá.

Os homens então pegaram a mulher e todos tiveram relação sexual com ela, que não resistiu e morreu. Os homens, então, repartiram a primeira mulher em pedaços, enrolaram e folhas de palmeiras e guardaram nas paredes das suas casas. Então começaram a sentir fome de carne e a partir daí começaram a caçar. Os homens saíram para caçar e quando voltaram ouviram vozes de mulheres e gritos de crianças. Ao se aproximarem, viram que cada pedaço da primeira mulher se transformou em uma mulher e elas já tinham gerado crianças, que enchiam a aldeia.

*Bdâ* criou algumas espécies de animais selvagens originais como foi descrita no capítulo III. Quando os *Akwẽ* começaram a caçar os animais selvagens originais não eram suficientes, sendo assim quando as caças originais eram abatidas os sangues se transformavam em outros animais selvagens semelhantes. Alguns tempos depois, quando o *Bdâ* e *Wairê* ainda visitavam os humanos, parte dos *Akwẽ* se transformaram em animais selvagens na descoberta de fogo. A partir daí, quando os *Akwẽ* se dividiram em metade e clãs, foi a minoria dos *Akwẽ* que permaneceu com outras partes dos *Akwẽ* que não se transformaram. Outros foram se transformando aos poucos na medida que quebravam as regras proibidas da sua organização social, criada a partir da divisão em metade clãs. Sendo assim o *Bdâ*, quando estava para subir para o céu, mandou chamar os *Akwẽ* para dar a eles bovinos e cavalos, mas os *Akwẽ* rejeitaram e preferiram as caças. Quando subiu para o céu, *Bdâ* criou os *tdêkwa* para cuidarem de cada uma das espécies da fauna e da flora.

Agora que já vimos como surgiram os *tdêkwa*, pretendo prosseguir como que os *tdêkwa* interferem na atividade de um caçador durante uma caçada. Na aldeia Brejo Novo, um caçador relatou a sua experiência dizendo que uma vez ele estava caminhando pela estrada e de longe avistou um *ponẽ* (cervo) (*Ozotoceros bezoarticus*) que estava perto da estrada. Ele, se aproximou bem devagar e quando apontou sua espingarda para atirar o *ponẽ* correu e parou mais adiante. Novamente se aproximou e quando apontou sua espingarda novamente para atirar o *ponẽ* correu outra vez e parou mais adiante. Durante perseguição ele observou em sua volta e viu que já estava bem distante da estrada. Logo ele lembrou que outro caçador experiente tinha contado a ele que o *tdêkwa* aparece em forma de *ponẽ* para que o caçador persiga até que se perde pelas formações

de vegetações dos cerrados. Sendo assim, ele desistiu de perseguir e retornou para a estrada onde estava.

Nos diálogos entre caçadores e anciãos, que pude presenciar na aldeia Brejo Novo, eles relatam que o *tdêkwa* dos *ponê* as vezes aparece em forma de animais selvagens para o caçador perseguir pelos cerrados. Na perseguição o caçador perde a atenção para observar por onde está perseguindo e se concentra na caça. Assim, quando já estiver bem longe o caçador se perde com facilidade e logo o *tdêkwa* desaparece. Quando o caçador volta a sua atenção para tentar lembrar por onde passou, enquanto que perseguia, não consegue lembrar. Antigamente o caçador experiente, quando se perdia pelos cerrados ele cortava algumas palhas ou folhas para sinalizar por onde passou, assim facilitando para outros que procurassem por ele. Os anciãos afirmam que a intenção do *tdêkwa* é para que o caçador desista. Caso ele continue perseguindo, o *tdêkwa* continuara até que o caçador se perde pelos cerrados. Para *tdêkwa*, essa é uma das formas de proteger seus animais selvagens.

## CAPÍTULO V

### Os *Akwẽ* nas práticas de caçadas de animais selvagens

#### 5.1. Caçadas e pescarias

As práticas de caças e pescas nas comunidades *Akwẽ*, ainda são constantes em toda as aldeias. Os *Akwẽ* dependem das caças e peixes para complementar sua alimentação cotidiana. Precisa se alimentar com a carne de caças e peixes para que seus corpos obtenham proteína, já que grande parte dos *Akwẽ* não possuem animais de criação que possam sustenta-los. Os *Akwẽ* afirmam que as caças e peixes encontrados na natureza tem suas carnes, ao consumirem, mais saudáveis e fazem parte da sua dieta alimentar tradicional. Nas divisas entre a terra Xerente e Funil com os municípios, como Tocantínia, Novo Acordo, Rio Sono, Pedro Afonso, Rio dos Bois, Miracema e Lajeado, como por exemplo, ribeirão Piabanha que faz a divisa entre a terra Xerente e município de Tocantínia, alguns caçadores e pescadores *ktowanõ* invadem a terra Xerente para caçar com uso de arma de fogo e com arpão, para pescar. Essa mesma situação se repete nas divisas entre a terra Xerente e município de rio Sono, no ribeirão Gosgulho e também entre a terra Xerente e município de Pedro Afonso, onde também ocorre a invasão na terra Xerente.

Durante a minha visita a aldeia Brejo Novo, um caçador de outra aldeia chegou acompanhado de dois *ktowanõ* do município de Tocantínia para caçar com eles. Um era pai e outro filho, advogado e que mora em Goiânia. Esta situação nos faz entender que os *ktowanõ*, mesmo praticantes das leis, sabe muito bem que a terra indígena é protegida pela legislação, como por exemplo, na lei n° 6001, de 1973 artigo 24, § 2° na qual trata que "é garantido ao índio o exclusivo exercício da caça e pesca nas áreas por ele ocupadas, devendo ser executadas por forma suasória as medidas de polícia que em relação a ele eventualmente tiverem de ser aplicadas".

A legislação aplicada quando os *Akwẽ* praticam suas caçadas e pescarias para suas próprio sustento, é o artigo 231 da Constituição Federal, no qual que "as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes". Os caçadores *ktowanõ*, citados acima, passaram a noite caçando com uso de arma de fogo no entorno do rio Sono acompanhado pelo *Akwẽ* de outra aldeia. Na manhã seguinte,

eles chegaram com duas caças abatidas, sendo uma delas pelo *ktowanõ*. Nos diálogos com os outros caçadores da mesma e de outras aldeias que não participam da caçada com os caçadores *ktowanõ*, eles lamentaram dizendo que alguns *Akwẽ* que levam caçadores *ktowanõ* para caçar em terra Xerente e Funil são convencidos pelos *ktowanõ*. A presença de *ktowanõ* caçador e pescador que caçam em terra Xerente e funil ocorre raramente. Esses *ktowanõ* que tiveram acesso acompanhado pelo *Akwẽ*, em outra oportunidade, eles retornam muitas vezes sozinhos ou acompanhados pelos outros *ktowanõ* escondidos dos *Akwẽ* com a intenção de abater caças para comercializar suas carnes. Essa situação ocorre em outras aldeias, principalmente aquelas que estão localizadas próximas da divisa em área de caça e pesca do ribeirão Piabanha, rio Sono, Gorgulho e rio Tocantins, e em área de caça em divisa da Terra Funil, com município de Lajeado. Essa preocupação já foi expressa no ano 2000, conforme pode ser visto no texto a seguir:

[...] Com a interrupção parcial das rotas migratórias de peixes com a construção da UHE Lajeado, haverá a tendência de um aumento das populações de peixes logo a jusante da barragem. Na questão da pesca, há a perspectiva de um aumento da pressão de pesca sobre os estoques pesqueiros por não índios, com o advento da pesca. Barrageira<sup>131</sup>, bem como um aumento da pesca com rede de espera na foz do Piabanha, Gorgulho e mesmo Jenipapo e Preto, inviabilizando a pesca de várias aldeias Xerente localizadas nas microbacias dos coletores referidos anteriormente. (OPAN GERA INVESTCO, 2000, p 45).

Os *Akwẽ* dos dias atuais, raramente algum caçador e pescador pretende vender carne de peixe e de caça na cidade mais próxima. Quando isso acontece, ele justifica que a venda é para suprir suas necessidades pessoais já que não possui nenhuma renda familiar. Muitas vezes, porém não muito frequente, eles vendem a carne de peixe e de caça em algumas aldeias para alguns funcionários *Akwẽ* do governo, principalmente em aldeia que estão distantes do ribeirão e rio. Venda de peixes e de caças abatidos entre as aldeias não pode ser considerada como ilegal, pois o consumo é feito de dentro da terra Xerente pelos próprios *Akwẽ*.

Outra situação observada em relação a captura de peixes é uso de tinguizada. Essa prática ainda é realizada na região da aldeia Brupre e Mirassol. Na visita aldeia

---

<sup>131</sup> Modalidade de pesca onde se pesca com vários apetrechos os cardumes que não conseguem subir a escada e se acumularem a jusante nas proximidades da barragem.



Brejo Novo, os *Akwẽ* relataram que quase todos anos comunidades das aldeias da região Brupre e Mirassol fazem tinguizadas no ribeirão Rio das Cobras, mais abaixo conhecido como *mrãirê kâ*. No texto em seguida afirma:

[...] Entre idas e vindas à reserva Xerente, alguns percursos ficaram na memória, como as visitas às aldeias Porteira, *Salto*, Ktepo, Cercadinho e finalmente à aldeia Traía. Daí em diante, outras viagens seriam empreendidas com mais frequência com destino à última, que por coincidência ou sorte havia tinguizada programada para naquele ano. Acolheram minha pesquisa e permitiram acompanhar a pescaria quando do evento por eles marcado. (Tito, 2012, p 43).

A autora cita aldeia Traira onde teve contato frequente durante tinguizada. Esta aldeia esta da região da aldeia Brupre. O ribeirão Rio das Cobras em que a tinguizada é feita quase todos anos, desagua no rio Sono. Os *Akwẽ* que moram nas aldeias abaixo da nascente daquele ribeirão reclamam desta prática. Afirmam que com as tinguizadas os peixes diminuíram bastante, pois muitas vezes fazem a tinguizadas sem fazer apanha de peixe. Todos os peixes que subirão para reproduzirem no período de enchente, os que tentam resistir morrem e são capturadas pelos *Akwẽ* que fizeram tinguizadas. Mas a maioria dos peixes são obrigados a fugirem para escaparem da substancia que os paralisa, os neutraliza até a morte. Sendo assim, fogem em direção ao rio Sono onde as substancias da tinguizada perde a força ao entrar no leito do rio Sono. No texto em seguida afirma:

[...] A pesca com tinguí é praticada por diferentes populações tradicionais do interior do Brasil, mas o termo tinguizada é encontrado em poucos lugares. Com base em relatos de professores indígenas de vários povos do Tocantins, os Krahô e Apinajé praticam a tinguizada, enquanto os Javaé da Ilha do Bananal não a praticam atualmente, porém, os idosos conhecem essa modalidade de pesca. Para os Xerente, entretanto, mais do que uma questão linguística e semântica, a adição do sufixo *zada* expande os significados dessa pescaria para além da ação de macerar um cipó venenoso na água, com o objetivo de capturar peixes. (Tito 2013, p. 21).

A tinguizada normalmente é realizada no período seco. Os anciãos relatam que antigamente, antes da demarcação da terra Xerente e Funil, era realizada somente

quando acontecia um *dasĩpsê*, mais ou menos a cada quatro a cinco anos. Em outros momentos era feita apenas *apara-peixe* no período seco, no mês de julho. Com a diminuição da área dos seus territórios de pescas pela demarcação, os *Akwẽ* quebraram as regras praticando tinguizada para atender a sua fome de carne de peixes cotidiano.

Os anciãos relataram que durante *dasĩpsê*, todos os *Akwẽ* se reúnem com suas famílias, sendo assim, necessitam de grande quantidade de carne de peixes e da caças para complementar seus alimentos. Neste sentido que as caçadas e pescas é realizada em coletivo. Os *Akwẽ* dos dias atuais ainda tentam manter as práticas de tinguizadas por desconhecer os relatos dos anciãos mais antigos ou por argumentar, sem muita base, justificando que é da cultura Xerente e que isso não diminui quantidade de peixes presentes em ribeirões.

Essa justificção não cabe quando se trata da conservação e distorcem as regras da norma social original. Não se pode considerar como prática normal da pesca cotidiano da cultura *Akwẽ*, ou como subsistência. Deve ser entendido que faz parte da subsistência da cultura *Akwẽ* no sentido de entender que essa prática só ocorria durante realização de *dasĩpsê*. Sendo assim, essa prática deveria ser abandonada ou fazer com que acontecesse somente a cada quatro ou mais anos, já que atualmente os peixes presentes em seus territórios de pesca estão diminuindo. Ou poderia apenas só construir *apara-peixe*. Infelizmente os *Akwẽ* dos dias atuais da região da aldeia Brupre e Mirassol ainda praticam tinguizada.

Durante visita, pude perceber que as práticas de tinguizadas, atualmente divide opinião entre os *Akwẽ* da região do rio Sono. De um lado, afirma-se que a prática de tinguizada realizadas todos anos, no mesmo ribeirão pela comunidade de uma aldeia, impedem os peixes se adaptarem em época de enchentes quando os peixes seguem até nascente para se reproduzirem e tentam permanecer. Sendo assim, a falta de peixes permanentes dificulta a captura pelas comunidades de outras aldeias próximas do referido leito. De outro lado, afirma-se que quando um ribeirão não tem grande extensão, os peixes do rio retornam logo, assim que todas substancia da tinguizada são transportados pelas correntezas.

Na visita a aldeia Brejo Novo, que está localizada nas margens das matas ciliares do rio Sono, a distância de aproximadamente quarenta (40) quilometro (km) da sede do município de Rio Sono, pude acompanhar dois pescadores durante a pesca. Com linhas e anzóis de pesca colocada dentro da certa feita de palhas de buriti, regionalmente denominado como *cofo*. Pela manhã descemos até a margem do referido rio. Desatamos

a corrente da canoa que estava amarrada em uma árvore abeira da margem do referido rio. Entramos na canoa e partimos remando ao rio abaixo e mais adiante com um caniço de pegar piabinha iscava minhoca e pescava piabinha enquanto a canoa descia flutuando devagar pelas pequenas correntezas. O leito do rio estava normal antes do início do período de enchente que, segundo pescadores, as vezes geralmente começa em novembro.

Em lugares remansos nos pontos conhecidos pelos pescadores, parávamos para pescarem com linhas e anzóis, um com isca de minhoca e outro com piabinha pegada com caniço. Descemos até aproximadamente cinco (5) quilômetros (km) de distância e retornamos pelos mesmas trajetórias pescando em pontos diferentes até que chegamos nos pontos de partida no final da tarde com peixes como mandi (*Pimelodus blochii*) e corvina (*Pachypops furcraeus*).

Na segunda visita que ocorreu foi no período de novembro no início da enchente do referido rio, desta vez pude acompanhar um pescador da referida aldeia. Pela tarde seguimos até a margem do referido rio e descemos remando. Parávamos em remansos e pescava com linhas e anzóis usando isca para piabinha. Período da tarde retornamos pescando em paradas pelo mesmo trajeto enquanto escurecia. Quando já estava em total escuridão da noite, por volta das vinte uma hora, paramos em um lugar raso e de muitas rochas a qual tínhamos passados por ela. Encostamos e paramos a canoa em uma das superfícies das rochas planas. Saimos da canoa iluminando com uma lanterna em leito raso do rio, a procura dos peixes que ficam parados, para acertar com facão e pegar com tarrafa. Com uma tarrafa pegou um peixe cuiú-cuiu (*Pseudodoras niger*) e com facão alguns peixinhos que serviram como isca mais adiante.

Subimos mais adiante e paramos em um lugar mais fundo com pouca correnteza. Com linha de zero virgula oitenta (0,80) milímetro (mm) de espessura e anzol apropriada para peixe grande, iscou o anzol e arremessou alguns metros no leito do rio e ficou esperando o peixe pegar e puxar. Alguns minutos depois ele puxou um peixe jaú (*Paulicea lutkeni*) aproximadamente uns seis (6) quilos (kg). Ficamos mais algumas horas, mas não pegou mais nada. Cansados de esperar seguimos de volta rio acima até que chegamos no ponto de onde partimos.

No terceiro acompanhamento participativo foi no mês de dezembro com outro pescador da mesma aldeia. Pela manhã seguimos até a margem do referido leito do rio

e partimos na canoa, rio abaixo. Pela trajetória pescava com caniço e usando isca de minhoca e conseguimos pegar algumas piabinhas para fazer isca. Em cada ponto que parávamos, pescava com a linha usando isca de minhoca com intenção de pegar mandi (*Pimelodus blochii*) e mandi moela (*Pimelodina flavipinnis*). Seguimos pescando pelos remansos até *kritu*, ou *manga wdê* (capela ou pé de manga) de onde que havíamos retornado com outro pescador. Retornamos pescando pelos mesmos trajetos e chegamos de volta bem tardinha no ponto onde partimos, com algumas espécies de peixes como mandi (*Pimelodus blochii*), mandi moela (*Pimelodina flavipinnis*), fidalgo (*Ageneiosus brevifilis*) e piranha (*Serrasalmus rbombeus*).

No período de verão os *Akwẽ*, só consegue pescar peixes menores durante o dia como, por exemplo, pacu, piau e curimatá. Durante a noite raramente consegue pegar jaú ou surubim. No período da noite, a partir da meia noite, utilizam ferramentas como facão e vara com a ponta amarrada com um pedaço de ferro afiado (arpão) para perfurar peixe em lugares rasos. Não tive oportunidade acompanhar a pesca com arpão e, sendo assim, optei de registrar e descrever relato de um dos pescadores.

No período de inverno (período chuvoso) ocorrem duas formas em que os peixes conseguem se alimentar. Uma delas é quando as vegetações das margens são invadidas pelas enchentes do referido rio e algumas frutas que amadurecem nesta época, caem dentro das margens do rio. Outra é quando micropartículas orgânicas e algas são transportadas pelas águas das chuvas até o curso do referido rio. Várias espécies de peixes se alimentam delas como, por exemplo, mandi (*Pimelodus blochii*), mandi moela (*Pimelodina flavipinnis*) dentre outros. Durante a enchente, o leito do rio fica barrento com a cor avermelhada, transportando nutriente com os quais os peixes se alimentam e ao mesmo tempo facilita para que os pescadores os capturem com facilidade.

As caçadas são praticadas por todas aldeias *Akwẽ*, principalmente em aldeias onde não conseguem pescar com frequência ou não pescam devidos estarem em córregos que secam no período de estiagem prolongada. Quando se trata da caçada e da pescaria, nos dias atuais os caçadores e pescadores relatam dificuldades nas capturas de peixes e nos abates de caças. Por outro lado, os anciãos relatam que antigamente, havia muitas caças e peixes. Com aumento da população *Akwẽ* em novas aldeias, os *ktowanõ* no entorno das terras Xerente e Funil e as construções de usinas hidrelétricas nos cursos do rio Tocantins, fizeram com que os peixes e caças diminuíssem bastante.

## 5.2. Caçadas com uso de fogo

Neste item será tratado de umas das práticas de caçada em coletivo com uso de fogo em que os anciãos tratam como *du kmãkuikãsi*<sup>132</sup>. No diálogo intenso com ancião da aldeia *Karêhu*, ele relatou dizendo que a prática é muito antiga que já se realizava bem antes de contato com os *ktowanõ*. A cada quatro ou cinco anos, os *Akwẽ* precisam realizar *dasĩpsê* e, sendo assim, os *Akwẽ* de todas as aldeias se reuniam em uma só aldeia, sendo necessário de ter alimentação suficiente para alimentar todos durante *dasĩpsê* que durava até quase um mês. Sendo assim, os caçadores experientes, anciãos e pajés se reuniam em *Warã* para tratarem da caçada em coletivo.

No *Warã*, os anciãos orientavam e escolhiam a área bem distante para ser queimada e um dos *sekwa* é escolhido para acompanhar durante caçada. No dia seguinte, os caçadores preparavam arcos e flechas e bastão para abaterem a caças e seguiam em direção da área do cerrado escolhida e acampavam próximo da área a ser queimada. Do acampamento, no dia seguinte, os caçadores seguiam para área escolhida e se preparavam se posicionando em forma de círculo rodeando toda área, com raio de aproximadamente até mais de três (3) quilômetro (km) de distância. Logo em seguida, quando já todos estavam prontos para acenderem fogos, sinalizavam um aos outros com o som de instrumento e imediatamente começavam colocar os fogos nas gramíneas nativas.

Os fogos se dividiam queimando tudo em duas direções tanto para o centro do círculo, quanto para fora da área do círculo. Durante as queimadas das vegetações pelos cerrados, os caçadores precisavam ter maior cuidado para não serem cercados pelos fogos. Os animais selvagens rodeados pelos fogos eram obrigados a se juntarem para o centro do círculo da área. Os que tinham movimentos mais rápidos alguns tentavam fugir para atravessar as chamas, mas logo eram atingidos pelas chamas. Outros tentavam fugir, mas nem todos escapavam e a maioria eram flechadas pelos caçadores. Outros que tem locomoção mais lenta tentavam fugir, mas logo eram atingidas pelas chamas ou abatidos pelos caçadores. Outros que se abrigavam nos buracos se escondiam bem fundo, mais alguns que tentavam se protegerem em buraco mais rasos eram atingidos pelas fumaças. As aves como Seriemas (*Cariamidae*), muitos voavam para escapar do fogo e das fumaças, mas ninhos de aves e de passáros eram atingidos.

---

<sup>132</sup> *Du kmãkuikãsi* significa enrolar capim no sentido de rodear com fogo

Na medida que o fogo ia avançando para o centro do círculo o espaço físico da área ia reduzindo até que os fogos se encontravam. Durante o avanço do fogo em direção ao centro, os caçadores também iam se aproximando e flechando as caças que tentavam fugir dos fogos. As fumaças interferiam na capacidade olfativa dos animais que não conseguiam sentir odores dos seus caçadores que se aproximavam. No final das queimadas os caçadores recolhiam variedades de espécies de animais que não conseguiram escapar e eram juntados e levados para acampamento. No dia seguinte pela manhã bem cedo os caçadores retornavam para aldeia com caças abatidas. As caças eram entregues no centro da aldeia para serem distribuídas e moqueadas para consumirem durante *dasĩpsê*.

A caçada com uso de fogo pode ser tornar perigoso para alguns caçadores que se descuidam durante as queimadas. O ancião relatou dizendo que quando ele era mais jovem já ouviu relato dos anciãos dizendo que um caçador se perdeu pelo meio da queimada e ficou rodeado pelo fogo com grandes chamas. Um dos caçadores ouviu gritos de desesperos e depressa correu para tentar salvar, mas quando chegou no local ele já estava coberto pela chama e logo acabou morrendo queimado.

Outra vez aconteceu que um dos caçadores ficou perdido pelo cerrado e chegou em uma serra com paredes de rochas acidentadas inclinadas e com buracos em forma de caverna onde as onças costumam de se esconder por alguns tempos. Os fogos ainda estavam se aproximando de longe por todos lados. De repente ele se deparou com a onça já de cara, e talvez ele não teve tempo para flechar. O ancião acredita que a onça também talvez estivesse perseguindo sua presa, sendo assim substituiu a caça pelo caçador. Quando estava sendo atacado um dos seus companheiros do caçador ouviu alguns gritos e correu ao encontro, mas não conseguiu chegar a tempo. A onça já tinha levado o corpo para dentro de um buraco de rocha acima de uma serra. Ao entrar pelo buraco foi deixado o corpo com os pés do lado de fora, que o companheiro avistou. Como de costume em que os caçadores se comunicam durante caçada em coletivo, ele tocou instrumento de comunicação com tom diferente que indica que um caçador está em perigo. Todos que ouviram o som de instrumento foram depressa e se juntaram imediatamente onde tocou. Subiram pela serra até o buraco onde estava o corpo do caçador. A onça percebeu a presença dos caçadores e logo se escondeu mais ao fundo do buraco. Retiraram o corpo e viram que parte já tinha sido devorado. Eles não tinham percebidos que havia outro buraco de saída por perto e encheram o buraco com lenhas e puseram fogo para enfumaçar por dentro do buraco e em seguida tamparam com as

rochas e se preparam para atacar assim que a onça saísse. Alguns minutos depois, de repente a onça saiu pela outra saída e fugiu, escapando.

De acordo com relato do ancião, pude perceber que esta prática de caçada com uso de fogo é muito arriscada para alguns caçadores. Em outro ponto de vista em relação aos impactos, pude perceber que as práticas eram realizadas em única vez a cada quatro a cinco anos. Assim pude considerar que impactos negativos não são permanentes. O ancião entrevistado argumentou dizendo que as queimadas muitas vezes não iam tão longe porque eram barradas pelos ribeirões e logo as queimadas acabavam em poucos dias. No inverno, em seguida depois das queimadas, as vegetações retornam a cobrir os solos com as formações das coberturas vegetais em todas partes do cerrado que foram queimadas. Assim as paisagens reaparecem com as cores das floradas. As árvores frutíferas disponibilizam suas frutas atraindo a fauna da outra região e tudo começa de novo.

A prática da caçada com fogo foi abandonada antes da demarcação da terra, provavelmente no século XIX, de acordo com relato do ancião entrevistado. Nos dias atuais, os *Akwẽ* ainda utilizam fogos para realizar queimadas para plantio em roca de toco, mas não para caçarem em coletivo como faziam antes. Durante diálogo intenso com os mais velhos, pude perceber que alguns caçadores dos dias atuais pretendem colocar fogo para queimadas que facilitem acesso em seus territórios para caçadas ou para terem acesso a pescaria. Sendo assim, todos anos acontecem as queimadas não controlada em todas terras dos *Akwẽ*.

### 5.3. Caçadas com os cães

Neste item serão apresentados os relatos dos anciãos entrevistados, que tratam das caçadas com os cães (*Canis lupus familiaris*) domésticos. Nas entrevistas afirmam que este tipo de caçada é muito antigo. Com contato intenso com os *ktowanõ* é possível que tenham adotado e, a partir daí, começaram a caçar com eles. Antes de apresentar as caçadas com os cães (*Canis lupus familiaris*), descreverei a narrativa que trata sobre a transformação para complementar no sentido de conhecimento que o povo *Akwẽ* entendem por cães (*Canis lupus familiaris*).

No áudio registrado em dois mil e três e consultado em dois mil e dezenove, um ancião, da aldeia Brejo Comprido, relatou que *Bdâ* mandou chamar um dos povos para escolherem o que eles queriam ser. *Bdâ*, perguntou se queria trabalhar com

ferramentas. Rejeitaram dizendo que preferiam correr perseguindo caças para outros e em troca ganhariam as sobras de alimentação e roeriam ossos jogados pelo chão. Sendo assim, *Bdâ* lamentou dizendo que eles iam ser dominados pelos outros e receberiam ordem e, se desobedecessem, estariam sujeitos a ser surrados pelos donos. Depois de alguns dias um *Akwẽ* os viu deitados e comentou ao outro dizendo: “será que eles são bons para perseguirem as caças? Amanhã vou caçar com um deles para experimentar se eles são bons e como ele vão caçar”. No dia seguinte pegou seu arco e flecha e convidou dizendo: “vamos andar pelos cerrados para caçarmos algumas caças?” Respondeu todo alegre dizendo “vamos”. Ele acompanhou e foram caçar. Andando pelo cerrado o *Akwẽ* avistou um *ponẽ* de longe e pediu para ele esperar dizendo: “fique aqui esperando que vou me aproximar bem devagar para acertar com as flechas”. Respondeu tranquilo dizendo: “ta bom vou ficar aqui esperando”. Foi se aproximando aos poucos bem devagar. Enquanto isso ele ficou olhando e começou a pensar: “ele está demorando muito para lançar suas flechas, será que vai conseguir! E... a caça vai fugir, ta demorando muito para flechar e a caça vai fugir. Ele não vai conseguir é melhor eu correr para pegar”. Quando estava já pronto para flechar, o cão começou a correr de repente em direção da caça passando por ele. O *ponẽ* se assustou e correu fugindo para bem longe. Ele ficou perseguindo e gritando: “venha, vamos pegar, está correndo por aqui, venho, vamos pegar”. O *Akwẽ*, ficou olhando e pensou dizendo: “assim não é bom não, ele só vai assustar a caça”. Caminharam mais alguma distância e avistaram outro *ponẽ* que estava em pé. Outra vez pediu dizendo: “fique aqui quieto, não sai daí, não vai correr”. Respondeu com tranquilidade dizendo: “ta bom, vou ficar por aqui”. O *Akwẽ* foi se aproximando bem devagar com todo cuidado para o *ponẽ* não perceber a sua presença. Enquanto isso, ele começou a pensar de novo dizendo: “E... está demorando muito, ele vai se assustar e correr, e... ele já vai correr. Não, eu vou correr para pegar”. Assim, outra vez ele passou por ele gritando: “venha, venha, está correndo por aqui, vamos pegar”. Não conseguindo pegar correndo, desistiu e voltou ao encontro. O *Akwẽ* já indignado com ele se encontrou com ele dizendo: “eu pedi pra você esperar, mas você não me obedeceu e saiu correndo para tentar pegar. Não quero mais você comigo por aqui, pode voltar, está só assustando enquanto que ia flechar”. Seguiu de volta para aldeia com a cara de tristeza. Quando chegou perguntaram para ele dizendo: “cadê seu companheiro, por onde ficou?” Respondeu sem graça dizendo: “está caçando, mandou eu embora de volta, ficou muito bravo e quase bate em mim”. Sendo assim, perguntaram dizendo: “porque ficou bravo com você?” Respondeu com cabeça baixo dizendo: “ele



estava se aproximando de um *ponẽ*, mas estava demorando muito para flechar e *ponẽ* já estava quase correndo dele, assim eu corri para pegar, chamei para nós dois corrermos para pegarmos, mas ele ficou só olhando e não quis, porque já estava bravo”.

O *Akwẽ* seguiu mais adiante e logo avistou mais um *ponẽ*. Foi se aproximando bem devagar aos poucos até que ficou no ponto certo para lançar flecha com arco. Acertou no *ponẽ*, abateu e seguiu de volta retornando para sua casa. Ao chegar entregou para sua mulher e prepararam a carne para comerem. Viu que o cão estava deitado em uma sombra olhando para os *Akwẽ* enquanto comiam. Sendo assim, o *Bdâ* transformou todos eles em *wapsã* (cães) cortando os pés deles e arredondou como de cães (*Canis lupus familiaris*) de verdade.

As caçadas com cães (*Canis lupus familiaris*) são realizadas tanto durante o dia quanto durante a noite. Durante o dia, os caçadores caçam as pacas (*Cuniculus paca*) e cutia (*Dasyprocta*) pelas matas de galerias. Nestas caçadas de pacas algumas mulheres das famílias podem participar. No texto em seguida um ancião relata:

[...] Quando chegamos aqui não havia moradores. Desde início da década de oitenta, fomos o primeiro morador desta atual aldeia que fica bem próximo da margem do córrego cercadinha conhecido como piabanhia. Tínhamos conseguido dos cães. Na visita em uma fazenda próxima, o dono perguntou se queria levar um cão que gostava de ferir e matar bezerro recém-nascido. Aceitamos e levamos para casa que logo se acostumou entre nós, o nome era Loró. Alguns tempos depois, um *ktowanõ* que era nosso conhecido que morava em Tocantínia também ofereceu um que tinha nome de sereia e também levamos para casa. Os dois eram bons para farejarem as caças. Nesta região, haviam grande quantidade de caças de várias espécies. Durante o dia, quando pretendíamos comermos carnes frescas de caças, chamávamos os cães e saíamos para caçarmos pelas matas de galeria do ribeirão piabainha. Quando chegávamos na entrada da referida mata de galeria, farejavam pelas pegadas e perseguiam algumas que logo mergulhava no leite do ribeirão. Quando ouvíamos os latidos em perseguição, logo corríamos em direção aos latidos. A paca mergulhava pelos leitões do ribeirão para tentar escapar. Logo em seguida, chegávamos com uma vara de ponta afiada. Um de nós procurava acima e outro abaixo. A paca tentava fugindo pelos fundos do leite do ribeirão, mas quando passava por um de nós, era perfurados com vara de ponta afiada e prendia no solo do fundo do leite do ribeirão. As cutias, muitas vezes quando eram perseguidas e não encontrando um dos buracos preferiam se esconderem em oco de uma tronca de árvore secas caídas pelos chãos. Sendo assim, o fogo era aceso para enfumaçar o fundo do oco da tronca e logo tentava sair para fugir, mas era abatido com facões ou com bastão (ANCIÃO AKWÊ - relato oral registrado em 2019).

O mesmo caçador ancião continuou dizendo que também caçava com os cães (*Canis lupus familiaris*) durante a noite. Com a claridade da lua, percorriam o cerrado. Não indo muito longe logo acuavam algumas espécies de tatu (*Dasypodidae*), tatu peba (*Euphractus sexcinctus*), tamanduá bandeira (*Myrmecophaga tridactyla*) e tamanduá mirim (*Tamandua tetradactyla*). Argumentou também que naquela época, ter uma lanterna era muito difícil. Quando não tinha, iluminava com uma candeia alimentada com querosene. Quando acuavam alguma caça, prestava bem atenção se estava acuando perseguindo ou em buraco. Andar pelos cerrados com chinelo de dedo, tipo havaiana, é ariscado, pois algumas serpentes venenosas podem estar presentes por onde segue pisando. Os cães (*Canis lupus familiaris*) também perseguem as caças sem saberem que estão em risco que podem serem picados por serpente venenosa ou serem atacados pelas onças (*Phatera*).

Os anciãos relataram que os caçadores mais velhos daquela época fabricavam chinela com fitas da camada de uma árvore encontrada nas margens de matas de galeria para utilizar durante a caçada ou até mesmo em outro momento do dia. Até a década de 2000 raramente algum ancião ainda tenta fabricar para demonstrar como é feito, como nas figuras abaixo.

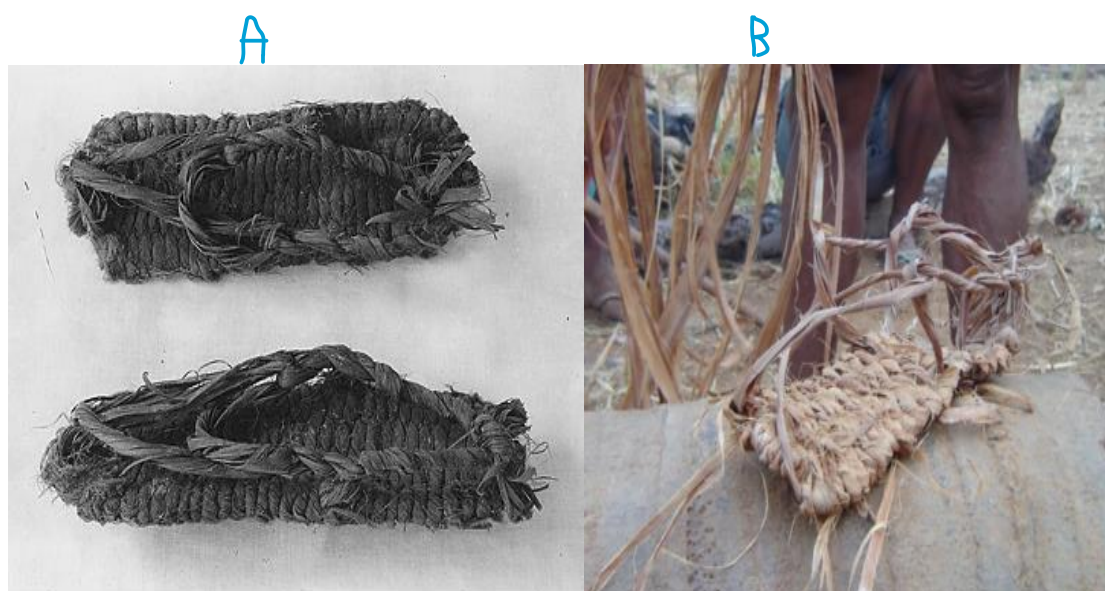


Figura 32 – A - Chinela feita da fita da casca de uma árvore, Nimuendajú (1942): Imagem arquivada no Museu de Rio de Janeiro. Figura 32 – B - Chinela feita da fita da casca de uma árvore. Imagem: Aldeia Mirassol, Giralдин, 2002

Por outro lado, os anciãos argumentam que com aumento da população as caças se tornam mais difíceis de serem encontradas, mesmo com bons caçadores experientes

e bons cães (*Canis lupus familiaris*) farejadores. Sendo assim, para encontrarem algumas caças, os caçadores caçam bem distante da aldeia.

Na visita a aldeia Brejo Novo, a setenta e cinco quilômetros de Tocantínia, pude realizar a observação e acompanhamento participativo em caçadas durante alguns dias. Nesta aldeia encontrei dez (10) famílias que residem a cerca de duzentos sessenta e cinco metros da margem do rio Sono. No texto em seguida um ancião dessa aldeia relata:

[...] Na década de noventa, fui o primeiro a morar nesta região. Nesta época, não havia nenhum outro morador por perto. Sendo assim, haviam muitas caças por perto. Durante a noite, as vezes caçava com os cães pelos cerrados. Como era distante da cidade, eu não tinha condição de comprar lanterna, sendo assim, iluminava com vela feita com cera de abelhas. Com muitas caças por perto não precisava caçar longe daqui. Tinham três cães farejadores muito bom pra caçarem. Durante a noite com claridade da Lua, caçava com elas. Não indo muito longe, logo acuavam em algumas espécies de caças. Quando entrava em buraco muito profundo e em vertical, tampava a saída com as rochas ou com pedaços de troncos de árvores e voltava na manhã do dia seguinte para cavar ou encher o buraco com água para que retorne para sair e assim, aproveita para abater com facões ou bastão. Para saber se a distância do buraco é em vertical ou inclinada para superfície do solo, enfiava uma vara comprido. Alguns anos depois, mudei para mais adiante com minha família e alguns tempos depois, meu sogro e meus cunhados construíram suas casas ao lado da minha. Depois vieram outras famílias e fundaram atual aldeia Sangradouro aproximadamente um quilômetro de distância da minha aldeia. (ANCIÃO AKWÊ - relato oral registrado em 2019).

O ancião argumentou dizendo que com o aumento de números de cães e caçadores das aldeias vizinhas próximas, as caças foram se afastando e raramente eram encontrados por perto. Nos dias atuais, as caças são encontradas mais distante e nem sempre um caçador consegue abater caças durante suas caçadas. Os cães não encontram as caças com facilidade. Em seu argumento cita o barulho de som de veículos e latidos de cães que não servem para caçar.

Neste sentido argumento que com a chegada de programa do governo federal Luz para Todos, no ano de dois mil, e as estradas para acessos de veículos, esse foram fatores que contribuíram para afastamento de caças das proximidades das aldeias para bem distante. Na minha observação participativa, pude verificar que alguns Akwê gostam de um som com mais potência para ouvirem as músicas em volume alto. As

visitas entre as aldeias geralmente são feitas de motos ou de carro. Os cães quando se tornem adultos não são tratados como era antes. As vezes ficam latindo durante visitas. Todos os finais de semana fazem cultos religiosos com uso de som com volume alto. Estas situações, que encontrei em quase todas as aldeias visitadas, pode contribuir nas estresse dos organismos da área próxima das aldeias. Não foi encontrado nenhum registro que confirme este argumento, sendo assim, esse assunto precisa de estudo mais detalhados.

#### 5.4. Caçada com uso de cilibrim

A caçada noturna com uso de cilibrim em terra *Akwẽ*, raramente são realizadas em algumas aldeias. Durante a minha observação participativa em algumas visitas, não tive oportunidade de presenciar para registrar. Sendo assim, adiante será descrito relato de um caçador que participou na aldeia Porteira.

Em diálogo com referido caçador ele afirma que este tipo de caçada foi adotado pelos caçadores *ktowanõ* que já praticava bem antes dos *Akwẽ*. Alguns que não tem condição de comprar, ele mesmo faz a montagem. Com um farol de um carro e uma bateria, monta seu próprio cilibrim. A caçada é realizada de duas pessoas: um para carregar bateria em uma bolsa e outro segue junto com arma de fogo para atirar em caças. Em algumas noites sem a claridade da lua, na total escuridão pelo cerrado, após vinte e duas horas, seguem pelas trilhas distantes pelas quais podem percorrer até dez quilômetro de distância, que pode ser caminhando ou montado em uma moto. Se for em uma moto, um dirige bem devagar e outro, sentado na garupa, ilumina para avistar algumas caças. Quando é avistado, para a moto e se aproxima da caça para atirar nela enquanto outro segue iluminando. O foco da luz deve iluminar bem na cabeça. Assim quando a caça olha para tentar ver, fica cega e não enxerga o caçador por traz do cilibrim. Sendo assim, os caçadores se aproximam para mais perto e conseguem abater a caça com facilidade.

O caçador entrevistado afirma que principais alvos são os cervídeos de todas espécies do cerrado daquela região. Mas também podem serem possíveis de encontrar outras caças como anta (*Tapirus terrestris*), caititu (*Pecari tajacu*) e algumas de outras espécies.

### 5.5. Caçada em varrida

Nos diálogos intensos com anciãos e caçadores mais velhos não foi possível registrar relatos que tratam do surgimento de caçadas em varridas. Não foram ouvidos comentários para saber se essa prática de caça foi copiada dos *ktowanõ* ou inventada pelos próprios caçadores *Akwẽ*. Na visita realizada para observação participativa na aldeia *Salto*, tive oportunidade de acompanhar dois caçadores experientes durante caçada noturna em varrida. Fui convidado pelos dois caçadores e os acompanhei.

Ao meio dia saímos da aldeia usando bicicletas e pedalamos pelas estradas em direção a uma das matas de galeria que fica na região da aldeia, conhecida como Mato do Coco. Quanto percorremos aproximadamente sete quilômetros, deixamos a estrada e entramos pela trilha. Percorremos mais dois quilômetros até que chegamos na margem da mata de galeria com córrego intermitente chamada de Porteira. Deixamos as bicicletas encostadas em árvores e seguimos para dentro da mata de galeria, densa. Procuramos um lugar plano com trilhas de caças e encontramos mais adiante. Da proximidade da margem do leito do córrego, começamos a varrer uma trilha e seguimos atravessando a mata de galeria até próximo da margem dela próximo do cerrado.

A largura da varrida tinha cerca de trinta centímetros de largura com o comprimento de aproximadamente cem metros de distância. Algumas horas depois terminamos e seguimos de volta para aldeia. A varrida foi abandonada por três dias para que os animais selvagens não sintam odor onde os caçadores pisaram e para que não desconfiem ao atravessarem a trilha. Assim as caças se sentem seguros ao atravessarem a varrida.

No dia seguinte após três dias, voltamos para percorrermos a trilha varrida a espera da caça. Chegamos as dezessete horas e ficamos por perto até começar a escurecer. Ao começar a ficar escuro, os caçadores se dividiram: um percorria pela direita outro pela esquerda e se encontravam no meio da trilha. Tudo estava escuro dentro da mata de galeria com formação de vegetação densa. Os caçadores andavam pela trilha de varrida na escuridão bem devagar e silencioso. Eles sabiam identificar e diferenciar cada barulho de pisada de cada espécie que se aproximava. Por outro lado, os animais identificavam seus predadores pelo olfato, mas na escuridão da noite sem o vento era impossível captar odor pelo seu olfato em distância de até três (3) metros (m). Não demorou muito, aproximadamente vinte e três (23) horas, ouvimos barulhos de pisadas em folhas secas e de estralo de galhos secos em nossa direção. Andava alguns

metros e parava para assuntar. Aproximadamente cinco minutos depois estava se aproximando da varrida para atravessar. O caçador, ao qual eu estava ao lado dele, ficou quieto, parado na direção de onde estava se aproximando. Quando estava aproximadamente seis metros da borda da varrida, iluminou e lá estava uma anta (*Tapirus terrestris*) grande em pé. Assim o caçador atirou e a abateu com sua espingarda e deixou ela ali onde caiu.

Com barulhos de tiro da arma de fogo alguns animais, como macacos pregos (*Sapajus*) que estavam dormindo nas copas das árvores, ficaram assustados, mas logo se acalmaram. Por volta de uma (1) hora da manhã, ouvimos outros barulhos de pisada em folhas secas caídas e estralo de galhos secos em nossa direção. De repente ficou tudo silencioso. Alguns minutos depois, ouvimos poucas pisadas em folhas secas. A caça estava se aproximando da varrida bem devagar e desconfiado dos seus predadores. O caçador iluminou com a lanterna e lá estava outra anta (*Tapirus terrestris*) em pé assuntando se tinha alguns predadores por perto, mas os únicos predadores que estavam eram os caçadores a sua espera. O caçador logo também abateu e deixou caído no mesmo lugar onde estava em pé.

As duas (2) hora da manhã fomos até final da varrida, próxima do córrego e acendemos o fogo e deitamos encima das palhas de babaçu para dormirmos. Ouvimos barulhos de pisadas de antas (*Tapirus terrestris*) e pacas (*Cuniculus paca*) quase a noite toda. Ao amanhecer voltamos para aldeia e avisamos os parentes e logo voltamos para carregar a anta e voltamos para aldeia. Uma das antas, foi dividida entre os dois caçadores e outra foi dividida em pedaço entre seus parentes.

Algum tempo antes eu presenciei a repartição de carne de anta na aldeia Varjão. Um caçador saiu para passar a noite na espera. No dia seguinte, bem cedo, ele chegou e convidou os homens da sua aldeia para trazer a anta (*Tapirus terrestris*) que abateu durante a sua espera. Este caçador eram cacique da aldeia. A carne da caça abatida foi cortada em pedaços iguais e colocou sobre de palhas de babaçu. O cacique mandou chamar todos os moradores da sua aldeia que se reuniram em volta das carnes e ele entregou para cada um, inclusive eu, que não sou parente de sangue de nenhum deles, foi me dado pedaço com tamanho igual a deles. Logo pensei que talvez foi por causa da minha amizade com ele. O caçador também ganhou o mesmo tamanho de pedaço da carne da sua caça que ele mesmo abateu.

## 5.6. Caçada de espera em árvores

Durante visita na aldeia *Salto*, fui convidado por um dos caçadores e assim, tive oportunidade de acompanhar o caçador na espera noturno. As quatorze horas saímos da aldeia e percorremos de bicicleta aproximadamente sete quilômetros de distância. Deixamos as bicicletas na entrada da mata de galeria e seguimos na direção da nascente do córrego Piabanha. Procuramos por árvores frutíferas como de mirindiba (*Lafoensia glyptocarpa, koehne*) para ver se suas frutas já estavam começando a cair pelo chão. Encontramos várias delas, mas nenhum tinha seus frutos caídos e ainda estava começando a amadurecer.

Seguimos mais adiante e encontramos um que já estava começando a cair. Vimos que as frutas caídas estavam roídas e pelo chão havia muitas pegadas de paca (*Cuniculus paca*) e anta (*Tapirus terrestris*). O tronco desta árvore era grosso e ao seu lado tinha uma árvore com tronco mais fino. Nas experiências dos caçadores mais velhos, relatam que nas esperas o caçador não deve subir em árvores grossa para armar sua rede de dormir. Em árvores mais grossas, durante a noite, as onças quando estão famintos, tem facilidades de subir para atacar o caçador. Neste sentido, ele preferiu subir em árvore mais fina para armar a rede de dormir. Segundo relato dos caçadores experientes em árvores com troncos mais finos, as onças tem dificuldade para subir.

Sendo assim, armamos as nossas redes em galhos mais altos entre as duas árvores que tinham seus troncos mais finos. Ficamos deitados na rede e logo começou a escurecer. As vinte horas começamos ouvir pisadas de paca em folhas secas vindo em nossa direção. Não demorou muito, logo chegou embaixo das árvores que subimos e começou a comer roendo as frutas caídas pelo chão. O caçador iluminou com lanterna e lá estavam duas pacas (*Cuniculus paca*) grandes, roendo e comendo as frutas e logo em seguida ele atirou em uma delas e abateu. Outro escapou fugindo de medo pelo susto do tiro da arma de fogo.

O caçador pediu para que eu descesse para apanhar a paca colocar dentro do cofo e pendurar no galho de uma árvore que estava ao lado. Fiz como ele pediu e retornei para minha rede de dormir. Depois daquela hora em diante, nenhuma outra caça apareceu. Ficamos até amanhecer e quando começou a clarear do dia desatamos as nossas redes e seguimos de volta para aldeia.

No diálogo com o mesmo caçador que acompanhei, relatou a sua experiência de caçada dizendo que uma vez andou pelas matas densas com sua espingarda para

encontrar com caititu. Após ter longa caminhada pelas matas densas, parou embaixo de uma árvore com tronco grosso e inclinado para o chão. De repente olhou para cima e logo deparou com uma onça preta (*Panthera onça*) que estava mais adiante na altura acima dele preparada para saltar ao chegar mais perto dele. Naquele momento pensou logo consigo mesmo: “se eu não atirar nele, ele vai me devorar aqui mesmo”. Sendo assim, atirou acertando na cabeça e a onça perdeu a força e quando pulou para cima dele, não alcançou onde ele estava.

Na minha participação em outra caçada, fui convidado para acompanhar um caçador da aldeia Brejo Novo. Com anzóis e arma de fogo partimos as dezesseis horas em direção ao ribeirão no sentido norte da aldeia. Seguimos pela trilha ao lado das margens de mata ciliar e percorremos aproximadamente quatro quilômetros de distância até o local acima da foz de um ribeirão com rio Sono. Quando chegamos à margem do ribeirão, procuramos um remanso para pescar durante a noite. Caminhamos em direção a nascente do referido ribeirão pelas margens à procura de um remanso e logo mais adiante encontramos um. Limpamos o lugar para nossos assentos e preparamos lenhas para acendermos fogo.

Ao anoitecer acedemos o fogo e continuei a observar enquanto pescava. Na noite escura sem claridade da lua, estava em silêncio e só ouvimos um pouco de barulhos de cachoeira bem distante. À vinte horas, ouvimos barulhos de caminhada de uma anta pisando pelas folhas secas e quebrando galhos secos de árvores vindo em direção ao rio de outro lado do ribeirão de onde estávamos. Não demorou muito ouvimos outras pisadas em folhas secas vindo na mesma direção pelo outro lado do ribeirão. As vinte e três horas ouvimos pisada de paca vindo em nossa direção no sentido do afluente com rio Sono.

Quando estava quase chegando perto de nós, ele se levantou e foi com sua espingarda para encontrar. A paca (*Cuniculus paca*) estava seguindo lentamente desconfiado dos seus predadores e sendo assim, quando ele pisou em folhas secas logo parou de andar e se desviou para outro lado passando longe de nós. Ficamos até as duas horas da manhã e retomamos a seguir de volta para aldeia. Com lanterna iluminamos as trilhas pelas matas de galeria e logo saímos para área aberta e seguimos pelas margens de mata ciliar até chegarmos de volta para aldeia.

Alguns dias depois o acompanhei para caça de espera. Saímos as dezessete horas e desta vez descemos até o rio e fomos de canoa e descemos o rio Sono abaixo. Quando percorremos de canoa aproximadamente três (3) quilômetro (km), encostamos



a canoa na margem e saímos. Amarramos a canoa e fomos ver se as pacas (*Cuniculus paca*) estavam comendo frutas de uma árvore a distância de trinta (30) metro (m) do leito do rio. Ele pediu para eu esperar dentro da canoa na distância de quase cem metro (m).

Às vinte e três horas ouvi pisadas de paca (*Cuniculus paca*) subindo em direção onde ele estava a espera. Caminhando lentamente, demorou aproximadamente seis minutos até passar em frente de onde eu estava. De lá demorou mais cinco minutos até chegar na espera. Alguns minutos depois ouvi o tiro de espingarda. Após o tiro ouvi barulho de paca (*Cuniculus paca*) correndo de volta e parou um pouco mais adiante, antes de passar por perto de onde eu estava. Alguns minutos depois ouvi o companheiro assobiar como havíamos combinado. Logo subi com canoa e ele já estava esperando a beira do rio. Perguntei se tinha acertado e respondeu dizendo que talvez tinha errado, mas eu disse que ouvi barulho de pisadas de paca correndo após o tiro e que tinha parado próximo de onde eu estava. Ele entrou na canoa e descemos devagar e paramos enfrente onde parou. Encostei a canoa na superfície da terra saiu da canoa e começou a procurar e logo viu a paca deitada. Acabou de abater e levou para dentro da canoa.

Seguimos de volta remando pelas correntezas até que chegamos no porto onde deixamos a canoa e seguimos a pé de volta para casa. Quando chegamos todos estavam dormindo. Ele dependurou o cofo com a paca dentro da casa, em uma das estacas. No dia seguinte, a família estava contente e logo a mulher dele começou a cuidar da paca. Meio dia o almoço já estava pronto para se servir com a carne de paca. Seus vizinhos também ganharam pedaços da carne da paca. Alguns ganharam crua e outros já cozida. Pude observar a distribuição da carne e pude ver que quando a caça é pequena, seus parentes das vizinhanças ganham pedaço cozido, mas alguns mais próximos da família pode ganhar pedaço carne crua.

Se passaram mais alguns dias e fui convidado novamente para acompanhar ele para o mesmo lugar onde esperamos a paca. Saímos as cinco horas da tarde de casa e fomos até o porto onde estava a canoa. Entramos na canoa e remamos ao rio abaixo e encostamos a canoa no mesmo lugar da outra vez, já quase escurecendo. Ele saiu da canoa com sua espingarda e lanterna e seguiu até onde tinha subido para esperar da outra vez, para esperar encima de uma árvore frutífera. Ele amarrava três varas grossas atravessadas para assentar encima, enquanto espera por paca. Outra vez desci na canoa rio abaixo até onde eu tinha esperado aguardando, como da outra vez.

As vinte e duas horas ouvi barulho de pisada de paca na mesma direção da outra vez. Eu tinha amarrado a canoa em uma ponta de toco de árvore que estava na superfície do leito do rio aproximadamente sete (7) metros da margem do rio. Ao meu lado da margem do rio ouvi pisada lenta encima das folhas secas e alguns estralos de garrancho de galhos de árvore ao meu lado. Fique assuntando atentamente e pude comparar com pisada da onça, que o mesmo caçador que eu estava acompanhado tinha comentado. Na mesma hora, senti medo de onça talvez querer tentar me pegar.

Quando iluminava com a lanterna não via nada e a formação vegetal era densa o que dificultava iluminar por traz das árvores. Enquanto isso a paca ia se aproximando indo em direção a espera. Quanto já estava bem perto, ficou assustado e correu e parou alguns metros (m) de distância e seguiu indo devagar. Logo imaginei que teria notada a presença da onça. A paca continuou seguindo até a espera que demorou quase meia hora para chegar. Enquanto isso, não parava de ouvir pisadas lentas que ia se aproximando da borda do leito do rio. A paca tinha chegada à espera, mas estava muito desconfiada não quis ir direto até abaixo da espera. Ficou a rodeando a espera. Sendo assim, dificultava para o caçador visualizar melhor. O caçador pensou que talvez fosse embora sem chegar até abaixo dele. Mas alguns minutos depois, ele conseguiu iluminar já bem distante e mesmo assim atirou. A paca ainda conseguiu correr, mas logo deitou na margem do rio e logo ele assubiou e, em seguida, depressa desamarrei a corda da canoa e subi remando até onde estava me esperando. Encostei a canoa e logo ele entrou na canoa e descemos um pouco mais adiante e logo ele avistou a paca caída na margem do rio. O caçador terminou de abater e colocou dentro da canoa. Contei a ele que eu tinha ouvido pisadas lentas que tentava se aproximar mais perto de mim. Sem dúvida ele alertou que seria uma onça que estava tentando me pegar. Por isso talvez não se importou tanto com a paca e não quis perseguir porque a intensão era querer me pegar. Em seguida retornamos seguindo de volta, remando até que chegamos de volta no porto onde deixamos a canoa. Seguimos a pé e logo chegamos em casa.

No dia seguinte, sua mulher cuidou da paca e ao meio dia todos almoçaram com a carne de paca fresca. Assim aconteceu na observação participativa.

## CONCLUSÃO

A pesquisa que resultou na presente dissertação reflete sobre o olhar da sociedade *Akwê* do passado para o presente. Pude considerar como um novo olhar de acordo com conhecimento ambiental e social.

De um lado, está o presente conhecimento empírico em que pude considerar como parte da vida de um indivíduo na observação e na prática, na experiência e na convivência individual e coletiva, oriundo da cosmologia e das narrativas relacionadas à sociedade e parte da fauna. Por outro lado, este presente conhecimento o científico que se aprende na escola, ensino superior e da participação pelo contato com outro que convive ou que participa de conhecimento científico. Além disso, está presente também o conhecimento do cristianismo e que são ensinados nas igrejas.

Esses conhecimentos citados atualmente estão dividindo opinião entre os *Akwê* não escolarizados, escolarizados e acadêmicos. Em relação ao conhecimento do cristianismo, pude observar que os *Akwê* não convivem segundo o conhecimento do cristianismo como é ensinado na igreja. Sendo assim, os *Akwê* que aceitaram ser cristãos apenas participam, mas não convivem.

Para entender esta situação, pude observar durante a minha convivência na comunidade e durante a minha trajetória acadêmico. Os *Akwê* cristãos, quando ficam doentes, não resistem de procurar *sekwa* para fazer tratamento mesmo sabendo que os cristãos devem crer que só existe um Deus e que somente ele deve ser adorado. Não conseguem se manter na disciplina da igreja, cujos membros se tratam um ao outro como irmãos, o que interfere na divisão relacionada aos clãs da duas metade, sendo que os clãs da mesma metade podem ser considerados uns aos outros como irmão, mas os clãs de uma metade não pode considerar os membros dos clãs da outra metade como irmãos.

Na regra social, os clãs *doí* da metade *ĩsipdu tdêkwa*, tratam os clãs *ĩhirê* da metade *wahirê tdêkwa*, como *wasisdanãrkwa*<sup>133</sup>, e os clãs *ĩhirê* também tratam os clãs *doí* da mesma forma e vice-versa. O clã *kbazi*, da metade *ĩsipdu tdêkwa*, tratam o clã *krãiprehi* da metade *wahirê tdêkwa* como *wasisdanãrkwa* e os *krãiprehi* tratam *kbazi* também

---

<sup>133</sup> *Wasisdanãrkwa* significa aqueles que perguntamos um aos outros.

como *wasisdanārkwa* e vice-versa. O clã *kritó* da metade *ĩsipdu tdêkwa*, trata o clã *krozaké* da metade *wahirê tdêkwa* como *wasisdanārkwa* e vice-verso.

Entre os clãs das duas metades que não sejam *wasisdanārkwa*, tratam um aos outros como *wasikwazé*<sup>134</sup>. Neste sentido, não cabe tratamento de irmão entre clãs das duas metades. Neste sentido que vejo os *Akwẽ* cristãos não convivem no conhecimento cristão daquele ensinado na igreja, apenas participam.

Para os cristãos, quanto se trata como irmão deve ser considerado como todos que participam no sentido de serem filhos de um pai, filhos de Deus, em que o próprio Deus deu a esse direito de ser chamada como filhos de Deus. Assim todos os cristãos devem considerar uns aos outros como irmãos, mesmo sabendo que no princípio o primeiro Homen foi feito com barro (argila). Na cultura, os *Akwẽ* cristãos pertencentes aos clãs das duas metades, todos não se podem tratado como irmãos, caso isso acontecesse estaria interferindo na sua convivência relacionada aos clãs das duas metades.

Quanto se trata da relação do conhecimento empírico (as vezes tratado como cosmologia e mitologia) com o científico, atualmente pude observar e concluir que os *Akwẽ* não escolarizados convivem no conhecimento empírico relacionado a sua cultura na sua sociedade. Os *Akwẽ* escolarizados e acadêmicos participem do conhecimento científica, mas convivem na sua convivência cultural. De um lado, esses *Akwẽ* escolarizados e acadêmicos se dividem em diferentes pontos de vista. Sendo assim, uns tentam integrar, incorporar ou associar conhecimento científica no conhecimento empírico.

No meu ponto de vista, surgiro que os *Akwẽ*, escolarizados e acadêmicos, propõe estudar a sociedade *Akwẽ* para analisar as regras e as normas sociais nas visões dos anciãos com a participação dos acadêmicos, para atualizar as regras de acordo com os dias atuais. De um lado, pude observar, perceber e concluir que algumas normas e regras sociais, associados a narrativas, só funcionam no conhecimento dos *Akwẽ* não escolarizados que tentam ensinar no sentido de preservação como, por exemplo, os anciãos relatam que o caçador e pescador quando encontram vara de caititu ou de outras espécies, não se pode abater todos, mas devem deixar três ou mais para conservação.

---

<sup>134</sup> *Wasiwazé* gignifica aqueles que respeitamos uns aos outros. A palavra *Wasiwazé* na língua português pode ser entendido como respeito, mas na língua *Akwẽ* é muito mais do que isso, que não tem a tradução sentimental que liga a palavra respeito em português.

Caso caçador abate até o último, *tdêkwa* pode ficar furioso e fazer com que o caçador fique doente que pode levar até a morte. Na minha observação, os relatos dos não *Akwẽ* escolarizados, não é considerado como importante no ponto de vista das maiorias dos acadêmicos com diferentes formações de diferentes conhecimentos científicos. No ponto de vista acadêmico, entende-se os relatos dos *Akwẽ* não escolarizados como mito, na sua participação da sua convivência no conhecimento científico.

Neste sentido, surgiu que conhecimento ambiental e social relacionado ao conhecimento empírico seja atualizada de acordo com ponto de vista dos anciãos com a participação dos acadêmicos. Por outro lado, como acadêmico pude entender que os conhecimentos ambientais, tanto associadas nas narrativas quanto nas práticas associadas nas experiências acumuladas, antes da introdução do conhecimento do cristianismo e conhecimento científico, as normas e regras sociais eram praticadas por todos sem interferência de outro conhecimento.

Assim, uma das importâncias para manter as regras e atualizar de acordo com os dias atuais, é preciso que a transmissão dos conhecimentos empíricos, cosmologia e narrativas seja preservada. No ponto de vista da minha observação, os conhecimentos do povo *Akwẽ* devem ser tratados nos estudos da interdisciplinaridade, assim como trato nesta presente dissertação.

Por outro lado, pude concluir que os *Akwẽ* dos dias atuais que participam do conhecimento da ciência científica, estão entre a transição de conhecimento, de um lado conhecimento cultural da qual ele convive e de outro, está o conhecimento científico que ele participa. Ambos os conhecimentos entre os *Akwẽ*, dividem opinião gerando dúvidas e abandono de algumas práticas importante na cultura *Akwẽ* considerados no ponto de vista dos anciãos.

Nos relatos dos anciãos, tratados no capítulo I, em relação a organização social, pude concluir que na visão dos *Akwẽ* não escolarizados, atualmente as interações das espécies da fauna tratada nas narrativas refletem nas construções das teias que eles mesmos teceram para se estruturarem nas suas organizações sociais e para manutenção dos conhecimentos ambientais associadas as práticas das atividades culturais. No capítulo dois, pude concluir que os conhecimentos ambientais associado nas narrativas como importante, no ponto de vista dos *Akwẽ* não escolarizados, para abordar nas preservações das matas de galerias com as comunidades, já que atualmente os *Akwẽ* tem

dificuldade na aplicação das normas sociais devido a presença de conhecimento científico em que divide opinião entre os *Akwẽ* escolarizados e não escolarizados. No capítulo três, quatro e cinco, pude concluir que os conhecimentos ambientais relatados pelos anciãos demonstram a construção de domínio do Cerrado e são fonte para preservação do cerrado a partir da visão em que apreenderam e estabelece as regras sociais.

Entre comunidades *Akwẽ*, desde que *Warã* foi abandonado durante contato intenso com os *ktowanõ*, restou apenas a transmissão do conhecimento que existiu em *warĩzdaré*, para crianças, onde as crianças eram ensinadas pelos pais. Sendo assim, conhecimento que se exercia no *Warĩzdaré*, quando foi substituído pela educação escolar, os conhecimentos dos anciãos foram desvalorizados pela parte da nova geração que pretendia adquirir conhecimento científico.

Sendo assim, os anciãos dos dias atuais ainda seguem essa mesma situação de transmitir seu conhecimento para membros do seu clã, seu grupo familiar, assim como era ensinado no *warĩzdaré* pelos pais. Neste sentido que pesquisadores *Akwẽ* tem dificuldade na coleta de dados, pois os anciãos alegam que cada clã tem seus anciãos para transmitir seu conhecimento ao interessado do mesmo clã.

Assim os anciãos não pretendem transmitir seu conhecimento para membros de outro clã da outra metade. Por isso pude observar e concluir que os conhecimentos mais antigos que eram transmitidos no *Warã*, atualmente existe em parte, como por exemplo, se uma escola com biblioteca frequentado por todos fosse abandonada, cada aluno que frequentou a escola ficasse com livros em que se familiarizou e ao longo da sua convivência o livro fosse perdendo a sua qualidade de resistência, algumas frase, parágrafo que iam apagando, o leitor substituiria com seu pensamento para entender o assunto. Sendo assim, na próxima geração o leitor poderia ter dificuldade na leitura ao interpretar. Enquanto outro aluno, que protegeu e zelou do seu livro e não deixou que fosse substituído nenhum parágrafo, na próxima geração o leitor não terá dificuldade na interpretação.

Por outro lado, quando esses alunos se juntam e discutem para entender as coisas relacionadas ao seu livro, cada um explicava as coisas em versão diferente, mas no mesmo sentido de querer entender a mesma coisa. É claro que esse exemplo serve para entender, mas não se compara de um livro escrita com a transmissão oral.

Assim, pude entender que a transmissão do conhecimento oral atualmente está dividido em parte entre ancião das duas metades. Pude observar que muitas vezes os anciãos debatem entre eles sendo que ambos estão no mesmo caminho, um pelo início do relato original, outro pelo meio e ainda outro pelo final, havendo a substituição de algumas trecho da parte do relato original, mas seguindo na mesma direção.

Sendo assim, para entender conhecimento ambiental e social do povo *Akwẽ*, sugiro que as pesquisas sejam feitas entre clãs das duas metades e para preservar deve ser registrado para consulta pública. Os *Akwẽ* afirmam que quando um ancião morre de velhice sem ter transmitidos para outro ou não registrado, os conhecimentos ambientais e sociais tendem a deixar de existir, partindo com o ancião que morre.

Neste caso, sugiro também que a educação escolar indígena, trabalhe com plano pedagógico que crie uma disciplina específica voltada para trabalhar com os conhecimentos associados às narrativas e do conhecimento empírico. Buscar parceria com os anciãos por meio de oficina para orientação com os professores e na participação em sala de aula como convidado.

Ensinar as crianças e jovens sobre conhecimentos ambientais é uma das formas para preservar conhecimentos ambientais e sociais, já que os *Akwẽ* pretendem ambos conhecimentos como empírico, científico, narrativos e da cosmologia. Surgiu também que seja feito estudo específico para mapear as áreas de caças, pescas relacionadas domínio do Cerrado e ações para preservação do mesmo, já que os *Akwẽ* pretendem caçar e pescar para complementar suas dietas alimentares, bem como de usufruir dos recursos naturais para sua subsistência e fortalecimento da sua cultura.

## Referência Bibliográficas

ANCHIETA, Joseph de. Cartas de São Vivente, (1560) Informações, Fragmentos História e Sermões. Coleção Afrânio Peixoto. Biblioteca Nacional I - Literatura, 1923. (pp 128).

ÂRHEM, Kaj. Ecosofia Makuna. Correa, François (org.). La Selva Humanizada. Ecologia Alternativa em el trópico húmedo colombiano. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropologia / Fondo Editorial CEREC, Tradução do espanhol: Giralдин, Odair, 1993.

BRAGA, Fernanda Góss. Ecologia e comportamento de tamanduá-bandeira *myrmecophaga tridactylalinnæus*, 1758 no município de Jaguariaíva, Paraná. Universidade Federal do Paraná, tese de doutorado, Curitiba-PR, 2010.

Carta Topográfica acessada ao dia 15 do oite de dois mil e dezenove, disponível no site <https://portaldemapas.ibge.gov.br/portal.php#mapa17133>

COUTINHO, Leopoldo Magno. O conceito de bioma. Acta bot. bras. 20(1): 13-23. 2006.

DARWIN, Charles. A origem das espécies; primeira edição 1859. Coleção Planeta Dawrin: A origem das espécies Através da Seleção natural ou a Preservação das Raças Favorecidas na Luta pela Sobrevivência; Tradução Ana Afonso. Revisão: Numos Gomes; Prefácio: Jorge Vieira; Capa: Numo Gomes. Impressão e maquetagem: Multipontos, S.A. Plante Vivo. Primeira edição: 2009.

DE PAULA, Luís Roberto. Diagnóstico sócio-econômico e avaliação de impactos nas terras indígenas, situadas na área de influência do corredor de transporte multimodal centro-norte. Eia/Rima-hidrovia-Araguaia-Tocantins, JAN/1998.

OPAN, GERA, INVESTCO. Diagnóstico Etnoambiental junto ao povo indígena Xerente. Relatório parcial 3; Cuiabá, 2000.

Dicionário Online de Português, DICIO visitada ao dia 14 de fevereiro de 2010 disponível em <https://www.dicio.com.br/aurelio-2/>

GIRALDIN, O. Povos indígenas e não-indígenas: uma introdução à história das relações interétnicas no Tocantins. In GIRALDIN, O (Org.). A(Trans)formação histórica do Tocantins. Goiânia, editora UFG; Palmas, UNITINS, 2002, pp. 109-136.

GIRALDIN, Odair. Cosmologia de alguns povos Macro-Jê: reflexões para pensarmos o (necessário) convívio intercultural. In. SILVA, Maria do S. Pimentel da e SOUZA, Lorena I. P. (orgs). Diálogos Interculturais: reflexões docentes. Goiânia, Imprensa Universitária, 2018.

KARMANN, Ivo.; ciclo Ciclo da água., Água subterrânea e sua ação geológica. In TEIXEIRA, W. et. Al., (orgs.) Decifrando a Terra. São Paulo, Oficina de Texto, 2000, pp 114\_138.



KEUROGHLIAN, Alexine et. al., Avaliação do Risco de Extinção do Queixada (Tayassu pecari Link, 1795), no Brasil. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade-(ICMBIO), 2012

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce., Davi A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami. / Davi Kopenawa e Bruce Albert; Tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro — s/ ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LOPES, Sérgio de Faria e, SCHIAVINI, Ivan. Dinâmica da comunidade arbórea de mata de galeria da Estação Ecológica do Panga, Minas Gerais, Brasil. Acta Bbot. brasBras. 21(2): 249-261, 2007.

MEDICI, Emília Patrícia. Et. Al., Avaliação do Risco de Extinção da Anta brasileira Tapirus terrestris Linnaeus, 1758, no Brasil. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade-(ICMBIO),2012.

MORATO, Ronaldo Gonçalves, et. Al., Avaliação do risco de extinção da Onça-pintada, Panthera onca (Linnaeus, 1758) no Brasil. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade-(ICMBIO), 2013.

NIMUENDAJU, Curt. The Serente. Los Angeles. The Southwest Museum, 1942. Versão em tradução de Odair Giraldin, não publicada.

PAIVA, Aída Lina Branco et al. ÁREAS DE USO LEGAL RESTRITO E POTENCIAIS À CONSERVAÇÃO AMBIENTAL - Tabelas e Mapas Síntese. Secretaria de Planejamento (SEPLAM). Palmas 2012. 44 p. Organizado por Rodrigo Sabino Teixeira Borges, Paulo Augusto Barros de Sousa, Policarpo Fernandes Alencar Lima e Aída Lina Branco Paiva.

RIBEIRO, José Felipe e Walter, Bruno Machado Teles, FITOFISIONOMIAS DO BIOMA CERRADO, 1998.

RICCONINI Claudio; GIANNINI Paolo César F; MANCINI, Fernando. RIOS E PROCESSOS ALUVIAIS. In TEIXEIRA, W. et. Al., (orgs.) Decifrando a Terra. São Paulo, Oficina de Texto, 2000, pp 192, 2014.

RIGHETTO, Antonio Marozzi; GOMES, Kaline Muriel; FREITAS, Francisco Rafael Sousa. Poluição difusa nas águas pluviais de uma bacia de drenagem urbana. Eng Sanit Ambient | v.22 n.6 | nov/dez 2017 | 1109-1120, 2016.

SARTORELLI, Paolo Alessandro Rodrigues et. al., Guia de plantas não desejáveis na restauração florestal. AGROICONE, São Paulo, fevereiro de 2018.

SILVA, Luís Antônio G. C. Biomas presentes no estado do Tocantins. Câmara dos Deputados Praça 3 Poderes Consultoria Legislativa Anexo III – Térreo Brasília – DF, 2007.

ROMARIZ Dora de Amarante. Tema e conceito. São Paulo: Editora Scortecci. 1ª edição, 2008.