



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

JOSÉ HANI KARAJÁ



AS MADEIRAS E SEUS USOS NO UNIVERSO SÓCIO-CULTURAL DO POVO INY



PALMAS/TO
2015



FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS – UFT
MESTRADO EM CIÊNCIAS DO AMBIENTE

José Hani Karajá

As madeiras e seus usos no universo sócio-cultural do povo Iny

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Ciências do Ambiente da Universidade Federal do Tocantins, para obtenção do Título de Mestre em Ciências do Ambiente.

Orientador: Prof. Dr. Odair Giraldin

Palmas/TO

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca da Universidade Federal do Tocantins
Campus Universitário de Porto Nacional

K18 Karajá, José Hani

As madeiras e seus usos no universo sócio-cultural do povo Iny. / José Hani Karajá. –Palmas, TO: UFT, 2015.

81 p.; il.

Orientador: Prof. Dr. Odair Giralдин

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Tocantins,
Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente.

1. Meio Ambiente. 2. Ecolinguística. 3. Madeiras.
4. Cosmologia. 5. Karajá. 6. Tocantins. I. Título.

Bibliotecária: Janira Iolanda Lopes da Rosa CRB-10/420

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizada 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.

José Haní Karajá (mestrando)

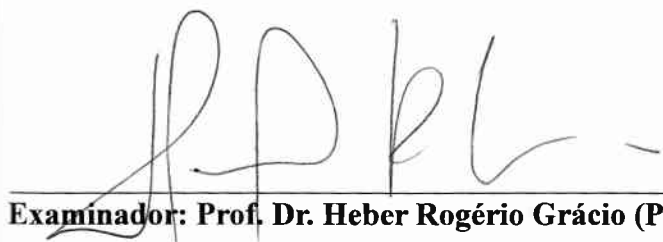
TÍTULO: As madeiras e seus usos no universo sociocultural do povo Iny.

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no curso de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente, da Universidade Federal do Tocantins.

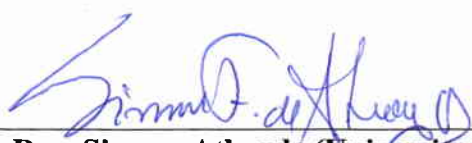
Banca Examinadora



Professor Dr. Odair Giralдин (Orientador)



Examinador: Prof. Dr. Heber Rogério Grácio (Pós-Graduação em Ciências do Ambiente)



Examinadora: Profa. Dra. Simone Athayde (University of Florida – Profa. convidada)

**Palmas-TO
30 de novembro de 2015**



FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS – UFT
MESTRADO EM CIÊNCIAS DO AMBIENTE

A minha família

Agradecimentos

Aos **Inỹ** por todos os acolhimentos, por ajudar sempre nos debates, pela troca de saberes e disponibilidade de atender-me na pesquisa. Especialmente ao meu pai, Joaquim Hureari e meus primos Abrãõ Kurehete e AntõnioTewahura.

Ao professor Dr. Odair Giralдин, por acolher meu projeto e orientar-me com carinho e respeitar-me por acreditar nas minhas idéias e pela dedicação durante a realização deste meu trabalho.

Aos meus professores **Inỹ**, da infância à idade adulta. Especialmente, Daniel Òhòri Karajá, meu primeiro professor de **Inỹ** rybe (língua Karajá), que me ensinou pela harmonia de sua linguagem.

A todos os meus alunos, pois aprendi com eles a importância do diálogo e da interação.

A todos colegas de trabalho que compartilharam comigo as sua angústias, desafios e esperanças.

Aos meus colegas do PGCIAMB (Programa de Pós-Graduação em Ciências do ambiente) de 2013 a 2015, por ajudar-me a ampliar os meus conhecimentos e os horizontes de minha compreensão e pela troca de experiência.

À UFT, que me apoiou diretamente nos meus estudos, em tudo de que precisasse. Especialmente a coordenação de Pós-Graduação de Ciências do ambiente (Ciamb).

À Capes por ter concedido a bolsa de mestrado durante os anos 2013 à 2015, o que resultou em minha pesquisa sobre a ecolinguística do **Inỹ**.

Ao professor Francisco Carlos Machado Alves (Chico), que me ajudou também na revisão do texto.

À professora Francisca Mendes, que me ajudou no projeto e na organização de textos serem entregues no dia da prova de seleção do CIAMB.

Agradeço ao meu amigo Calebe, que gentilmente realizou dois importantes desenhos presentes nesta dissertação. E agradeço também imensamente ao Adailson Rodrigues Soares, que confeccionou a capa dessa dissertação.

Um agradecimento especial a Rosirene Kabanaru (Karajá), minha esposa e companheira. Além de amiga, é meu amor, grande incentivadora. Quando eu encontrava dificuldade nessa jornada, ela sempre dava incentivo. Muito grato pelo companheirismo e por disponibilidade de tempo de sua vida comigo.

A todos que me apoiaram direta e indiretamente neste trabalho, que estiveram ao meu lado nessas horas, quero agradecer de peito aberto, pois vocês fizeram, fazem e farão sempre parte de minha história.

Obrigado! Txiòtòetuke!

Resumo

Este trabalho da pesquisa foi realizado no Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente, linha 2, Natureza, Cultura e Sociedade, e trata sobre a relação ecolinguística do Povo **Inỹ** em termos de fortalecimento da língua materna. O objetivo da pesquisa foi compreender melhor a relação entre as madeiras e seus usos no universo **Inỹ** e o meio ambiente, bem como as técnicas de usos de elementos do meio ambiente através das madeiras, relacionando esse tema com a prática da língua **Inỹ rybe** (língua karajá). A pesquisa foi realizada através de levantamento documental, observações e levantamentos de campo, e conversas e entrevistas com anciões da Aldeia Fontoura, na Ilha do Bananal, Estado do Tocantins. Que mudanças de língua vêm ocorrendo no decorrer do tempo? Isso que me levou a ser estimulado, pois o pretendo a contribuir para fortalecer a língua materna do meu povo **Inỹ**.

Palavras chaves: Karajá – Ecolinguística – Madeiras - Cosmologia

Abstract

This dissertation results of a research project developed in the Environmental Sciences Graduate Program at Federal University of Tocantins, within the Nature, Culture and Society concentration. It focuses on the ecolinguistic relationships between the **Inỹ** (Karajá) socio-cultural organization, the environment and the woods used for various purposes, with the aim of strengthening the native language. The study was developed through literature review, field walks and observations, and through conversations and interviews with elders of the Fontoura village in the Bananal Island, State of Tocantins. What kind of changes have had in **Inỹ ribe** (Karajá language) trough time? This question has encouraged me to develop this research, since I intend to contribute to strengthen the mother tongue of my people, the **Inỹ**.

Key words: Karajá – Ecolinguistic – Woods - Cosmology

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	V
RESUMO E ABSTRACT	VII
LISTA DE FIGURAS	IX
INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I - HISTÓRIA DO POVO INY	16
1 – Surgimento do Povo Iny	16
2 – Contato com Tori.	19
3 – Organização Social do Povo Iny	25
4 – Festa ritual do Povo Iny	31
CAPITULO II - INVENTÁRIO DO USO TRADICIONAL DAS MADEIRAS PELO POVO INY	38
1– Welò e Heto (casa)	38
2 – Hetonihiky (casa grande)	44
3 – Hãwò (canoa)	48
4 - Narihi (remo)	50
5 – Òhòte (Borduna) e Tõnõri (Lança)	52
6 – Orixà (banco de madeira)	53
7 – Weriòkò (cachimbo)	53
8 – Awa awa (boneca de madeira)	54
9 – Kowo (pilão)	56
10 – Hãò	56
11 – Òrana (ralador)	57
12 – Hee (lenha)	57
12.1 – Byritiò rubu	58
12.2 – Wyhyraworonaò rubu	58
12.3 – Budòeò rubu	58
12.4 – Tariò rubu	59
12.5 – Labtxiò rubu (sucupira)	59
12.6 – Rãmaò rubu (pequizeiro)	59
12.7 – Rãò rubu	60
12.8 – Tarawedò rubu	60
12.9 – Adoroò rubu (muricizeiro)	60
12.10 – Worodebureò rubu	60
12.11 – Asuò rubu	61
12.12 – Heleò rubu	61
12.13 – Hulalaò rubu	61
CAPITULO III - ECOLINGUISTICA INY: MEIO AMBIENTE, USOS DE MATERIAIS E A MUDANÇA LINGUISTICA	62
1 – A ecologia da linguagem	62
2 – Mudança de língua	63
2.1 – Oworu (roça)	67
2.2 – Butelão	68
3 – Iny rybe & Tori rybe (bilingüismo)	69
4 – Funções da linguagem	72
5 – Relação entre escola – meio ambiente – ecolinguagem	74
CONSIDERAÇÕES FINAIS	79
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	81

Lista de figuras

Figura 1 - Mapa da Ilha do Bananal	15
Figura 2 – Representação do surgimento do Inỹ	16
Figura 3 - Casas tradicionais Karajá.	39
Figura 4 - Casa de estilo tradicional e no estilo das casas sertanejas	39
Figura 5 - Levantamento do mastro Tòò na aldeia Fontoura em 2015	43
Figura 6 - Estrutura da Hetonihikỹ	44
Figura 7 - Hetonihikỹ em construção na aldeia Fontoura em 2015.	45
Figura 8 - Hetonihikỹ em construção na aldeia Fontoura em 2015.	45
Figura 9 - Construção de uma canoa.	48
Figura 10 - Cacique com Mayre	51
Figura 11 – Orixà	53
Figura 12 - - Boneca Awa awa	54
Figura 13 – Escola Kumanã – Aldeia Fontoura	70

INTRODUÇÃO

Eu sou José Hani, Karajá, filho de Joaquim Hureari e de Lawarideru Karajá, nascido na aldeia Hawalò, conhecido como Santa Isabel do Morro. Atualmente eu moro na aldeia Btõiry, conhecida como aldeia Fontoura, sou atual Ixydinõdu (Cacique) desta aldeia, distante 28 km da aldeia Santa Isabel, e 332 km de Lagoa da Confusão e 532 km de Palmas - TO. Antes de mencionar os conteúdos dos presentes capítulos, quero refletir um pouco sobre a minha trajetória de vida, da minha infância à idade adulta.

Eu me recordo até hoje um fato como marcante e inesquecível da minha trajetória, que no dia da avaliação do ano fugi da sala de aula para a minha casa. A primeira avaliação do ano deixei sem fazer a resposta, por causa de dificuldade com a língua portuguesa. Segundo meu pai disse, era o ano 1979. Algum tempo depois, fui chamado pelos avaliadores para voltar, para que eu fizesse novamente a minha prova. Na hora boa de lanche com beiju e com chá de capim cheiroso, na casa de minha avó, os meninos chegaram na nossa casa, e rindo na minha cara, que eu não fiz e iria fazer novamente a prova. Na época, os responsáveis pela avaliação eram os funcionários da Funai, que coordenavam a aplicação de provas do ano. Lembro-me que os funcionários da Funai chegavam de avião, exatamente para fazer avaliação de todos alunos da escola que acontecia uma vez por ano.

Retomei minha atividade da prova e com minha dificuldade respondi todas as perguntas que estava na prova. Alguns dias depois, chegou resultado e divulgava-se no mural, meu nome estava na lista dos aprovados. Nessa hora quem ficou muito feliz foi o meu pai. E eu, nem fiquei feliz e não sabia o que era o estudo e nem me valorizei nesse dia da vitória. No início das aulas dos dias letivos do ano, pelo consenso dos professores, fui estudar na alfabetização “Inỹ tyryiti”, na Cartilha nº 2. Meus colegas meninos questionaram porque ao invés de estudar na Cartilha nº 1, eu fui direto para Cartilha nº 2. E os professores respondiam que eu tirei a melhor nota, por isso fui privilegiado que merecia estudar com os meninos maiores.

Foi assim, nesse dia, a primeira conversa que eu tive com meu pai, dando conselho e me incentivando a estudar. Quando tive conselho do meu pai, me interessei

estudar pra valer. Porém, não me lembro como consegui passar do meu primeiro professor da alfabetização, Paulo Kuadji, e do segundo, Davi Krumare (finado). Só sei que quando comecei em “Inỹ tyyrity na Cartilha nº 3”, estudei um mais pouco avançado em relação e o meu conhecimento, pois já é com meu mestre Daniel Òhòri que foi meu primeiro professor de língua Inỹ, na qual me alfabetizou. Foi com ele que eu aprendi muitas coisas, principalmente da leitura e até mesmo a interação.

Quando passei para a “Cartilha nº 4”, já era língua indígena misturada com a língua portuguesa. Chamava-se a série de transição e foi com o mesmo professor. Nessa série tive muita dificuldade, e por isso fui reprovado, pois não atingi a média do ano. Só sei que repeti essa série duas vezes.

Lembro-me nessa época, a escola funcionava na alfabetização com a “Cartilha Inỹ Tyyrity” de nº 1 à 3 e nº 4 já é transição. Depois de transição passava 3ª série e 4ª série, já era com a professora tori (não indígena). Eu terminei a 4ª série no ano de 1986. Para dar continuidade aos meus estudos, tive que sair da aldeia para a cidade e assim para continuar estudando. Antes de sair para estudar, tive dois conselhos interessantes da minha mãe e do meu pai. O meu pai sempre me incentivou a estudar e da mãe nunca imaginei ela dar conselho ao contrário do meu pai. A minha mãe carinhosamente me disse: - “Filho eu não queria que você saísse perto de mim...”. E então para ela, seu medo era de eu casar com não indígena para não voltar mais a Aldeia e ela nunca iria brincar com meus filhos. E o meu pai me disse: “filho você precisa estudar e se preparar para aprender a língua portuguesa, e depois voltar pra cá. Eu quero que você estude para ser guerreiro do nosso povo, porque estou observando que as coisas cada vez mais estão mudando...”

Foi o meu primeiro ano de experiência na cidade, e era horrível! Era sofrimento e muitas saudades da minha família. Mesmo que a cidade era perto da aldeia, isso era ano 1987. No outro ano, meu pai tinha combinado com o Pastor da Igreja para eu estudar na escola Adventista no colégio IABC (Instituto Adventista Brasil Central), localizada no município de Anápolis, do estado de Goiás.

Foi assim que comecei a conviver fora da minha aldeia, com outro costume, totalmente diferente do meu. Aprendi ler e escrever formalmente, também aprendi interpretação do texto e aprendi falar o tori rybe (língua portuguesa), claro que através

da convivência com meus amigos. Nem terminei o ensino fundamental completo, encontrei a mulher que é o amor da minha vida, Rosirene Kabanaru e casei com ela. Com isso, realizei o sonho da minha mãe a qual ela queria. Mesmo assim, meu pai não desanimou. Queria que eu continuasse meus estudos na cidade vizinha e comprou um motor 15 HP YAMAHA, para eu poder viajar.

A cidade era mais próxima da aldeia Fontoura é Luciara – MT, a distância de 18 km da minha aldeia. Comecei a estudar para concluir a 8ª série do ensino fundamental. Tinha que sair da aldeia às 6 horas e voltava por volta de 11 horas da noite. Com minha dificuldade concluí o ensino fundamental. Porém, desde aquela época, ganhei confiança e credibilidade da minha comunidade e fui escolhido para lecionar na escola. E trabalhando, eu continuava estudando. E com meu esforço terminei o ensino médio. E quando estava assalariado e fui escolhido para ser professor, lembrei o conselho do meu pai, pois se a comunidade deposita confiança em mim é porque está precisando de mim, para isso tinha que me preparar mais.

Surgiu o primeiro projeto de formação dos professores indígenas. Fui fazer minha inscrição e fiz para concorrer as 200 vagas oferecidas pela UNEMAT (Universidade Estadual de Mato Grosso), sendo 180 vagas para indígenas do Mato Grosso e 20 vagas para os outros estados brasileiros. Eu não consegui na primeira chamada, mas consegui na segunda chamada. E fiquei muito feliz nesse dia, porque já sabia o que significa a universidade, e ingressei para fazer faculdade.

O primeiro dia da faculdade eu estava como universitário, era outra vida para mim. Nesse ambiente, em harmonia com os outros colegas que estavam lá. Foi uma nova etapa de formação, com muito orgulho de ser professor, até porque o meu sonho estava realizando, sabia que ampliaria os meus conhecimentos.

Nessa jornada eu percebi a razão do meu pai. O povo Iny da minha aldeia realmente tem esperança de que eu possa trabalhar da melhor forma para contribuir com meu conhecimento para que eu possa ajudar em tudo que possível.

Com essa ampliação dos meus conhecimentos, surgiu a preocupação do meu povo que vem ocorrendo à mudança de língua no nosso meio. Desde a minha formação acadêmica, eu pretendia contribuir da melhor forma para fortalecer a língua materna do meu povo **Iny** (Karajá).

Sendo assim, o trabalho aqui apresentado foi desenvolvido com a minha comunidade indígena **Btõiry** (Fontoura), localizada no município de Lagoa da Confusão no estado do Tocantins. Foram realizadas as entrevistas com os velhos, os jovens e alguns professores da escola. Os entrevistados foram: Abrãõ Kurehete, Antônio Tewahura, Joaquim Hureari, Lawarideru, Daniel Koxini, Maluhereru e Mateus Saure.

Portanto, na presente pesquisa pretendo descrever a longa história de contato que vem ocorrendo, e as mudanças lingüísticas do povo **Inỹ**, relacionando isso com o inventário sobre os usos das madeiras pelo meu povo.

Para realizar a pesquisa utilizei como metodologia estudos bibliográficos sobre a história do povo **Inỹ**, sobre a ecolinguística e funções da linguagem e também o que chamam de trabalho de campo, que foi minhas conversas com os mais velhos e com as pessoas que tem conhecimento sobre as madeiras. e relação à lenha. A conversa com as mulheres foi muito importante. Elas me deram informações importantes sobre as madeiras que são utilizadas no universo feminino, como as melhores madeiras para lenha e também para fazer cinza e misturar na argila para fazer os artesanatos. Já os homens me passaram informações dos tipos de madeiras utilizadas nas atividades masculinas, como canoa, remo, construção de casa, arco, borduna.

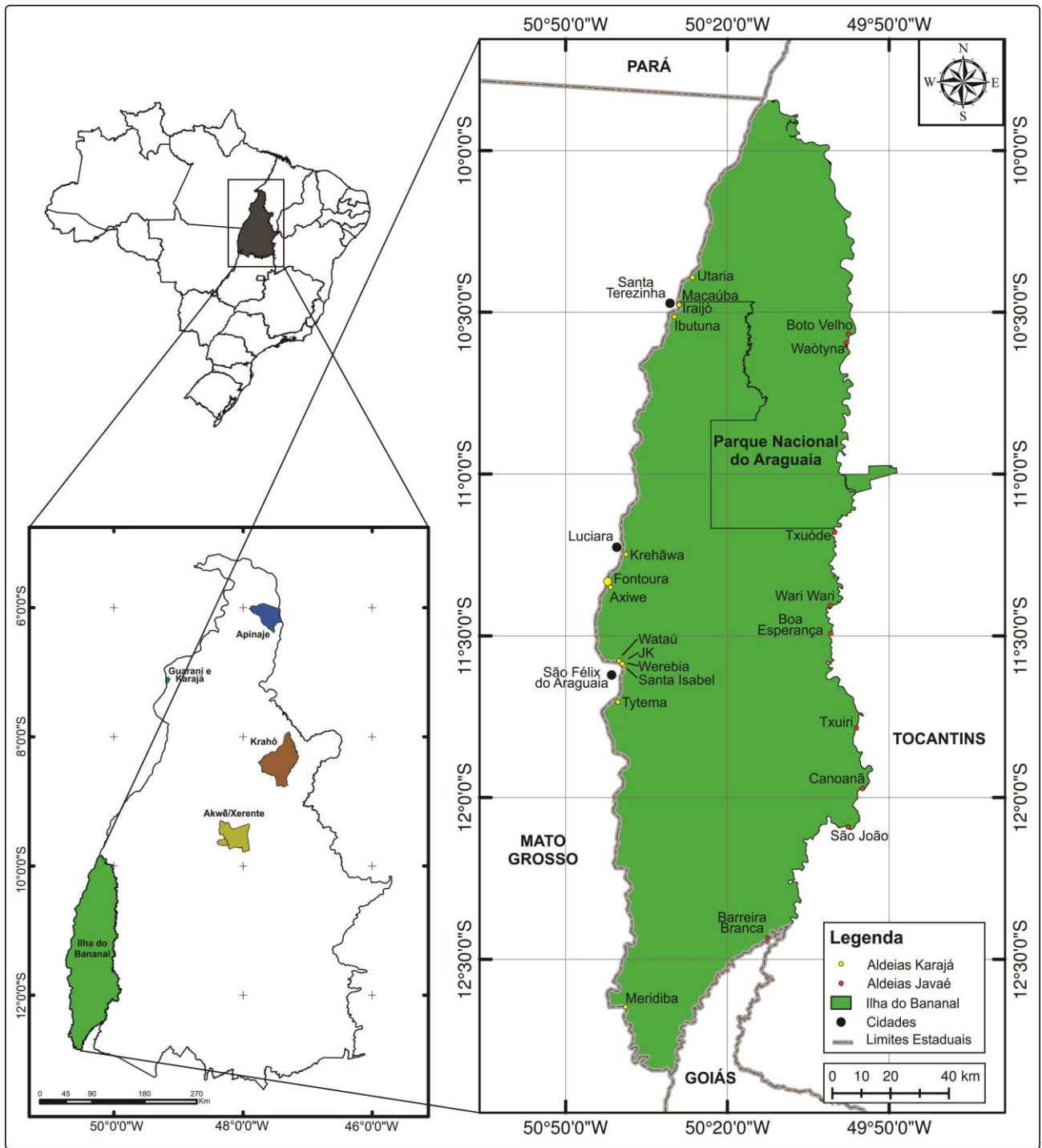
Nós **Inỹ** temos os nomes que damos para cada madeira. Mas era preciso colocar os nomes científicos. Para fazer isso, utilizei o livro *Árvores Brasileiras – manual de identificação e cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil*, de Harri Lorenzi (2009). Mas tem plantas que tem nomes em **Inỹ** rybe (língua inỹ) mas que não esta no livro. Por isso, nem todas as plantas mencionadas nessa dissertação, tem nome científico identificado.

A pesquisa foi realizada na aldeia Fontoura, localizada na Ilha do Bananal, na margem direita do Berohokỹ (Rio Araguaia) e com uma população de aproximadamente 700 pessoas. Ela fica num ponto intermediário entre a parte sul e a parte norte da ilha, tendo como vizinha a cidade de Luciara, que fica no lado esquerdo do rio, no Estado do Mato Grosso. Ela foi criada aproximadamente no ano de 1918. Problemas com enchente no período chuvoso, levou a que a aldeia fosse mudando de lugar, até chegar ao lugar atual em 1978. Veja a sua localização no mapa....

No primeiro capítulo, eu descrevo o surgimento do povo **Inỹ** e sua história de contato com tori (não indígena), a sua organização social, e os rituais de festa do povo **Inỹ**.

No segundo capítulo, é apresentado o inventário do uso tradicional das madeiras pelo povo **Inỹ**, bem como a sua ligação com a vida cotidiana, como **Heto** (casa), **Hee** (lenha), **Hãwò** (canoa) e **Narihi** (remo), e também existem aquelas ligadas a vida ritual como **Hetonihikỹ** (casa grande), **Orixà** (banco de madeira) e **Ritxoo** (boneca de madeira), além daquelas ligadas à vida espiritual como **Itxeò** (bastão de túmulo) e **Mayre** (instrumento que chefe tradicional).

No terceiro capítulo descrevo a ecolinguística do povo **Inỹ**, o meio ambiente, os usos de materiais e mudanças lingüísticas, descrevendo e refletindo sobre a ecologia da linguagem, as mudanças lingüísticas, o bilingüismo, a função da linguagem e, finalmente, a relação entre escola meio ambiente e ecolinguagem.



CAPÍTULO I

HISTÓRIA DO POVO INỸ

1 SURGIMENTO DO POVO INỸ

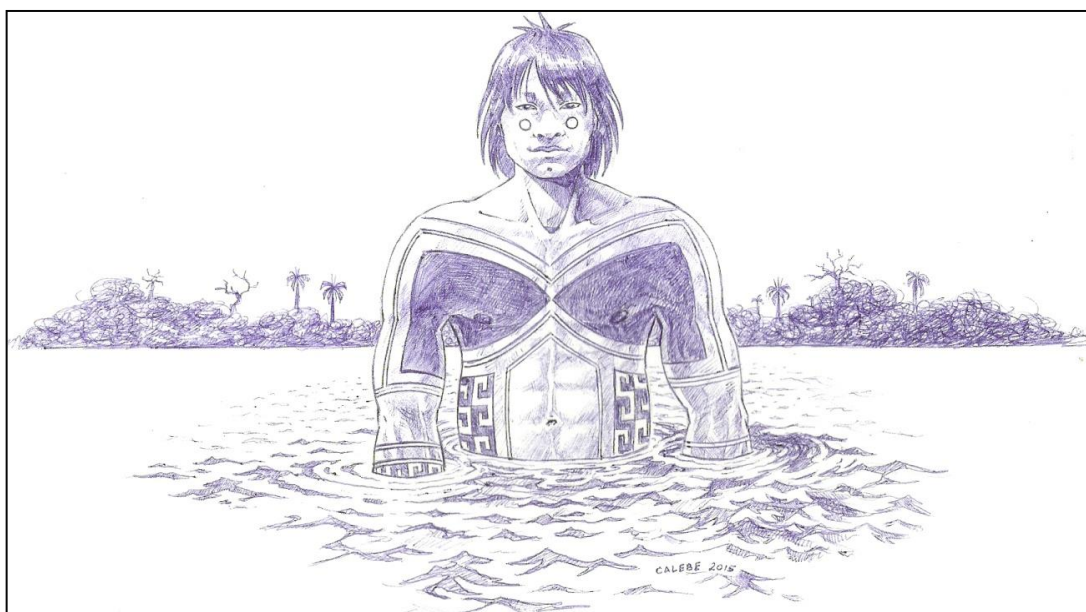


Figura 2 – Representação do surgimento do Iny. Autor: Calebe

Nós, **Iny**, temos o entendimento e acreditamos que morávamos no fundo do Rio Araguaia, para nós chamado de **Berohokỹ**. Dali, os **Iny** em sua maioria, saíram para a superfície, e para nós é significativo o lugar “**Inyteduna**” que se localiza na ponta norte da Ilha do Bananal, atualmente próximo da aldeia Macaúba. No fundo do rio, diz que não havia doenças e nem a morte. Entretanto, nossos ancestrais, curiosos com o mundo desconhecido que havia além de um orifício, na superfície da água, atravessaram esse meio aquático. **Woubedu**, curioso, foi a primeira pessoa a sair para esta superfície. Quando voltou à seu lugar de origem e contou aos demais o que viu durante seu passeio aqui fora, todos ficaram encantados com o que ouviam a respeito da imensidão e da beleza do Rio Araguaia. Com isso, tiveram muita vontade de conhecê-lo. A família do **Koboi** diz que não saíram do fundo do rio, porque a barriga dele era enorme demais, e ele, na sua primeira tentativa saiu só a

metade. Sem conseguir subir, resolveu habitar por lá mesmo. Mesmo sem ter saído, ele percebeu que nesse lugar a morte existia, porque, à primeira vista, viu uma árvore derrubada, o que nunca havia visto quando morava no fundo do rio. Segundo os anciãos, essas pessoas foram os primeiros que saíram com seus familiares junto com **Woubedu, Làriwa e Umua**. Este último estava acompanhado com duas de suas esposas, **Hariwaki e Isidi**.

Essa história é muito antiga. Alguns a chamam de mito, e é sempre lembrado por nós, estando sedimentada em nossa memória. Mesmo que não esteja registrado através da escrita, está sempre guardado na memória dos anciãos e passando às novas gerações para que não caia no esquecimento. A memória continua viva. Neste sentido, o povo **Inỹ** valoriza muito as histórias antigas que vem da sabedoria dos velhos, que nos ensinam o mérito da sua importância na nossa vida, as quais precisam sempre ser contadas para sempre serem lembradas.

Assim, quando morre uma pessoa idosa na aldeia é uma página de nossa história que corre o risco de ser apagada, a perda de uma biblioteca para meu povo, pois é através dos anciões que nós conhecemos sobre os fatos passados, de tempo, conselheiro (a), educador (a) e contador de história dos nossos ancestrais.

O povo **Inỹ** é descendente do Rio Araguaia (**Berohokỹ**) e ainda continua vivendo sobre suas margens, tirando dele parte de seu sustento. Encantados com a fartura e a beleza deste mundo, aqueles povos do princípio deixaram para trás um tempo de poder e imortalidade, segundo narram os anciãos da aldeia.

Segundo **hàri** (pajé), estes ainda continuam se comunicando com eles espiritualmente, ou seja, através da visão do **hàri** (Pajé). Existem dois tipos de **hàri** no meu povo, **hàri** do bem e **hári** do mal. O **hàri** do bem é aquele que protege sua comunidade dos espíritos maus, e o **hàri** do mal é aquele que machuca as pessoas espiritualmente.

Existem os **bera hàri** e os **biu hàri**. Os primeiros são do fundo do rio, e os outros de céu. Os que estão aqui nesse nível, também se incluem como **biu hàri**, porque do ponto vista do fundo rio, nós vivemos no nível do céu.

Segundo Toral (1992), o **biu h`ari** (celeste) n`ao completa a ascens`ao para o c`eu ap`os sua morte, pois prefere relacionar-se com seres potencialmente perigosos, como os **Ijanaatu h`ari**. Esses **h`ari** de **Ijanaatu** s`ao perigosos para o povo **In`y**. **Ijanaatu** e **Alubederu** s`ao irm`aos que vivem pr`oximos. Esses dois s`ao **h`ari** que fazem malef`icios. Eles moram no c`eu pr`oximos mas separados de **Xibur`e**, que `e paj`e do bem. Esses **Ijanaatu h`ari**, **Alubederu h`ari** e **Xibure h`ari**, basicamente se comunicam somente com os habitantes celestiais e n`ao com habitantes do fundo do rio. Apesar de seus conhecimentos serem poderosos, eles s`ao tamb`em capazes de curar (**Xibur`e**) e at`e matar (**Ijanaatu** e **Alubederu**). Enquanto isso, os **berahatxi h`ari**, tem mais liga`ao com seres das profundezas como **a`oni** ou **ijas`o mah`adu**. Por isso, **berahatxi h`ari** tem contato com as pessoas que ficaram nas profundezas do Rio Araguaia, principalmente com as fam`ilias do **Koboi**. Os **berahatxi h`ari** s`ao considerados como **h`ari** praticam o bem.

Desde o surgimento para este mundo, os **In`y** v`em num processo transformativo cada vez maior ao longo de sua trajet`oria na hist`oria, enfrentando o desafio principalmente no que diz respeito `a sua organiza`ao cultural, de seus costumes e da sua tradi`ao. Melhorou bastante at`e mesmo quanto ao uso dos recursos naturais especificamente das madeiras, de forma priorit`aria na sua utiliza`ao como fonte de recurso. No relato do mito percebemos que "**Koboi**" viu uma `arvore derrubada na sua primeira vista aqui fora naquela `epoca. J`a os seus descendentes, aproveitam-na como lenha para fazer fogueira com ela ou usam-na como poste da casa. Tudo isso, depende da serventia de cada uma das esp`ecies de madeira. A exist`encia de madeira depende tudo pela sua esp`ecie, pelo uso que vai ser feito dela e qual sua durabilidade, sendo que n`os **In`y** utilizamos como poste da casa ou seja, como a base de coluna da casa. A madeira seca tamb`em serve de lenha com finalidade especifica, por exemplo, para cozinhar os alimentos cotidianos das pessoas.

Na compreens`ao do povo **In`y**, somente cinco variedades de madeiras s`ao consideradas boas para cozinhar, conforme veremos no cap`itulo 2. Al`em destas, ainda tem a lenha pr`opria para o uso da queima da cer`amica. Por exemplo, somente uma madeira seca (**Hulala`o**) serve para queimar a boneca de cer`amica "**Ritxoko**". Por isso, `e muito importante que os mais jovens ou`cam os anc`iaos quando precisar dar conselhos para a nossa juventude. Principalmente, para o jovem rec`em-casado, pois com certeza

sua mulher vai precisar da lenha em sua casa, pois é nesta hora que esse jovem deve ficar atento de qual seria a lenha boa para fazer fogueira. Por este motivo, é importante ouvir o conselho do ancião de qual madeira seca que é boa para fazer a fogueira.

Os **Inỹ** descobriram fazer através da sua inteligência “**Behyra, weriri, hãwó, narihi, òhòte, wyhy, waxiahate**”¹. Esses materiais são mais utilizados quando se realiza seu trabalho, principalmente na busca de lenha, da pescaria e na sua caçada.

Os homens, quando vão buscar a lenha, precisam usar o **behyra** (cesto feito pelo homem para ele carregar coisa pesado) apanhar nela o “**hee**” (lenha) e jogam no seu ombro para carregar. As vezes também usam a canoa para buscá-la. Nesse caso, precisa trazer as madeiras secas e inteiras pra cortar no pátio da sua casa. O **behyra** é feito de forma trançada com a palha de bacaba sendo de uso exclusivo de **Ijoi tyhy** (homem casado). É tarefa do Ijoi tyhy buscar sustento para seus familiares para garantir os alimentos da sua família.

As mulheres também, às vezes, gostam de apanhar a lenha dentro do **weriri**. Com esta atitude, elas ajudam seus maridos a buscar a lenha para garantir cozimento das comidas familiares. O **weriri** (cesta feita pelos homens para as mulheres usarem) é feito com talho de palha de coco babaçu exatamente para usos das mulheres para carregar a lenha, batata doce, mandioca, etc. A tarefa da mulher casada também é muito importante no lar, ajudando seu marido e realizando os trabalhos já citados acima.

2 – O CONTATO COM TORI (Homem branco)

Antes do contato com **tori** (homem branco), os Karajá se autodenominavam **Inỹ** e ainda hoje mantêm essa denominação. Nos consideramos um povo pacífico mas também guerreiro, diante de tudo que passamos frente aos invasores desejosos de tomar nossa terra. Continuamos convivendo na margem do Rio Araguaia desde o surgimento de nossos ancestrais nesta superfície. Nossa luta pela preservação do espaço de nosso território sempre foi constante, numa tentativa de mandar embora estes invasores, chegando a guerrear com os grupos indígenas vizinhos, como Tapirapé, Apinajé, Xerente, Xavante e Kayapó. Por isso, podemos afirmar que o **Inỹ** é um povo de tradição

¹ Behyra é um cesto do homem para carregar a lenha, por exemplo; Weriri é a cesta da mulher; Narihi é o remo; Hawò é a canoa; Òhòte é a borduna; Waxiahate/wyhy é o arco/flecha

guerreira, pois sempre lutou e ainda luta na tentativa de expulsar os intrusos. Na nossa concepção, nosso território é um lugar bonito pela sua paisagem natural e de riquíssima biodiversidade.

Os anciãos das aldeias afirmam que o povo **Inỹ**, apesar de aparentemente pacíficos, quando se deparavam com os conflitos, se tornavam mais bravos do que se imaginava, para se defenderem contra seus adversários. Eles sempre venciam as batalhas quando lutavam com as outras etnias, e nunca se recuavam de ameaças e de ataques dos seus adversários. Até mesmo também das explorações do homem branco à procura das terras depois de seus invasores chegarem ao território do que é hoje o Brasil. Segundo um destes anciãos², sempre os **Inỹ** protegiam seus territórios as margens do Rio Araguaia, demarcando-o para que ninguém viesse morar nesse lugar. No entanto, durante estação seca, moravam na praia no lado de Mato Grosso, mas quando vinha a enchente do rio voltavam para **Hãutehawa** (morrinho) que é o lugar mais alto que dificilmente alagaria. Ali enfrentavam os guerreiros Xavante e Kaiapó, na tentativa de amedrontá-los e mandar embora do seu lugar. Segundo relato do velho da aldeia, os guerreiros Xavante gostavam de atacar uma pessoa de cada vez, quando se encontrava só, enquanto os guerreiros Kaiapó gostavam de atacar muitas pessoas. Caso encontrasse uma pessoa, mandava um sinal por esta, que informasse os **Inỹ** para que se preparassem.

Depois de tanto sofrimento e batalha para conquistar a sua terra enfrentando os outros grupos indígenas da época, atualmente todas etnias tem que batalhar juntas, fortalecendo uma a outra, levando suas reivindicações quanto à mesma causa.

Mais ou menos um século atrás, o cacique **Haratuma** tomou decisão juntamente com seus líderes para se mudarem à **Ilha do Bananal** para descansar desta mudança constante de praia, para lá e para cá, porque havia percebido que a ilha nunca alagou-se completamente e é o lugar preferido para morar com mais tranquilidade e cheio de fartura quanto à sua sustentabilidade. Ainda hoje seus bisnetos (as) moram na aldeia **Btõiry** (Fontoura), nessa ilha que é a maior ilha fluvial do mundo, que se localiza no município de Lagoa da Confusão, no Estado de Tocantins.

² Hureari da aldeia Btõiry (Fontoura)

Segundo Cunha (1992), a história brasileira é contada a partir de 1500 quando as caravelas portuguesas aportaram no litoral brasileiro, dando início a chegada dos europeus, invadindo as terras ocupadas por nós indígenas e provocando o genocídio e etnocídio de muitos povos indígenas, dizimados pelas arma de fogo e, principalmente, pelas doenças, até então desconhecidas, que os colonos trouxeram. Parte desta população indígena ainda sobrevive a duras penas aqui no território brasileiro. E neste processo não se pode esquecer todos aqueles povos indígenas que se extinguíram de vez, ou que foram assimilados e os seus descendentes, durante os séculos de formação da nação brasileira. Estes ainda lutam pelo resgate cultural como tentativa de manter viva suas tradições, usos e costumes, e suas línguas maternas. Desapareceram nesses processos centenas de etnias com toda sua riqueza de história e de conhecimentos tradicionais.

Segundo Toral (1992:21), quando houve a inauguração de uma política de aproximação pacífica com o povo **Inỹ** pelo governo da Província de Goiás, foi por volta de 1775. Segundo este autor, nesta época os **Inỹ** (Karajá) tinham, ao todo, seis aldeias e os **Inỹ** (Javaé) eram três. Somados, estes dois grupos teriam uma população em torno de 9.000 pessoas.

Atualmente a população **Inỹ**, mesmo se juntássemos os dois grupos, chegaria a uma população bem inferior àquela que existia nos séculos passados. Mesmo sabendo que estes números não são de todo confiáveis quanto a estimativa desta população, podemos perceber que antes do contato, a população estimada era bem maior que hoje, principalmente o **Inỹ**. Segundo um dos anciãos³, a aldeia **Texe Mahadu**, esta era uma das maiores aldeias na parte do sul e, depois do contato, morreram muitos **Inỹ** com as tais doenças desconhecidas.

Foi assim que as coisas aconteceram para meu povo. As informações indicam que o contato com a sociedade dos brancos ocorreu pela primeira vez no final do século XVI (TORAL, 1992). Segundo o autor, essa visita aconteceu com os Karajá do norte, com a presença do padre Tomé Ribeiro. Baseado nos relatos, foi a primeira vez que os bandeirantes andaram pela Ilha do Bananal, agredindo frontalmente a população do **Inỹ**. As estórias desses contatos foram transmitidas pelos anciãos da

³ Abrão Kerehete aldeia Btõiry (Fontoura)

aldeia que havia sido agredidas pelo **Torihuhu**. Essa é a forma como o povo **Inỹ** se refere aos brancos essa denominação pelo meu povo. Segundo essa informação, o território foi invadido, com a matança através de arma de fogo e de facão. Porém, meu povo se defendia como podia somente com arco/flecha e borduna, contra o ataque de arma de fogo do **Torihuhu**. A maior parte dos **Inỹ** tinha que se esconder no lugar seguro para não enfrentar essa guerra e se preparar para vingar a morte de seus parentes. Esses relatos indicam que essa guerra era maior de toda que teve com o povo **Inỹ**. Houve muita morte nessa época. Segundo Toral, no final do século XVI e início do XVII, houve as expedições paulistas de captura de escravos e nesta ocasião, encontraram o povo **Inỹ**. Durante estes séculos houve também, muitos conflitos entre os grupos no território Karajá contemporâneo: desde do rio Tapirapé (onde se deu uma derrota dos Karajá numa primeira fase dos conflitos) até o rio das Mortes.

Na década de 1870 (TORAL, 1992), com o propósito de catequizar os índios em seus próprios idiomas, criaram colégios onde as crianças do povo **Inỹ** e Kayapó eram educadas com a intenção de levar o catolicismo a seus povos, principalmente os mais velhos⁴. Foram assim, levadas muitas crianças **Inỹ** para aprender a língua portuguesa para que aprendessem a falar somente essa língua. Esta era uma das formas de extinguir a nossa língua materna, não falando assim o seu idioma. Promoveram a extinção de meu povo atacando a sua linguagem, após ato violento de agressão cruel. Portanto a sociedade formou o seu pensamento baseado nesta herança colonial, vendo o indígena como um ser atrasado e contrário à civilização, mostrando assim um forte preconceito e discriminação para com a população indígena.

Nessa época, também houve um episódio com o povo **Inỹ** (Karajá de Ixybiõwa ou Xambioá) do norte. Foi um massacre terrível por causa de suspeita do roubo de algumas sacas de sal, acusaram esse povo. Esse episódio de conflito foi da responsabilidade do Frei Savino de Rimini. Resultou na morte de 30 pessoas e outros tantos ficaram feridos. O Frei achou que os **Inỹ** tinham roubado uma carga de sal que estava numa ilha, devido a um barco ter se estragado nas pedras do rio. Ele tomou sua decisão de que para recuperar o sal roubado, era preciso ir até aldeia. Para isso, buscou a

⁴ Nesse tempo foi criado o colégio Isabel, pelo governo da Província de Goiás, onde hoje esta cidade de Aruanã - GO.

força do tenente, soldados e civis, para acompanhá-lo, e foram para lá todos eles armados. O conflito na aldeia resultou na morte de trinta indígenas e nenhum **tori**.

Os fatos desses acontecimentos foram contados pelo próprio religioso (escrita depois de muitos anos pelo Frei, na Itália), tanto que alegou aqui no Brasil na época revelou-se como tendo agido com seus homens em legítima defesa. Todas as testemunhas eram **tori** e nenhum **Inỹ** para provar as suas mortes. Com isso, sem haver provas, o processo foi encerrado (Giraldin, 2002).

Ainda segundo os anciãos, na década de 1930, os missionários da igreja adventista chegaram a visitar a nossa aldeia **Btõiry** que é conhecida como aldeia Fontoura. Sua intenção era a de escolher um terreno para construir os prédios, moradia, igreja e colégio. Esse velho da aldeia⁵ afirma que o primeiro missionário que compareceu era o Pastor Allen nesta aldeia representando a Igreja Adventista. Após cinco anos da presença adventista, foi fundada em 1935 uma Igreja e a escola na aldeia. E através trazendo os ensinamentos religiosos para que o povo **Inỹ** ganhasse a vida eterna. Esta vida nova viria através da pessoa que estivesse falando o nome de Deus. Então o Pastor Calebe e sua esposa Dona Abigail e o **Inỹ** começaram fazer o batismo nesta igreja. E também iniciou o ensino de educação com professor Irineu e sua esposa Eti para que o povo **Inỹ** aprendesse a ler, escrever e falar na língua portuguesa.

O relacionamento entre as pessoas foi se modificando, da mesma forma que o seu comportamento foi se tornando completamente diferente do jeito do nosso povo, e daí por diante os **Inỹ** foram mudando o seu comportamento também. Estas mudanças não pararam mais de acontecer e até hoje estão presentes no meu povo.

A longa história do contato com a sociedade não indígena, jamais impediu de manter os costumes tradicionais do povo **Inỹ**, como: a língua, os rituais (**Hetohokỹ**, Aruanã), artesanatos (cerâmica-**Ritxoko** que é patrimônio nacional). Apesar de que ao longo desta trajetória, duas aldeias deixaram de falar sua língua materna, devido a influência da língua portuguesa no meio desse povo, principalmente o **Inỹ** (Karajá) do norte e do sul. Por isso, é muito importante buscar nossa forma tradicional de viver, para preservar e ao mesmo tempo para valorizar a tradição herdada de nossos ancestrais.

⁵ Antônio Tewahura

Depois de quatro séculos de extinção e massacre da população indígena, deste o período colonial, em 1910 foi criado o Serviço de Proteção ao Índio –SPI, para garantir sua sobrevivência neste país. Posteriormente, em 1967 foi criada a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, para proteger juridicamente as populações indígenas.

O objetivo ERA garantia de sobrevivência tanto da vida quanto das culturas, dos costumes e das tradições. Foi nesse processo que expulsaram os missionários da missão adventista que se retiraram da aldeia, mas deixaram apenas suas lembranças com esse povo, segundo o ancião.

Posteriormente, houve reformulação a julgar os avanços da Constituição de 1988, pensando-se no futuro das sociedades indígenas no Brasil para afirmar os direitos que meu povo precisa para garantir a preservação de suas culturas e suas tradições.

Segundo o ancião (Kurehete) o contato de **tori** também trouxe as mudanças para a população **Inỹ**, como a transformação de hábitos de produção de alimentos. Foi assim que chegou a roça mecanizada para comunidade **Inỹ**. Com isso, tirou o trabalho braçal, trabalho coletivo que fazia roça de toco de todos os tempos, e foi substituindo pela roça comunitária mecanizada. Nessa época tinha homem branco trabalhando para eles de trator com seus implementos agrícolas. Nada de incentivo de ensinar como deveria usá-la posteriormente para que continuasse com trabalho usando maquinário. Assim, abandonou-se a roça tradicional e depois o **tori** não fez mais roça mecanizada.

Foram assim introduzidos diferentes hábitos para nossa sociedade. As pessoas aprenderam a usar as roupas e também o consumo da alimentação totalmente diferente do meu povo e da alimentação típica tradicional do **Inỹ**. Os **Inỹ** acostumaram-se a vestir as roupas, pois eram doadas pelos não-índios naquela época e com a alimentação era a mesma coisa. Tudo isso era mais fácil ganhando as coisas do homem branco. Pensaram que continuaria sempre desse jeito só ganhando na vida. Portanto, esse órgão que foi criado para ser responsável pela comunidade indígena, cada vez mais os seus recursos orçamentários diminuiram muito e nos últimos anos enfraqueceu seu poder econômico, praticamente sem recursos suficientes.

Mas os **Inỹ**, independentes do que esse órgão introduziu, sempre cultivaram o trabalho coletivo. Quando eles iam para a pescaria iam muita gente, pois lá cada um

ajudava uns aos outros porque às vezes precisa carregar a canoa no ombro dele para ir ao lago, se precisar. Enquanto, no passado a roça de toco sempre se fazia de forma comunitária, atualmente cada um está fazendo sua roça, não igualmente como no tempo do nosso avô.

Atualmente os **Inỹ**, na conseqüência de contato com outra sociedade, adotaram do tori as coisas que aprenderam na vida cotidiana de hoje em dia. E para ter, precisa lutar, trabalhar para garantir sua sobrevivência familiar na comunidade. Cada família por si luta para ganhar a vida, diferentemente do tempo dos nossos avôs. Na época dele, as coisas se faziam em coletivos. Sempre sua caçada e pescaria são divididos tanto para os parentes próximos, quanto para suas famílias distantes. Isso acabou depois de longo tempo pois por estarmos no mundo capitalista, não existe mais aquilo que se dividia para seus parentes. Hoje em dia tem que comprar se for peixe ou tartaruga, por exemplo. E para vestir e consumir, tudo tem custo. Para isso, precisa fazer artesanato para oferecer ao homem branco. Surgiu essa invenção de artesanato exatamente como uma renda alternativa para suprir ou adquirir os mantimentos da casa. Além de artesanato o **Inỹ** também oferece para o **tori** os peixes. Vendendo esses peixes, garante comprar alimentação para sua casa. Na década de 1950 os **Inỹ** compravam somente farinha e rapadura. Atualmente compram arroz, feijão, farinha, bolacha, etc. Pois é, a nova geração e seus hábitos realmente mudaram mesmo. Esses produtos não faziam parte da nossa alimentação e hoje em dia se serve como se fosse de alimentação de origem do Povo **Inỹ**.

3 Organização social do povo Inỹ

O povo **Inỹ** sempre tem educação tradicional que foi herdada dos nossos ancestrais e continuamos ensinando nossos (as) filhos (as), netos (as) desde crianças mostrando o caminho pra eles(as), contando as histórias conforme os nossos costumes, sentado na esteira, o que pode fazer ou o que não deve fazer, quando crescesse na vida adulta.

Às crianças do sexo masculino, sempre o avô ou pai dava incentivo para que banhassem mais cedo no rio, ante de casais tomarem banho no mesmo rio. O velho (a) da aldeia sempre disse nesse caso que os casais deixam suas sujeiras no rio. É um tipo de contaminação daquilo das relações sexuais dos casais. Isso não é bom para o jovem

solteiro (a). Dizem que atrapalha preparatório de modo de vida. E ainda, também, estimulavam que arranhassem suas pernas e seus braços com dente de cachorra (chamado como **latxi**) para que esse menino crescesse mais forte, e pudesse ser defensor da sua família. Essas duas coisas os avós nunca se esqueceram de falar para que as crianças fizessem todos os dias na sua vida cotidiana. No caso de arranhar as pernas, só podia fazer após cinco ou sete dias cada vez. Segundo os anciões afirmam, para chegar na vida adulta, têm três tipos de coisas que precisa fazer – “**inarehe** (regime), **hylòi** (vômito) e **latxi**” (arranhar das pernas).

Quando jovem/homem ficam de regime (**inarehe**), leva em média três dias sem comer nada. No final da tarde bebe caluji (tipo mingau/feito de arroz ou de mandioca misturado de milho). Após isso, vai provocar o vômito na corrente do rio. Ou seja, bebe caluje e logo joga fora do ventre. E no outro dia, precisa arranhar as pernas e fica completo do seu dia de preparatório de vida. Após ser arranhado, jovem/homem recebe os remédios para passar nas pernas e no braço. Esse remédio vem da casca de uma madeira⁶ exatamente para ajudar fortificar os seus corpos. Depois disso, essa pessoa se sente leve, e o seu corpo está preparado para fazer qualquer coisa.

As pessoas ficam fortes e os homens se tornam como lutador exatamente pelo efeito de remédio que ajuda fortalecer seus músculos e sua força física. Segundo o ancião, **latxi**, **inarehe** são duas coisas principais do modo de vida que povo **Inỹ** freqüentemente realizava na sua vida cotidiana. E **hylòi** ajuda na resistência física para não cansar fácil. As pessoas que têm esse preparatório, fisicamente ficam fortes e raramente se cansavam quando fizessem luta corporal.

Quando a criança fica jovem e adolescente, é preciso que ambos os sexos se submetam à aplicação do **òmarure**. Esse é o símbolo que caracteriza o povo **Inỹ**: são feitos dois círculos na face do jovem. Antigamente utilizava a ponta de pedra fininha. Hoje em dia a nova geração substituiu por um pedacinho de vidro. Corta com esse vidro dois círculos na face abaixo dos olhos, depois passa a fuligem de carvão e alguns dias depois descasca aquilo que foi passado. E depois passa tinta de jenipapo várias vezes para ficar permanente nesses dois círculos, que se chama **òmarure**.

⁶ Essa madeira chamada de Òwòruraruti hyre (cujo significado aproximado é aquilo é amargo desde debaixo da raiz).

O **Inỹ** tinha chefia importante algumas épocas atrás como **Deridu** e **Iòlò**. Desde criança pequena o escolhido era transformado num novo líder, sendo treinado para diversas modalidades de lideranças, para que assumisse essa responsabilidade que era herdada dos ancestrais. Recebe educação especial e responsabilidade que vem passando por geração em geração pela família. Essa criança escolhida é bem cuidada pela família e até mesmo pela comunidade da aldeia. Quando ele precisava ir para algum lugar, tinha que carregá-lo no ombro. Principalmente na realização da festa ritual do povo **Inỹ** ainda, hoje existe essa pessoa que é preservada entre meu povo.

Os seus descendentes atualmente se chamam cacique tradicional que é basicamente considerado como “**Ixydinõdu**” ou “**wedu**”. É o chefe ritual que tem o comando geral de diversas modalidades de festas: de Aruanã, festa de **Hetohokỹ**, festa de mel, festa de puba, etc. Segundo Toral (1992) essa chefia tradicional é exercida pelo representante e líder da totalidade da comunidade e dos diversos seres cosmológicos que visitam a aldeia. Sua liderança se limita à condução exatamente de assuntos cerimoniais e suas atribuições são fazer a ligação entre níveis cosmológicos. Isso era responsabilidade do **Iòlò** que fazia tudo aquilo. Atualmente quem faz o seu papel é o cacique tradicional ou de cerimonial. Simplesmente, no dia de hoje, o **Iòlò** tem sua participação bem no final da festa de **Hetohokỹ**, quando ele aparece usando o **mayre**⁷.

Os **Inỹ** sempre vem lembrando as suas histórias antigas desde onde se conhece, segundo Toral (1992). O relato mais conhecido é sobre o grande **Iòlò** famoso e a história de sua chefia mais respeitada como grande guerreiro, essa liderança era o líder **Teribre**. Ele era o **Iòlò** da sua comunidade. Atualmente, pela nova geração, essa liderança é conhecida como **Ixydinõdu**, ou seja, cacique tradicional da aldeia. Apenas sua autoridade na parte de condução de assuntos cerimoniais é que se preserva de maneira contínua em seu cargo na sua comunidade.

Alguma década atrás surgiu mais um tipo de chefia na comunidade. É um tipo de representação de liderança bem diferenciada, principalmente ligada à sua representatividade com a recepção de visitante não indígena, segundo o ancião Joaquim Hureari da aldeia. Na época foi designado como “capitão” da aldeia, atualmente o “cacique” da aldeia. De certa forma acabaram sendo dois caciques na aldeia,

⁷ Mayre é semelhante ao remo e usado como bastão cerimonial do Iòlò.

principalmente na grande aldeia do povo **Iny**. No princípio, funcionaram bem essas atribuições de duas formas de representação, segundo anciões da aldeia. Trabalhavam no sentido de organizar os seus limites respeitando um ao outro, cada um sabe sua responsabilidade a fazer em prol da comunidade. Quando o cacique tradicional fazia sua festa cultural, antes reunia a comunidade local e sempre convidava esse companheiro Cacique ou Capitão para que falasse junto com ele ao seu povo. Era muito importante valorizar o trabalho um o outro para realizar a festa, por exemplo. Eram os dois conselheiros e sempre tomavam atitudes juntos pela comunidade. Os anciões da aldeia relatam a história de como foi escolhido o primeiro capitão. Ele foi escolhido pelo cacique tradicional na época, que escolheu o senhor **Mahau** para que assumisse essa função de capitão⁸.

Inicialmente a função de chefia era exercida apenas pelo **Iòlò**, que tinha papel de líder político e cerimonial. Depois essa função passou a ser exercida por uma pessoa chamada **Deridu**. Não mudou a função nem os papéis mas apenas o nome. Posteriormente essas funções foram exercidas pelo **Ixydinõdu**. Hoje existem dois **Ixydinõdu** nas aldeias grandes. Um cacique tradicional, que exerce funções cerimoniais e outro que atua como líder político para lidar com assuntos mais ligados ao mundo do **tori**.

Conforme Toral (1992, p. 81):

“O líder, o ‘abitão’, nas pequenas aldeias é o líder da facção predominante que se instalou no local. Por força desse arranjo geralmente é sucedido pelo seu filho e por seu neto, até que de seu grupo de descendência se originem outros. A liderança tende a ficar limitada aos descendentes masculinos lineares dos fundadores do grupo(s) de descendência numericamente predominante, que um dia se reuniram e iniciaram uma nova comunidade”.

Sobre esse líder “capitão”, ele não é sucedido pelo seu filho e por seu neto, como menciona o autor acima. Esse tipo de sucessão acontece para função de cacique cerimonial.

⁸ Relatam que chegou um barco do tori oferecendo para vender farinha e rapadura, mas o cacique tradicional não entendia a língua tori e pensou que o barqueiro estava dando mercadoria. Ele chamou a população da aldeia para pegar, mas o comerciante não deixou, por isso ele decidiu colocar alguém que entendesse do mundo do tori para ajudá-lo.

O maior cacique tradicional ou cerimonial da aldeia **Btõiry, Wajurema Karajá**, falecido no mês de maio de dois mil e quatorze, por exemplo, jamais poderia ser substituído por pessoa de outra família. Depois de cinco meses foi escolhido para sucedê-lo o seu sobrinho, que é o filho do irmão dele. Inicialmente a sucessão deveria ocorrer com os filhos do seu filho primogênito, que eram os dois netos do **Wajurema**. Mas eles se recusaram assumir essa responsabilidade. Como **Wajurema** não tinha outro filho, então a família entrou em consenso para que assumisse essa chefia o Isaque **Waxià**, que é filho do irmão de **Wajurema**. É filho do **Pedro Ijetura Karajá**.

A partir daí a avó de uma criança que está preparada para participar do cerimonial do **Hetohokỹ**, compareceu na casa dele (cacique cerimonial) para que seja realizada a maior festa de rito de passagem desse povo conhecido como “**Hetohokỹ**”. A primeira experiência dele como Cacique Cerimonial de ano passado e esse ano, ou seja, inicia a partir de outubro do ano passado e termina no mês de março desse ano de dois mil e quinze. Agora em relação “abitão” ou seja capitão, no princípio era escolhido pelos líderes ou indicado para que assumisse essa função. Atualmente ele é escolhido através da eleição para assumir a função de cacique.

Mesmo assim, no ano dois mil e doze eu fui escolhido e indicado por unanimidade pela comunidade para que assumisse a responsabilidade de cacique da aldeia **Btõiry**, de 10/2012 à 25/01/2013. Assumi poucos meses como Cacique da aldeia devido de que foi aprovado na universidade para me ingressar a fazer esse mestrado, e me afastei dessa responsabilidade. Então a comunidade desta aldeia fez eleição para a escolha de novo cacique para me substituir. Segundo Toral (1992) as escolhas são feitas através de formas não tradicionais como reuniões ou “eleições”. A comunidade de **Btõiry** sempre acredita em mim, que possa trabalhar com eles, com mais transparência, ouvir ou respeitar suas decisões de maioria, levar suas reivindicações para fora da aldeia e também buscar o benefício para a comunidade da aldeia. É muito importante para mim saber que o meu povo deposita a confiança para minha pessoa, acreditando na minha luta, minha batalha em prol da comunidade.

Mesmo assim que ainda não terminei meu curso, a comunidade por unanimidade pediu a minha volta como **Ixydinõdu**. Reassumi novamente dia 20 deste

mês de maio de 2015. Atuando novamente nessa função de Cacique, sei que é muita responsabilidade, e mesmo assim aceitei o pedido da minha comunidade.

Conforme já escrevi em 2006,

“O cacique cerimonial é insubstituível, esse só deixa sua função com a morte. Segundo os entrevistados, Harutana e Hedjua (em memória), o contato com os não índios desgastou alguns atos da nossa cultura. Um exemplo citado por eles foi a influência política na comunidade indígena em geral. Contudo o cacique nunca desprezou sua função, mesmo que acontecesse alguma falha esse não era substituído, a troca veio com a experiência da sociedade envolvente”. (Karajá, 2006, p 14).

O capitão é o mesmo que nos dias de hoje chamamos de cacique. É especificidade de sua atuação buscar os benefícios para as famílias que realmente tem necessidade. Hoje em dia, após o contato com **tori**, houve muita mudança de nossos hábitos. Por isso mesmo o cacique precisa buscar solução, através das autoridades federais, estaduais e municipais, principalmente na geração de emprego, assistência de saúde e educação. Inclui também na função de cacique administrar os recursos que vem das taxas de arrendamento de pastagem, que é uma alternativa de renda para atender as necessidades da comunidade da aldeia.

Segundo os anciões velho da aldeia, é função do chefe ou **Ixydinõdu** o comando geral do povo na cultura **Inỹ** (Karajá). O capitão na época chamado, também, é **Ixydinõdu**. Mas, foi pensado dele (capitão) para ficar no braço direito do chefe, escolhido para esclarecer sua fala aos seus visitantes da aldeia, por causa das influências do **tori**, e suas responsabilidades colocadas no sistema de povo **Inỹ** para atender visitantes de fora da aldeia. Sendo que a pessoa é esclarecida, e entende os mecanismos de funcionamentos dos diversos tipos de acontecimentos na sociedade do **tori**.

O autor André Toral (1992, p. 84) afirma que “naturalmente, a figura dos “caciques” não se confunde com a do **ixydinõdu**”. Segundo o autor, essa sua condição, é sempre temporária, de “caciques” como um “emprego” ou “serviço”. Os caciques, atualmente exercem na sua função um tipo de sistema de alta rotatividade sendo escolhido mais de um por ano, no povo **Inỹ**. Se ele não conseguir manter a confiança da comunidade, isso representa que ele não tem apoio ou influência de líderes para resolver o problema ou situação da comunidade. No meu ponto de vista, o autor está enganado porque para nós o termo **ixydinõdu** se refere tanto ao cacique quanto ao cacique

cerimonial. Os dois sempre serão “**wedu**” pra nós. O **wedu** significa o dono, o líder, o chefe. Por exemplo, **Inỹ wedu** consideramos “**ixydinõdu**”, porque consideramos como liderança de todo povo **Inỹ**. **Tori wedu** ou cacique é “**ixydinõdu**”, porque é o líder que se relaciona o mundo dos tori.

Atualmente o cargo de cacique é disputado pelos líderes, em virtude do qual emergem os nomes preferidos para serem “cacique”. A campanha para ser eleito tem em parece com campanha política de não indígena. A pessoa escolhida pela comunidade como seu representante é aquela que pode conseguir os benefícios e visam conseguir favorecimento para a comunidade, através dos órgãos governamentais e não governamentais. Se ele consegue realizar alguma atividade, no consenso da base tomada pela comunidade, já está dentro do seu limite.

O mandato de cacique é por tempo indeterminado, dependendo de sua capacidade e da sua pessoa, bem como da prestação de serviço dele e do seu esforço e da sua disposição o para trabalho. Se não conseguir, os líderes se mobilizam para fazer reuniões. Sempre começam pelos homens. Segundo Toral (1992) “a verdadeira liderança é um colegiado de homens de mais idade, os velhos membros do **ijoi**”. A partir das reuniões, vai surgindo o debate ou discussões para achar a solução.

Os **Inỹ** aprenderam com outras pessoas de fora, inclusive dos **tori**. Disputas uns com outros, tipo modernidade da política brasileira. Pois é isso, vendo com os próprios olhos a briga de autoridades, ou seja, assistindo na TV, essa briga por causa de poder público. Essa relação política é introduzida no meu ponto de vista, foi construída de outra forma na vida social dos **Inỹ** e interferindo das vivências culturais do meu povo sem ser percebida pelos líderes da aldeia.

4 Festas rituais dos **Inỹ**

A festa de “**Hetohokỹ**” é um ritual de iniciação de um menino adolescente para fase adulta, onde ocorre cerimônia da primeira fase de rito de passagem na vida adulta.

Existem, no caso de um menino, o rito de passagem do povo **Inỹ** que ele vai participar: a partir do momento depois do cerimonial de **Hetohokỹ**, ele pode ser

chamado de **Jyre**, que está ligado ao tipo de entidade cosmológica (**aõni mahadu**) que representa a principal protetora ou iniciadora dos meninos. Quando o menino vai crescendo, muda de categoria de idade e recebe o nome como **Bòdu**. Depois de adolescente, quando está crescido e já forte, já é considerado como **Weryrybò** e pode a família pedir para fazer **òmarure** na sua face.

Esta é a maior festa ritual que existe entre meu povo, com uma duração de aproximadamente seis meses, começando no período da seca e terminando no período a enchente.

A festa desse ritual acontece com esse povo, só quando tiver o interesse da família de um menino escolhido para esta realização. A criança é escolhida desde pequena pela família, e as pessoas somente falam entre si mesmos se vão realizar ou não a festa de **Hetohokỹ**. Se alguém escutar essa conversa daquela família falando que vai ter **Hetohokỹ**, então essa pessoa já espalha essa conversa na comunidade, e após isso não pode deixar de realizar como é nosso costume. Daí em diante, tem que esperar o período certo para comunicar ao “**Ixydinõdu**”.

Após comunicado, o **ixydinõdu**, precisa juntar “**ijoi mahãdu**” (grupo de homens) para liberar a entrada de espíritos dos animais na casa de Aruanã. Significa que todos seres cosmológicos “**aõni aõni mahadu**”⁹, por exemplo, já estão livres para virem para a celebração da cerimônia de um menino “**jyre**”.

Na cultura **Inỹ** somente os homens participam dessas reuniões na casa de Aruanã e das decisões sobre as festas rituais no caso de “**Hetohokỹ**”, por exemplo, pois esse local somente é do homem. As mulheres são submetidas a uma série de interdições na vida diária, não podendo entrar no “**Hetokre**” (casa dos homens ou casa de Aruanã) segundo Toral (1992).

O **Hetohokỹ** realizado na aldeia Fontoura entre 2014 e 2015, foi a primeira vez sob o comando do “**Ixydinõdu**” **Isaque Waxià** à recepcionar os

⁹ Aõni são os seres considerados com poderes espirituais mais fortes (ex. Harãbòbò, que é o espírito mais forte de todos os animais), enquanto que aõni aõni são os seres cosmológicos com poderes espirituais mais fracos (ex. espírito de pirarara, chamado de ‘ture’)

“**Hetohokỹwoludu**” de todos “**aõni aõni mahadu**” que vêm se aproximar ao “**Hetokre**”.

Para iniciar esta festa de **Hetohokỹ** a “**Txukòe**”, avó de dois meninos, “**Maloiri e Kumanari**” (os filhos de meu sobrinho “**Bituare**”), compareceu na casa do **Isaque Waxià** para que seja realizada essa festa nesta aldeia “**Btõiry**”. Além deles têm mais quatro meninos. É o menino “**Mahalani**”, filho do meu sobrinho “**Teoworu**”, e os três meninos como “**Tahaana, Kukahari e Werena**”, os próprios são netos do “**Ixydinõdu**” **Isaque Waxià**. Foi assim que ele fez anúncio através da reunião conforme nosso costume.

Segundo o ancião, logo que escurece, vem o aoni “**Hārabòbò**” que é o principal iniciante do “**Hetohokỹwoludu**”. Desse momento em diante vem os outros **aõni aõni**, como “**btóetyytby**”, por exemplo, que é o espírito da pomba. Assim por diante, vem de um por um, uma vez de cada espécie de espírito, por dia ou por semana, até terminar de chegar todos **aõni aõni** à “**Hetokre**”.

Para o povo **Inỹ**, todos seres fantásticos existentes no céu, na terra e na água são denominados como **aõni**. Segundo Toral (1992) a palavra **aõni** é formada por duas partes, ou seja, duas sílabas: primeira sílaba **aõ-** designa “coisa”, e segunda sílaba **ni-** pós-nominal (nominalizador). Afirma o mesmo autor: “os Karajá gostam de traduzir **aõni** como “bicho” um estado ligado ao exercício de habilidade e de poderes”. Mas, o verdadeiro significado da palavra **aõni** é “as feras da água e do céu”. Pois é **aõni** se transforma, ou seja, tem poder de transformar qualquer coisa, segundo **hàri**.

Para completar esse ritual do **Hetohokỹ**, o **hàri** precisa convidar o “**aõni ijasò**” (Aruanã), para ajudar a dar força aos meninos no dia da cerimônia. Pois é **aõni ijasò** que ajuda quanto ao processo de iniciação na fase adulta e na permanência no lugar dos homens após a cerimônia. Porque o **ijasò** permanece, ainda, para concluir seus ciclos de suas danças, depois de terminada a festa de **Hetohokỹ**. Segundo **hàri**, o **ijasò** (Aruanã) vive a maioria nas profundezas da águas e alguns no céu, e quem podem trazer para aldeia somente ele (**hàri**), para abrigar-se na casa **Hetokre**. Essas duplas de Aruanã dançam e cantam durante a sua festa. A medida que transcorre o conjunto cerimonial no **Hetohokỹ**, as últimas danças de Aruanã são no dia que chegam os convidados,

desaparecendo por alguns dias depois, para cessar completamente no início da fase da festa principal e voltar somente após da cerimônia final.

Foi assim que os três **hàri**, **Kumairu**, **Ixahakaru** e **Harirà**, se comprometeram a trazer e trouxeram os Aruanã para completar os outros **aõni aõni mahadu**, para ajudar os outros seres cosmológicos no dia da cerimônia. Já está indicado os pais e as mães dos meninos como dono(a) do Aruanã. Logo os **Inỹ** chamaríamos de “**Ijasòtyby**” (pai do **ijasò**) e “**Ijasòse**” (mãe do **ijasò**). E ficam sob os cuidados desses **Ijasó** na relação de suas festividades. Essa família cuida para atender o que eles desejarem fazer em suas festas e também todo tipo de alimentação que desejarem comer. É o **Hàri** quem tinha que transmitir os seus desejos, sempre para o “**Ijasòtyby**”.

Certo período, o **Ixydinõdu Isaque Waxià**, marcou a data de realização da cerimônia para promover atividades do tipo dos grandes eventos coletivos dos **Inỹ**, principalmente dos visitantes de outras aldeias. No entanto, autorizou a limpeza do local onde construir “**Hetohokỹ**” (casa grande) e “**Hetoriòre**” (“filho de casa” que se significa casa pequena) para brincar com seus visitantes. Alguns dias depois dá “**kresyna**”, ou seja, recomendação para os homens buscar o mastro “**tòò**” (cortar madeira landi) e no mesmo momento também, dá “**Hàridò**” (comida de **hàri**) para fazer “**xiwé**” (tipo oração) para os **Inỹ** solicitarem a proteção aos seus parentes mortos “**worỹsỹ**”. Além disso, o **hàri** prepara e fornece, através desse “**xiwé**”, substâncias mágicas para servir como proteção quando vai cortar a madeira. Principalmente os “**worỹsỹ**” (os espíritos dos mortos) que foram no local “**Toriwa ãhuò**” (lago de tucano) para cortar pé de árvore landi, isto é, a gente chama-se próprio **Inỹ** como “**worỹsỹ**” pois certamente eles estarão presentes nas alma da pessoa, segundo “**Hàri**”. É muito interessante que os **Inỹ** cortam a madeira dentro da água, e depois puxando na água, tomando banho no lago mesmo que têm piranha, arraia. É como se não tivesse esse bicho lá. Então levam até o local onde amarram na canoa sem acontecer nada, pois existe proteção daquela que se chama “**hetohokỹwoludu**” principalmente “**worỹsỹ**”, segundo ancião da aldeia.

Conforme Toral (1992, p. 140):

*“Os mortos, **worỹsỹ**, vivem no mesmo plano que os vivos, e passam grande parte de seu tempo próximos aos seus parentes,*

*acompanhando-os quando se deslocam e praticamente junto com o **ijoi**, visitando assiduamente o **Hetokre** e atuando como “grupo de trabalho” na representação cerimonial dos **ijasò**”.*

Meu povo **Inỹ** acredita que quando morrem seus parentes, “**tytby**”¹⁰, que são os espíritos deles, sobrevivem sem consistência e aparentam a forma de vento e sua existência é na forma imaterial, já que é um “**tytby**” (espírito), segundo ancião da aldeia. Por isso, os **Inỹ** têm costumes de levar alguns alimentos no cemitério para que o espírito dos parentes possa se manter próximo e acompanhar esse sujeito e o livrar de diversas formas de perigo. A sua existência de “**tytby**” ou “**worỹsỹ**” é para proteger seus parentes vivos dos perigos que acercam a sua vida. Quando minha vó era viva, gostava de falar pra nós, que pela crença, que é possível e desejável fazermos “**xiwé**” (tipo oração) antes de sair para algum lugar ou passearmos fora da casa.

Os “**worỹsỹ**” (espírito dos mortos) trouxeram seu “**tòò**” para aldeia e depois os “**worỹsỹ mahadu**” (grupos de espíritos dos mortos) levantam o seu **tòò** no local escolhida bem no centro do “**Ijoina** ou **Hetokre**”.

Depois o “**Ixydinõdu**” autoriza buscar as palhas e para cortarem de acordo com o tamanho da casa para ser construída. Mas os **Inỹ** já sabem de suas quantidades e para transportar amarram uma quantidade (feixe) para carregá-la. A palha utilizada nessa construção de “**Hetonihikỹ**” é a palha de coco babaçu. Os feixes são formados com vinte palhas cada um. Para cobrir essas casas “**Hetonihikỹ**” e “**Hetoriòre**” padrão são necessários 42 feixes num total de 840 palhas. Depois que trouxeram na aldeia, já começam dobrarem as palhas, nesse momento até as mulheres ajudam a dobrar suas nervuras das palhas.

Para construir o “**Hetonihikỹ**” precisam das madeiras de acordo com suas medidas utilizadas que são padronizadas, as quais são conhecidas através das experiências dos anciãos e que são conhecedores de tudo em relação à construção do “**Hetonihikỹ**”. Porém, desde que o autorizou buscar as madeiras, foram para cortar no lado de estado de Mato Grosso. Era só atravessar o rio, de onde trouxeram conforme as

¹⁰ **Worỹsỹ** e **Tytby** se referem aos espíritos dos parentes mortos. Durante a festa de **Hetohokỹ** esses espíritos são chamados de **Worỹsỹ**, enquanto que no dia-a-dia, as pessoas se referem a eles como **tytby**.

quantidades necessárias. E no outro dia os homens construíram o “**Hetonihikỹ**” e “**Hetoriøre**”. Entre essas duas casas e foi construída o “**Hererawo**”¹¹.

Na construção do “**Hetonihikỹ**” basicamente aparecem os grupos de homens divididos em dois partidos, que passam a se designar de “**ibòò ijoì**” e “**iraru ijoì**” (os de cima e os de baixo, respectivamente). Os “**ibòò ijoì**” construíram **Hetonihikỹ** (casa grande) para ficar alojados nesse período da festa, grupo a qual eu pertencço. Os “**iraru ijoì**” construíram **Hetoriøre** (casa pequena) também para alojarem lá dentro. O **Hererawo** ligando as duas construções, tipo como um corredor coberto, foi construído pelos dois grupos em conjunto.

Após construídas as duas casas, o “**Ixỹdinõdu**” vem no ombro do seu genro para chamar os **worỹsỹ** para brincar de “**iwerubéura**” bem no pátio da casa dele. Através do ato de jogar para o alto essa mistura de raiz e sementes, procura-se com isso fornecer sua proteção com o conteúdo que tem dentro da panela. Pois então, os **worỹsỹ** vão brincar até lá. Todos os participantes se encontram enfeitados com ornamentos originários e lá na sua casa o chefe esta a sua espera para aspergir o liquido mágico para todos **worỹsỹ**. Depois os próprios **Worỹsỹ** jogam na sua cabeça para garantir sua proteção e depois viram as duas panelas, com a “boca” para baixo. E logo após, vem para mencionar os seres vegetais como são os seis postes que compõem o **Hererawo**: “**toriwroxinaò, lãnyreò, nawiitboò, õrirosinaò, hemytaò e owojiò**” para que os grupos de homens ou “**worỹsỹ**” colocassem dentro do “**Hererawo**” (corredor) em construção.

No final da tarde vêm chegando os visitantes “**Hawalò worỹsỹ**” (comunidade de Santa Isabel do Morro). Essa foi a primeira vez que “**Hawalò worỹsỹ**” chegaram durante o dia, por volta de 16hs, para brincar.

Portanto, os **aõni aõni mahãdu** dançando, cantando e divertindo misturados com seus visitantes no local e no porto preferido. A platéia da comunidade, principalmente as mulheres, acharam bom assistir de dia, mas a chuva atrapalhou um pouco, porque choveu muito. E depois sobem em direção do **Hetokre** para ter a luta

¹¹ Corredor que liga as duas construções: Hetoriøre e Hetohokỹ.

corporal. A regra de luta é duas vezes seguida. Se alguém caísse em duas vezes, perde na luta. Foi assim, os homens da **Btôiry** lutaram contra os seus visitantes.

A noite escura os **worÿsÿ** de Santa Isabel tentaram derrubar o mastro “**tòò**” e os **worÿsÿ** do local não deixaram derrubá-lo. De várias tentativas, os **worÿsÿ** de Santa Isabel desistiram de colocar ou estender o “**hojuju**” (tipo forquilha de um pau) no “**tòò**”. Como não conseguiram estender o **hojuju** no mastro **tòò**, somente dançando os **aõni aõni** até de amanhecer. Por volta de 5hs da manhã os **worÿsÿ** foram buscar o “**wetxu**” ou seja os meninos de cerimonial para assistirem essas danças de **aõni aõni**. Todos “**aõni mahãdu**” precisam dar conselho para o “**wetxu**” ante de introduzir para **hetokre**.

Antes de clarear o sol, começaram a brincar de “**tòòsõmõ**” (pequena **tòò**) tipo uma série disputada entre os **worÿsÿ** dos locais com os visitantes. Os homens da **Btôiry** fincaram alguns pequenos postes em buracos e vão procurar defendê-los. Os visitantes tentam retirar os postos dos buracos. Terminando essa disputa, vem o **ijasò** para dar forças benéficas aos meninos “**wetxu**”. Eles pisam no pé de menino e puxam com a força o seu corpo pra cima, esticando, diz que para propiciar o seu crescimento. Por fim, o momento mais importante. Os homens ou próprio tio leva a criança no seu ombro e são levados para dar uma volta em redor do **Hetonihikÿ** e **Hetoriòre**. Em seguida, sentam-se no seu banquinho para iniciar a principal cerimônia. Houve cantos “**ibruhukÿ**”. Em seguida assistimos o flechamento, com a miniatura de arcos e flecha, de miniatura de um **axiòròrò** (instrumento de coisa do **hàri**) e um veado “**bròrè**”, principalmente pelos homens. Depois de alguém ter matado essas duas miniaturas, termina a cerimônia e os visitantes se embarcaram para regressar para sua aldeia. A partir daí esses meninos já são considerados como “**ÿjre**”. E no outro dia foram caçar no mato e não mataram nada. Depois de chegarem da caça, morreu **Beheriru**, mãe do meu sobrinho aqui na aldeia, e ficou de luto. Foi encerrado rapidamente o **Hetohokÿ** e desmanchadas as duas casas.

CAPITULO II

INVENTÁRIO DO USO TRADICIONAL DAS MADEIRAS PELO POVO

Inỹ

Neste capítulo apresento um amplo levantamento de informações que pesquisei sobre os diversos usos que o povo **Inỹ** faz tradicionalmente das madeiras. Os **Inỹ** utilizam as madeiras encontradas dentro dos ecossistemas naturais que se formam na Ilha do Bananal (cerrado, varjão e floresta hilea), fazendo usos de diferentes espécies vegetais que se encontram nas florestas, no campo, nos brejos. Nesses ambientes se encontra grande diversidade de árvores e os animais silvestres.

Do meio desta biodiversidade, os **Inỹ** usam os recursos naturais das madeiras. Por exemplo, para colocar como poste (**hetoti**) para construir a casa, são essas, segundo ancião da aldeia, as madeiras usadas: **hemyta rawoni** (Pau D'Arco - *Tabebuia elliptica* [A.DC.] Sandwith), **hãtyjeò rawoni**¹², **raraò rawoni** (Ipê - *Handroanthus cristatus* [A. H. Gentry] S. Grose), **rãò rawoni** ((Pajurá - *Couepia bractéola* Benth.), **rãmaò rawoni** (Pequizeiro – *Caryocar brasiliense* Camb.) e **teriò rawoni** (Landi – *Calophyllum brasiliense* Cambess).

WELÒ e HETO (CASA)

Muitos anos atrás, os **Inỹ** tinham suas casas na forma de “oca”. Essa casa era redonda e chamavam, na língua **Inỹ**, de “**welò**” ou “**breò**”. Segundo ancião da aldeia (**Abraão Kurehete**), ele disse que essa casa não era boa para se proteger da chuva. Quando chovia, disse que caíam muitas goteiras. Era difícil se acomodar com mais tranqüilidade dentro desse “**welò**”. Os antigos **Inỹ** construíaam o “**welò**” no período da seca, exatamente na beira da praia. Segundo o ancião, a construção de “**welò**” era apenas para ficar somente nesse período de seca. Por isso que utilizavam as madeiras “**òròbidebô**”. Essa madeira era de baixa durabilidade em relação a outras espécies de madeira, pois apodrece mais ligeiro a parte que fica dentro da terra. De certa forma, isso facilitava mudar do lugar quando precisava, porque no tempo da seca as pessoas ficavam temporariamente na beira da praia. A “**welò**” era construída como uma casinha

¹² Árvore não localizada na literatura disponível, segundo Lorenzi ([1949] 2009).

tipo uma “latada”, com a base da coluna de quatro esteios e cobertura de palha de babaçu. E o “breò” era construída uma parte dela toda, tipo casinha normal, fechada em volta. Era assim, moradia do meu povo existente há muitos anos atrás diferentemente de atual casa do **Iny**. Essa casa também era a mesma construída no período das chuvas, quando se montavam as aldeias em terra mais firme. Veja as figuras adiante:



Figura 3 - Casas tradicionais Karajá. Fonte: Coudreau (1897).

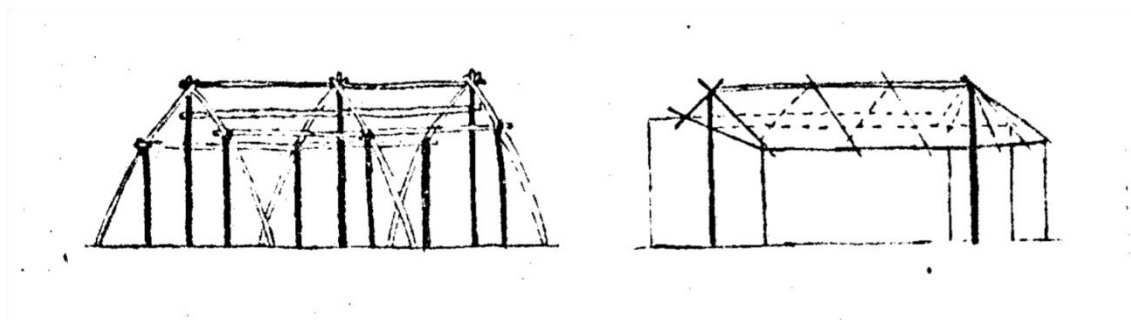


Figura 4 - Casa de estilo tradicional (esq.) e no estilo das casas sertanejas (dir.). Fonte: Donahue Jr. (1982).

Conforme conta **Abrão Kurehete**:

“... a **welò** era uma casa construída com qualquer madeira como òròbidebô, por exemplo, e a cobertura era com a palha de coco babaçu, porque sempre estava

mudando de lugar. Conforme as águas iam baixando a água, os **Inỹ** acompanhavam o baixamento das águas do rio...”

A madeira “**òròbidebò**” é facilmente encontrada. Ela fica bem na beira do Rio Araguaia, segundo ancião da aldeia. Essa madeira também, quando fica seca, as vezes os **Inỹ** utilizavam, e ainda hoje utilizam, para queimá-la dentro das suas canoas no dia de acabamento da sua construção.

A partir do contato com a sociedade não-indígena, houve o processo de mudança de formato da casa. Desde que se mudaram definitivamente para a Ilha do Bananal, passou a ser construída a casa fixa para moradia permanente. Até hoje, o **Inỹ** constrói seu “**Heto**” com madeiras resistentes para levar muitos anos se protegendo bem melhor do sol ou da chuva. Segundo o ancião, a madeira “**hemyta rawoni**” (Pau D’Arco) é ótima para “**hetoti**” (base da coluna da casa). **Hemyta** é o nome da madeira e **rawoni** significa o cerne daquela madeira. Quando utilizado apenas o cerne, a madeira dura muitos anos, quando colocada na base de coluna da casa. Essa espécie resiste mais quando a madeira se encontra bem seca. Segundo o ancião, não é bom usá-la quando a madeira é nova, porque apodrece. Assim como acontece com as outras espécies se forem colocar sem ser lavrada (desbastada, retirando a casca).

E para utilizar como travessão do **Heto** (casa) as madeiras são o **heleò**¹³ e **teriò** (Landi). Já para caibro utilizam as madeiras **heleòbò**, **adinaòbò** (Cega machado – *Physocalymma scaberrimum*) e **teriòbò** (Landi novo).

E as madeiras **lãnyreò** (Pindaíba - *Xylopia Sericea St. Hr.*), **hojuò**¹⁴, **lòròò** (Pachinhos - *Xylopia aromatica [lam.] Mart*) e **welòtòò** (Araticum - *Annona coriacea*) também são utilizadas como poste da casa mas somente utilizam no dia de festa. Essas madeiras são específicas para usá-la somente nesse período porque a casa grande construída nesse dia é temporária.

Segundo o ancião, a planta **Hemytaò** (Pau D’Arco - **hemyta** é nome da planta e o sufixo **ò** indica que é a árvore completa) pode ser encontrada no **bdiu** (mata) ou no **òtirabdiu** (na mata ipuca quando estiver na beira do rio). É bem difícil encontrá-la no cerrado. Essa planta cresce na mata até se tornar uma árvore bem alta. Depois de

¹³ Árvore não localizada na literatura disponível, conforme Lorenzi (2009).

¹⁴ Árvore semelhante ao Araticum, com folhas e caules semelhantes, porem com frutas diferentes. Não localizada na literatura consultada, segundo Lorenzi (2009).

muitos anos, às vezes essa árvore pode ser derrubada pela tempestade ou pela queimada. E às vezes o próprio **Inỹ** corta do lugar essa árvore para colocar como **Hetowraru** (base ou coluna da casa). E os **Inỹ** aproveitam sua madeira como **Hetoti** na base da casa, principalmente **irawoni** (cerne da madeira, onde o **i** significa dele ou dela. Assim **irawoni** é o cerne daquela madeira), ou seja, tirada sua casca, e o tronco sendo lavrado. Essa madeira é muito resistente quando **Inỹ** utiliza no poste da casa. A durabilidade da casa será grande apenas quando **Inỹ** escolhe essa espécie, porque leva muitos anos para acabar.

Hätyjeò também é uma planta que se encontra somente na mata ou ipuca, segundo o ancião da aldeia. Essa planta cresce até se tornar uma árvore grande da floresta. Quando está maior, é bom aproveitar para usá-la como poste da casa. Quando **ijoityhy** (homem casado) cortar essa árvore precisa lavar para garantir que ela dure muitos anos. E tem um que não precisava lavar, as vezes põe-se no buraco inteira depois de ficar seca. Se for usada assim, sua durabilidade não é igual quando lavrada, pois sua parte branca apodrece muito rápido. Segundo ancião, por isso mesmo é necessário ser lavrado para tirar toda a parte branca e assim ficar melhor para usá-la como **Hetoti** (poste da casa).

Raraò (Ipê) também é uma planta que nasce, cresce, morre e cai. Essa árvore é bem difícil encontrá-la no campo ou no varjão. Certamente pode-se achá-la na mata ou ipuca. Quando morre e cai, o **ijoityhy** aproveita essa espécie de madeira como poste de sua casa. Essa madeira também é muito boa usá-la como **Hetoti** na base de coluna de casa, pois ela é quase da mesma característica das outras, levando muito tempo para acabar se for usada apenas o **irawoni** (cerne dela). Às vezes alguém utiliza essa madeira como lenha, se precisar ou faltar na sua casa.

Rãò (Pajurá) é uma planta também muito aproveitada pelo povo **Inỹ**. Essa árvore não é difícil de encontrar porque é muito comum aqui na nossa região. Os **Inỹ** aproveitam sua madeira como **Hetoti** (poste da casa) principalmente usam o cerne dela (**irawoni**). Enquanto é nova, sua casca pode ser usada como remédio para aliviar dor de garganta. E meu povo às vezes também utiliza como lenha quando essa madeira se encontra bem seca. Mas é só raramente que o meu povo usa como lenha, porque existem outras madeiras boas que, quando secas, são usadas especificamente para lenha.

Rãmaò (Pequizeiro) é uma planta que tem bastante aqui em nossa região e sua espécie bem aproveitada pelo povo **Inỹ**. Depois que cresce e se torna como árvore, ela dá fruta deliciosa. Os **Inỹ** às vezes aproveitam sua madeira como poste da casa. Depois de lavar sua casca e restar só **irawoni** (cerne dela), então serve como **Hetoti**. Essa madeira é pesada, macia, resistente e de boa durabilidade. Segundo ancião, ela serve também para lenha quando se encontra seca, pois mesmo que molhada essa madeira faz fogueira. O **Inỹ** procura mais essa madeira no tempo chuvoso, pois é uma espécie bem garantida para fazer fogueira para cozinhar os alimentos familiares. Enquanto sua fruta saborosa o **Inỹ** tira o caroço da sua casca e põe na água para ferver para se alimentar. Come com caldo ou é cozido junto com arroz. O caroço é lenhoso e formado por grande quantidade de pequenos espinhos. Mas mesmo assim, o **Inỹ** aproveita sua castanha como **matysysy**. É uma delícia esse alimento. Com sua castanha bem torrada, soca no pilão misturando com a mandioca (macaxeira) cozida. E depois fica pronto para servir como alimento.

Teriò (Landi) é uma planta que cresce e se torna uma árvore bem alta. Sua madeira é pesada, macia, resistente e o tronco é de boa durabilidade e boa qualidade. E o povo **Inỹ** aproveita para três coisas essa espécie: para **Hetoti** (poste), **Tòò** (mastro) e **Hawò** (canoa). Segundo o ancião, sua madeira é aproveitada como **Hetoti**, quando a árvore está maior um pouco, sendo lavrada. Quando está menor, sua madeira serve como travessão. E quando está mais fininha, serve como caibro. Mais fininha na linguagem **Inỹ** chama-se **teriòbò**. Esse **teriòbò** o **Inỹ** raramente corta como caibro por que a madeira não é resistente em sua durabilidade. Essa planta se encontra na mata ipuca, varjão, brejo e na beira do lago. E o **teriò** mais grosso o **Inỹ** corta para construir como **Hãwò** (canoa) para servir como transporte das pessoas. E também, essa madeira o **Inỹ** utiliza como mastro **Tòò** no dia da festa de **Hetohokỹ** (ver figura 6 - adiante). Nesta cerimônia acontece de uma criança passar para a condição de vida adulta e essa madeira faz parte desse processo. Esse mastro tem mais ou menos 15 metros de altura. Ele é colocado pelos homens (na condição de **worỹsỹ** [seres espirituais]) da aldeia promotora da festa, cerca de vinte dias antes do final da festa. No último dia os homens visitantes (também na condição de **worỹsỹ**) tentarão derrubar o mastro, o qual será defendido pelos homens **worỹsỹ** da aldeia.



Figura 5 – Levantamento do mastro Tò na aldeia Fontoura. Autor: José Hani (2015).

Heleò¹⁵ é uma planta que nasce, cresce e morre como qualquer coisa da natureza. Pode-se encontrar essa árvore na beira do brejo, do lago e na pequena ipuca. E quando crescem, os **Inỹ** cortam para aproveitar sua madeira como travessão do **Heto** (casa). Quando cortada essa madeira, tira-se a sua casca e põe no sol para ajudar a prolongar sua resistência e durabilidade. A madeira é pesada e resistente. E o **Heleòbò** é a mesma planta, porém quando é nova, a utilizamos como caibro na construção de casa. **Òbò** è um sufixo que significa que a planta é nova. Assim **Heleòbó** é a planta **Heleó** nova. A maioria do povo **Inỹ** gosta de utilizar essa madeira como travessão e como caibro porque demora muitos anos para acabar.

Adinaòbò (Cega machado – *Physocalymma scaberrimum*) é uma planta nova que se encontra na mata ipuca e também na mata alta. Essa planta também cresce muito alto e sua flor rosa é muito bonita quando chega o seu período de floração. Quando está mais nova, o **Inỹ** aproveita sua madeira como caibro do **Heto** (casa). Essa madeira foi descoberta como caibro depois de contato com **tori** (não índio). Vimos que ela realmente é muito boa para ser usada, segundo anciãos da aldeia. E quando cresce e sua madeira fica grossa, o **Inỹ** aproveita como **adinade**. Ou seja, queima a madeira e deixa restar só a cinza. É essa cinza da madeira que o **Inỹ** chama de **adinade**. Depois de feita a cinza, fica pronto para misturar com o barro até sua substância se misturar bem

¹⁵ Não localizada na literatura consultada, segundo Lorenzi (2009).

com a massa para ficar bom para fazer como **Ritxoko** ou **Ritxoo** (boneca de barro; homem fala **Ritxoo**; mulher fala **Ritxoko**), **Watxiwi** (tipo cadeirão ou panela de barro), **Bse** (tipo prato) e **Butxi** (pote). Essa cinza da madeira é o que se chama de caripé pois ajuda a afirmar a massa para não quebrar fácil quando se põe no fogo para queimá-la. É a **Ritxoko** ou **Ritxoo**, feita pela essa massa, que o tori (não índio) chama de boneca de cerâmica. Essa boneca e todo o processo de produção dela, é registrado como patrimônio nacional¹⁶.

HETONIHİKŶ



Figura 6 - Estrutura da Hetonihikŷ. Fonte: Calebe (2015).

Hetohokŷ é uma festa ritual riquíssima na qual acontece a cerimônia de passagem de um menino para a condição da vida adulta do povo **Inŷ**. Segundo ancião da aldeia, a festa tem início no dia da construção do **Hetonihikŷ** (casa grande). Constrói-se uma casa grande, usando madeiras especiais como **lányreò** (Pindaíba nova), **hojuò**, **lòròò** (Pachinhos) e **welòtòò** (Araticum). Essas madeiras são usadas na construção de **Hetonihikŷ** sem substituir por outras espécies de madeira. Da direita para a esquerda, no desenho acima (figura 6), **Lányreò** é a madeira usada para os postes

¹⁶ Processo iniciado em 2009 e tendo sido registrado final em janeiro de 2012. Ver site do IPHAN (<http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/1190/bonecas-karaja-novo-patrimonio-cultural-brasileiro>)

centrais e o travessão. **Hojuò, lòròò e welòtòò**, são três tipos de madeira que podem ser usadas como postes laterais devido a sua flexibilidade que permite amarrá-los aos postes centrais. Alinhada a essa, no outro lado se constrói uma casa pequena. E no meio, ligando as duas casas, pode-se construir um **Hererarwo** (tipo corredor) com madeiras bem finas, conforme mostra a figura 6. E no centro do **Hererawo**, o **Ijoityhy mahadu** (conjunto de homens casados) coloca a madeira específica com seu galho. Da direita para a esquerda: **Toriwaroxina** (árvore de tucano)¹⁷, **lãnyre** (Pindaiba), **nawitbò**¹⁸, **õriroxina**¹⁹, **hemyta** (Pau D'Arco) e **owoji** (Almécega - *Protium heptaphyllum*) ligado as fileiras nas duas casas. Essas madeiras são insubstituíveis e ficam situadas no lugar central do corredor quando acontece a festa de **Hetohokỹ**. Segundo o ancião, essa árvore com sua madeira situada no centro do **Hererawo** é muito importante e significativa para meu povo representando os grupos dos seres espirituais



Figuras 7 e 8 - Hetonihikỹ em construção na aldeia Fontoura. Autor: José Hani (2015).

invisíveis (**worỹsỹ**, ou seja, espíritos dos mortos) denominados como **wkatuijoi** (pássaro biguá –*Phalacrocorax brasilianus* (Gmelin, 1780) que estão ligados aos dois

¹⁷ Árvore com folhas semelhantes às da embaúba, mas com tronco e frutos diferentes. Não localizada na literatura consultada, segundo Lorenzi (2009).

¹⁸ Não localizada na literatura consultada, segundo Lorenzi (2009).

¹⁹ Não localizada na literatura consultada, segundo Lorenzi (2009).

primeiros postes da direita para a esquerda; **Hiretuijoi** [pássaro gavião carcará – *Caracara planus* (Miller, 1777)] está ligado aos dois postes do centro e **Wawyònahãkyijoi** (grupo de **worỹsỹ** do lado da casa pequena), que se liga aos dois postes da esquerda, próximo da casa pequena.

Além disso, cada ser representado nas seis posições (aos pares) os **Inỹ** precisa dar alimento a eles. Para isso precisa caçar uma vez a cada dia, durante seis dias, para matar qualquer caça e com isso poder alimentá-los.

- 1) Primeiro dia: Caçada no mato por todos os homens dos três grupos. Essa é a caçada do **Toriwaroxina**.
- 2) Segundo dia: a caçada pode ser feita na aldeia, pegando galinha, porco, pato, peixe para ser consumido pelo grupo **Lãnyre**.
- 3) Terceiro dia: caçada no mato por todos os homens dos três grupos. Essa é a caçada **Nawitbò**.
- 4) Quarto dia: a caçada pode ser feita na aldeia, pegando galinha, porco, pato, peixe para ser consumido pelo grupo **õriroxina**.
- 5) Quinto dia: caçada no mato por todos os homens dos três grupos. Essa é a caçada **Hemyta**.
- 6) Sexto dia: a caçada pode ser feita na aldeia, pegando galinha, porco, pato, peixe para ser consumido pelo grupo **Owoji**.

Lãnyreò é uma planta que se encontra na mata, sendo fácil achá-la porque tem muito de sua espécie em nossa região. Segundo o ancião, quando a planta está bem nova, o **Inỹ** usa sua folha como banho para uma criança quando ela se encontrar com cansaço. Além disso, aproveita também sua casca como remédio tradicional e sua embira para amarrar algo se precisar no mato. Enquanto sua madeira, o povo **Inỹ** aproveita como poste de **Hetonihiky** (casa grande) na coluna de meio e para amarrar as três madeiras na mesma coluna. E no **Hererawo** o **Ijoityhy mahadu** põe a árvore toda, até com galho, como mastro pequeno situado bem na segunda posição do mastro do corredor.

Hojuò é uma planta que o povo **Inỹ** aproveita para duas coisas: como **Hetoti** (poste) de coluna lateral de **Hetonihikỹ**, e outro como **Hoju** (vara). Se for colocar como **Hetoti** de coluna lateral, o ideal é cortar a madeira fina para ficar mais

fácil envergar e amarrar à outra ponta da coluna do meio. Se for usar como **hoju** (vara), ideal cortar mais fina ainda, para utilizar quando não pode remar nas partes rasas do rio ou lago. **Hoju** (vara) é muito importante substituindo o remo. O **ijoityhy** necessita dela quando chegar ao raso na beira da praia. Levanta-se na canoa para usá-la no lugar do remo.

Lòròò é uma planta que se encontra na mata ipuca. O **Inỹ** aproveita sua madeira como **Hetoti** (poste) de coluna lateral do **Hetonihiky**. O ideal é usar a madeira fina para ficar mais fácil de dobrar para amarrar à outra ponta da coluna do meio. Atualmente o **Inỹ** está aproveitando essa madeira na coluna de casa para ajudar da base, quando fazem a parede da casa com barro.

Welòtòò é uma planta que também se encontra na mata ipuca. E o **Inỹ** aproveita sua madeira como **Hetoti** (poste) de coluna lateral do **Hetonihiky**. O ideal também é utilizar a madeira fina para ficar mais fácil de dobrar ao amarrar com a outra ponta de coluna do meio. Segundo ancião sua embira é muito boa para atar qualquer coisa, quando precisar no mato para amarrar palha de babaçu, por exemplo.

Toriwaroxina é uma planta que é bem difícil encontrá-la mais próximo da aldeia. Essa planta somente se encontra no **bdiu** (na mata). A madeira é pesada e de boa qualidade natural, segundo o ancião. No dia da festa de **Hetohokỹ**, **ibòò ijoi mahadu** qualquer um que for solteiro ou casado precisa procurar essa árvore pequena e cortar para colocar bem no centro do **Hererawo** (corredor) situado na primeira posição do corredor, da direita para a esquerda no desenho da figura 4. Se não encontrá-la no tamanho adequado pode se trazer somente os galhos inteiros de uma árvore para atar com qualquer outra madeira. Segundo o ancião, essa árvore não é fácil de achar. E o importante é que tem que ter o **Toriwaroxina**. Essa espécie da árvore não é mais encontrada próximo da aldeia.

Nawitbó é uma planta comum nossa região da Ilha do Bananal. A planta dessa árvore pequena, é muito usada pelo **Inỹ** no dia da festa para colocar no centro do **Hererawo** para se situar bem no meio na *terceira* posição do mastro. A sua madeira é pesada, resistente e de boa durabilidade natural, segundo o ancião.

Õiroxina é uma planta que tem bastante em nossa região da Ilha do Bananal. O **Inỹ** precisa muito dessa árvore pequena no dia da festa para colocar no centro do **Hererawo** na *quarta* posição do mastro. Essa árvore não é difícil encontrá-la

e pode se achar bem próximo da aldeia. As vezes quando **Inỹ** esta com pressa pode trazer só o galho para amarrar com a outra madeira. A madeira é pesada, macia e de boa durabilidade natural, segundo o ancião.

Hemyta é uma planta que se encontra na mata. O povo **Inỹ** aproveita também essa árvore no dia da festa para colocar na parte central do **Hererawo** na quinta posição da fileira. Segundo o ancião, é bastante abundante em nossa região, por isso, é fácil localizar quando precisa cortar nesse dia. Se o **ijoiyhy** estiver com a pressa, pode trazer o galho para atar outra madeira.

Owoji é uma planta que se encontra bastante em nossa região. O povo **Inỹ** aproveita sua madeira com galho no dia da festa e também o seu leite que forma a cera cheirosa tipo uma cola, usada para colar penugens nas pernas e nos braços das pessoas. Essa árvore pequena é colocada no centro do **Hererawo** na sexta e última posição da fileira do mastro pequeno. A madeira é pesada, macia e de pouca durabilidade natural, segundo o ancião.

HÃWÒ



Figura 9 – Construção de uma canoa. Autor: José Hani

Hãwò (canoa) é feita pela madeira **teriò** (landi), usada para transporte tradicional do meu povo. Segundo o ancião, o processo de construção é demorado, pois

o primeiro procedimento é derrubar a madeira **teriò**. Depois precisa abrir na posição certa fazendo um tipo de lavrado. Após abri-la, deve-se buscá-la para trazer para próximo da aldeia. E ali continuar fazendo ou afundando o interior de madeira, cavando e depois queima provisoriamente na mesma posição que foi lavrada por dentro. O **ijoityhy** (homem casado) com muita paciência faz essa construção de **Hãwò**. Realmente o processo para transformar essa madeira como canoa é demorado. Segundo o ancião, o primeiro passo para terminar a parte do interior da madeira, precisa usar a queima, duas ou três vezes, para concluir essa parte. Nessa fase, usamos a madeira **wordebure** (Candeia - *Eremanthus erythropappus* (DC.) Macleish). Após de concluir a parte interior, para acabamento, precisa lavrar a parte por fora para concluir essa construção. Terminando essa obra, o **ijoityhy** precisa queimar o interior e por fora do **Hãwò** (canoa), para dar o acabamento. Ele tinha que procurar a lenha **òròbidebô**²⁰ e a madeira **Hãuteòsõmõ** para colocar após queimada na boca da canoa exatamente para ajudar abrir sua “boca”. **Hãuteò**²¹ é uma planta que se encontra bem na beira do rio. Por fim, essa madeira **teriò**, após todo esse processo, serve como canoa e transporte das pessoas no uso na vida cotidiana do povo **Inỹ**. A canoa é útil para meu povo, com ela podemos buscar a lenha, levar para a pescaria e também para a caçada.

Tumarú Karajá, com idade ainda jovem desta aldeia Fontoura aprendeu fazer **Hãwò**. Para isso, ele se planejou para construir uma canoa nova, entre os anos 2014 (dois mil e quatorze) a 2015 (dois mil e quinze). Derrubou uma árvore **Teriò** (landi) na beira do lago **Toriwa ãhu** (lago de tucano), para aproveitar sua madeira e construir como **Hawò**. Ele esperou a enchente do rio para trazer à próxima da aldeia, rebocada com outra canoa. Quando encheu o rio, foram buscar essa madeira com seus parentes e trouxeram para a aldeia. E ele construiu sua canoa, com o mesmo processo citado acima. É mais prático esse procedimento para quem sabe fazer essa construção de canoa.

Segundo o ancião, a árvore **Raradòò** (ipê) serve também para construir o **Hãwò**. Essa planta é bastante encontrada aqui em nossa região da Ilha do Bananal. A madeira é pesada, resistente, de boa durabilidade natural e de boa qualidade quando se usa no poste da casa. E algum **Inỹ** aproveita essa madeira como **Hãwò** quando não

²⁰ Não localizada na literatura consultada, segundo Lorenzi (2009).

²¹ Não localizada na literatura consultada, segundo Lorenzi (2009).

encontrar o **Teriò**. Segundo o ancião, raramente se faz a canoa com essa madeira, devido a que ela é dura para fazer e quando fica pronta, não abre facilmente sua boca. Abre a boca da canoa com mais dificuldade. Por isso, pouca gente faz essa madeira. Às vezes na tentativa de abrir a boca, sua canoa pode rachar bem no meio.

NARIHI (REMO)

Narihiò (Tarumã - *Vitex sellowiana cham*) é uma planta que se encontra na mata, bem difícil achá-la mais próximo da aldeia. Quando cresce, essa planta se torna como árvore e o **Inỹ** corta para aproveitar sua madeira e fazer como **Narihi** (remo). O **Narihi** (remo) tradicional feito com essa madeira é bem resistente na água quando está usando se locomover com a **Hãwò** (canoa) na sua pescaria ou na caçada. A pescaria é uma das atividades mais importantes do meu povo em relação à subsistência. Após contato com a sociedade não-indígena, houve mudança dos nossos hábitos. Por isso, os **Inỹ** tinham que achar solução de renda alternativa para garantir sustento da família. Porém, essa espécie de madeira foi para fazer como remo exatamente como artefato para uso. Essa técnica de uso tradicional do **Narihi** se transformou para a produção para vender ao não-indígena como renda alternativa. Além de **narihiò** que é a madeira tradicional, surgiram outras espécies de madeiras agora usadas como **Tõbtòsò**, **Bdinaò** (Jenipapeiro - *Genipa americana*), **Hatyjeò**²², **Horenitylãnãreò** (Aroeira - *Schinus molle L*) e **Luutyò** (Aroeira - *Schinus terebinthifolia Raddi*).

Tõbtòsò (Pau de leite - *Sapium gladulatum, (Vell.) Pax*) è uma planta que cresce na sua mata e o **Inỹ** aproveitam desde nova sua planta como remédio para ajudar dando banho na criança quando ela se encontra com cansaço. Mistura ela com a planta **lãnurenõbtò** (flor da Pindaíba). E sua madeira, atualmente o **Inỹ** estão com fazendo como **Narihi**, exatamente para venda, pois os moradores da cidades vizinhas procuram muito para comprar dos indígenas para utilizar também quando precisar. Quando faz para venda, o **Inỹ** precisa pintar esse **Narihi**. Quando é para próprio uso não é necessário pintar. Segundo o ancião, essa madeira também é usada para fazer **Mayre**, que é um instrumento do **Iòlò** que é enfeitada sua parte inteira com a peninha de arara vermelha. O instrumento, conforme mostra a figura 10 adiante, o cacique segurando na

²² Não localizada na literatura consultada, segundo Lorenzi (2009).

mão esquerda. Quando feita para venda, pode ser pintada com a tinta de jenipapo usando grafismo da pintura corporal do povo **Inỹ**.

E a planta **Bdinaò** (jenipapo) o **Inỹ** aproveitam sua fruta como tinta. Principalmente se pintam com essa tinta no dia de festa. Enquanto a fruta madura alguns **Inỹ** usam como isca para pescar tartaruga. Atualmente o **Inỹ** também usa sua madeira para fazer como **Narihi** (remo) como artesanato para vender. Para seu uso raramente escolhe essa espécie, porque estraga bem rápido na água e não dura igual a outra espécie.

A planta **Hatyjeò** se encontra na mata e o **Inỹ** aproveita sua madeira como **Hetoti** (coluna de base da casa), essa mesma madeira citada na página anterior. Segundo o ancião atualmente o **Inỹ** também usa essa madeira para fazer como **Narihi** para vender e ter uma fonte de renda, oferecendo para o **tori** (homem branco) comprar



Figura 10– Cacique com **Mayre**. Autor: José Hani

como objeto de seu uso. Essa madeira quando faz como **Narihi** fica bonita, pois sua cor amarela atrai o comprador. Alguns **Inỹ** precisam pintar para vender e outros vendem com a cor natural.

Horenitylãnyreò (aroeira) é uma planta que se encontra na mata ipuca e se torna a árvore alta. O **Inỹ** descobriu mais recente essa madeira que é muito boa para fazer como **Narihi**. Atualmente faz essa madeira, exatamente para oferecer e vender para o tori. As vezes o **Inỹ** usa essa madeira seca como a lenha.

Luutyò (aroeira) é uma planta que cresce e se torna uma árvore bem alta. Essa árvore depois que descobriram que é muito bom para o **Narihi**, o **Inỹ** passou a cortá-la para aproveitar sua madeira como **Narihi**. Essa madeira é bem resistente na água como remo, duro e um pouco pesado para remar com ele. Como essa madeira é pesada, não bóia. Se cair na água, perde seu remo. Essa madeira também é muito boa para estaca de cerca, tem boa durabilidade sendo bem resistente na cova. Para fazer estaca, derruba essa madeira e divide por partes servindo como da estaca de sua roça.

ÒHÒTE (BORDUNA) E TÕNÕRI (LANÇA)

Segundo ancião, **Òhòte** (borduna) e **Tõnõri** (Lança) feitas pelas madeiras **Òwòrusò** (Pau-Brasil - *Caesalpinia echinata*) e **Ywaòni rawoni** (Jatobá - *Hymenaea courbari*). **Òwòrusò** (pau-brasil) é uma planta bem difícil de encontrar no **Bdiu** (na mata) que tem perto da aldeia **Btõiry** (aldeia Fontoura). Existe essa madeira na floresta da aldeia **Heryri Hawa** (aldeia Macaúba) localizada ao norte da Ilha do Bananal. E também, pode achá-la no **Bdiu** (na mata) que tem perto da aldeia **Itxala** (Barra Tapirapé) no estado Mato Grosso. Mas a planta **Ywaòni** é muita abundante na nossa região e o **Inỹ** aproveita sua madeira fazer como **òhòte** e **tõnõri**, tanto no seu uso do cotidiano quanto para venda. Enquanto que a madeira **òwòrusò** precisa buscar no local que tem e trazer para fazer no seu uso tradicional e também para venda. Esse material de artesanato **òhòte** e **tõnõri**, são armas do meu povo, que usavam sempre quando iam para pescar ou para caçar. Às vezes este artefato **tõnõri** é confeccionado fazendo sua ponta com osso de animais. Exatamente quando faz assim, é para utilizar como arma para se defender de animais ferozes, como a onça, por exemplo. Depois da influência dos costumes não indígenas para nossa sociedade, precisamos achar solução da renda alternativa como venda de artesanato. E a **tõnõri** é um artesanato que meu povo vende.

ORIXÀ (BANCO DE MADEIRA)



Figura 11 – Orixà.
Autor: José Hani

Segundo o ancião, **Orixàò** (Lixeira - *Curatela americana L.*) é uma planta que tem bastante na nossa região e o **Inỹ** aproveita sua madeira como banco tradicional e suas folhas utilizam para lixar algo, até esse próprio banco de madeira, por exemplo. Essa madeira é transformada em **Orixà** (banco tradicional) como assento do chefe maior, **Iòlò**, por exemplo, o chefe mais respeitado na época, a qual atualmente está sendo substituído em sua função pelo Cacique Tradicional ou Cerimonial. Segundo Toral (1992), **Ixydinõdu** ou Cacique Tradicional tem somente na aldeia grande do povo **Inỹ** (Karajá e Javaé). E esse **Orixà** também é feito como assento do **Jyre** quando ele vai participar da cerimônia de passagem para a vida adulta. Depois de feito esse **Orixà**, ele precisa ser pintado com a tinta de jenipapo com desenhos da pintura corporal para ficar mais bonito. Atualmente também está sendo feito para venda como renda alternativa. Vendendo esse banco, a gente garante a compra de alimento para a nossa família.

WERIÒKÒ (CACHIMBO)

Weriòkò é feito pela madeira **Òbiò** (Janaguba - *Himatanthus drásticas (Mart.) Plumel*). Essa planta tem bastante nessa região. Ela possui o leite na sua folha e na própria madeira também. O **Inỹ** aproveita sua madeira como **Weriòkò** no seu uso tradicional do dia a dia. Segundo o ancião, esse **Weriòkò** é utilizado também pelo pajé (**hàri**), quando faz ato de cura para retirar o espírito mal das pessoas. Hoje em dia também estão fazendo para venda para o homem branco para ajudar na compra de mantimentos para as famílias.

AWA AWA (BONECA DE MADEIRA)



Figura 12 – Boneca **Awa awa**. Autor: Odair Giralдин

Awa awa é uma boneca que feita pela madeira **Òwòrulyri** (Sarã - *Sapium haematospermum*). Essa planta **Òwòrulyri** (sarã) se encontra na ipuca e na beira do lago **Wraura ònahãky** (lugar de garça), por exemplo. E esse lago também é conhecido pelo tori como lago de cavalo. É um lugar rico de natureza como as madeiras, as aves e todos os tipos de peixes. Esse lugar é uma área ecológica que oferece tanta beleza pela natureza. Segundo ancião só essa madeira que é bom para confeccionar como **Awa awa** (boneca) e as outras espécies de madeiras não se servem. Essa confecção de **Awa awa** é um artesanato que foi descoberto pelo **Inỹ** ou inventado para comercializar para o tori. **Awa awa** também conhecido como **Ritxoko**, quando é feita precisa ser pintada com a tinta de jenipapo desenhado pintura corporal e no seu desenho de pintura passa a tinta de urucum. Depois de tudo pronto, coloca pequeno **Dohoruwe** (brinco tradicional), pregando como se fosse a orelha (figura 10). Segundo o ancião, dessa madeira fazia-se

também **Itxeò**²³, que era colocada no túmulo do parente morto no cemitério. Hoje em dia a nova geração não faz mais o **Itxeò** quando morre seus parentes. Esse **Itxeò** colocava no túmulo. É pintado com a tinta de jenipapo e a sua ponta é enfeitada com a peninha de pássaro arara vermelha.

Essa madeira **Òwòrulyri** também serve para confeccionar artesanato miniatura de forma do remo, canoa, pilão, lança, borduna, **hãò** (mão de pilão), **òrana** (ralador), **orixá** (banco) e arco/flecha. Essas miniaturas se estendem numa esteirinha. Essa esteirinha é feita pela seda de buriti. É uma invenção do **Inỹ** exatamente para vender ao não-indígena. Essa invenção, o **Inỹ** a denominou como esteirinha, sendo uma alternativa de renda para sustentar sua família, comprar as roupas, as panelas e os mantimentos dos familiares.

E o **Hãwòriòre** (canoinha) também é feita pela madeira **Òwòrulyri**. A madeira **Òwòrulyri** é macia e leve para confeccionar como **Hãwòriòre**. Esse é uma das invenções feitas pelo **Inỹ** não como uso tradicional, mas confeccionadas para venda, através disso encontrando sua renda alternativa. Depois de confeccionado o **Hãwòriòre** deve ser pintado com a tinta de jenipapo e no seu desenho de pintura passa-se a tinta de urucum. E faz uma alça com a seda de buriti para segurar essa esteirinha quando oferecesse para vender.

Na década de 80, eu me lembro bem que o meu pai levava muito artesanato à Brasília para vender para a Funai, porque foi criado por esse órgão o departamento específico para comprar artesanatos indígenas, denominada como Artíndia, principalmente visando atender as comunidades indígenas em geral. Vendendo artesanato, meu pai comprava as roupas e os brinquedos para nós. Claro, comprava os mantimentos também, para nossa casa. Antes do contato com outra sociedade em geral, tinha muito fartura na aldeia e não precisava comprar o produto de fora (da cidade), pois produzia na sua própria terra como mandioca, milho, batata doce, inhame, melancia, abóbora, etc. e o brinquedo era tradicional **Ritxoko iyja** (boneca de cerâmica), por exemplo. O seu trabalho era voltado mais na roça de tóco, pois não se preocupava de nada para comprar, simplesmente planejando fazer roça, canoa, arco/flecha, remo, etc. Atualmente tem que achar uma renda para poder comprar os mantimentos e os brinquedos. Principalmente a nova geração, o pai e a mãe sempre vão estimulando seus

²³ Itxeò cujo significado é bastão para se colocado no túmulo em honra ao morto.

(as) filhos (as) para o estudo exatamente para se preparar ao mercado de trabalho. Terminando seu estudo, pode tentar arrumar emprego bom, achar renda para sustentar sua família. Se não tiver o estudo, precisa fazer artesanato para vender como sua renda alternativa. Hoje em dia, morador da cidade vizinha se acostumaram com peixes e os **Inỹ** então também arrumam um jeito de pescar e vender para eles.

KOWO (PILÃO)

Owo (fala masculina) ou **Kowo** (fala feminina) é feito com a madeira **Rãmaò** (pequizeiro). Essa madeira é muito abundante aqui em nossa região. A madeira é pesada, macia, resistente e de boa durabilidade natural. Segundo o ancião, o seu processo de fazer pilão é cortar madeira aproximadamente com 1 metro e depois cavar. Também queima dentro do tronco da madeira para afundar com a queimada. Essa queimada ajuda para ficar duro e evitar o apodrecimento da madeira. Depois de feito, o **Inỹ** utiliza socando milho, por exemplo, dentro do **Owo**, preparando para fazer caluji (um tipo de mingau de baixa fermentação). O **Owo** serve para esse tipo de coisa: socar mandioca, frutas (murici, murici grande, bacaba, etc), castanha de pequi. Atualmente a nova geração não faz mais o **Owo**, e o jovem casado precisa aprender a fazer para esse conhecimento não ser perdido. Atualmente, só tem na casa do velho da aldeia que fez para seu uso.

HÃÒ

Hãò²⁴ (socador ou mão-de-pilão) é feito com a madeira **Ywaòni rawoni** (espécie de jatobá). Além de ser feito com essa madeira, também é feito com outra espécie de madeira, como **Raraò rawoni**, por exemplo. **Hãò** é feita especialmente para formar o par com **Owo**, na qual são socados com esse par as frutas (pequi, coco). O **Inỹ** faz o **Hãò** e **Owo** para usar quando for precisar socar seus alimentos com esse material. Segundo ancião esses materiais eram feitos pelos **Inỹ** como **Hãwyytyòwy**²⁵ (**Hãò, Owo, Heto, Hãwo, Òrana**). Atualmente, a nova geração não sabe fazer **Hãò, Owo** e **Orana**,

²⁴ Hãò, cujo significado é socador de algumas frutas no Owo (pilão).

²⁵ A palavra Hãwyytyòwy cujo significado é que os materiais feitos para serem usados na casa da noiva, são como uma forma de pagamento por estar casado com aquela mulher. Além destes bens materiais, o jovem esposo deve prestar serviços para os sogros, sempre que precisarem dele.

é falta de interesse mesmo de o jovem aprender com velho da aldeia. E os mais velhos continuam fazendo o **Hāwyytyòwy**.

ÒRANA (RALADOR)

Òrana é feito com as madeiras **Buhão** e **Benõraòwòru**²⁶ que são resistentes e macias para expor seu dente para agüentar quando ralar mandioca e o milho, por exemplo, colocava como dente **hedeòyre** (pedaço de madeira de coco tucum - *Bactrias setosa Mart.*). **Òrana** era muito útil para o povo **Inỹ** porque sem ele era bem difícil ralar sua mandioca e seu milho para seus alimentos de cotidiano. Segundo o ancião, o **Inỹ** fazia essa **Òrana** especialmente para ralar os alimentos cotidianos das famílias. Atualmente não produz mais esse tipo de confecção devido a existência de moderno ralador de não-indígena que foi avançando na população indígena. A madeira **Buhão** é muita abundante aqui em nossa região. E o **Inỹ** aproveita sua madeira para fazer como **Òrana** (ralador) tradicional. E a madeira **Benõraòwòru** é bastante comum, e se encontra na beira do rio.

HEE (LENHA)

O povo **Inỹ** aproveita a madeira seca como **Hee** (lenha). O **Hee** é útil ao meu povo principalmente para cozinhar os alimentos familiares. Segundo o ancião, existe cinco variedades que são boas para fazer fogueira: **Byritiò rubu**, **Wyhyraworonaò rubu**, **Budóeò rubu**, **Tariò rubu** e **Labtxiò rubu** (Sucupira - *Diplotropis incexis. Diplotropis incexis Rizzini & A. Mattos*). Esses são principais **Hetyhy** (lenhas) que foram citadas como primeira linha de uso pelo povo **Inỹ**. E depois aparece como segunda linha de uso essas: **Rãmaò rubu** (Pequizeiro), **Rãò rubu** (pajurá), **Tarawedòò rubu** (murici) **Adoroòò rubu** (murici). E as outras madeiras aparecem se não tiver a lenha preferida. As madeiras secas como **Worodebure rubu**, **Asuò rubu** e **Heleò rubu** especificamente servem para queimar o **Hãwo**. E a madeira **Hulalaò rubu** (madeira seca) são específicas para queimar as cerâmicas de barro (**Ritxoko**, **Watxiwi**, **Bse e Butxi**).

²⁶ Árvores não localizadas na literatura consultada, segundo Lorenzi (2009).

BYRITIÒ RUBU²⁷

Byritiò rubu o **Inỹ** encontra em beira do brejo, do rio ou do lago. É bem difícil achá-la na mata fechada e no campo cerrado. O **Inỹ** aproveita sua madeira seca como **Hee** quando se encontra derrubado no local. Essa madeira é pesada e de boa qualidade para fazer fogueira. As vezes o **ijoityhy** (homem casado) corta essa madeira quando se encontra já morrendo, para aproveitar como lenha e, nesse caso, precisa esperar alguns dias para ir buscá-la. Segundo o ancião, essa madeira é a melhor lenha (**Hee**), de todas lenhas que existem no meio ambiente, porque esquentam muito sua fogueira. Por isso, o **Inỹ** sempre prefere primeiro **Byritiòhe** (lenha de **Byritiò**), pois é a que tem o melhor carvão e demora muito se apagar a sua fogueira.

WYHYRAWORONA RUBU²⁸

A planta **wyhyraworonaò** se encontra em **Bdiuki** (na mata). Quando essa **Wyhyraworonaò** é encontrada derrubada na mata, o **Inỹ** aproveita como **Hee**. O **ijoityhy** procura muito essa madeira seca para utilizar como a lenha ao cozinhar os alimentos familiares. Essa madeira é pesada e de boa qualidade para fazer fogueira. Segundo o ancião, essa espécie, quando se encontra bem seca, é boa mesma para cozinhar ou assar os peixes, por exemplo. Se for ainda nova ou molhada dentro da madeira, é preciso esperar para ficar seca e usá-la. No nosso costume, para não faltar o **Hee** precisa cortar a madeira nova e deixa no seu local até seca-lá. Quando precisar vai direto ao local onde deixou cortada. E outra pessoa respeita quando ver a madeira cortada e não carrega por respeito de seu colega. O **Inỹ** também aproveita sua casca para fazer a tinta preta para pintar a boneca de madeira, canoinha, etc. Essa tinta não serve para pintura corporal da pessoa.

BUDÒÈÒ RUBU²⁹

A planta **Budòèò** é bastante abundante aqui nessa região. Segundo o ancião, essa planta não cresce alta mas sua madeira é leve e boa qualidade para fazer fogueira.

²⁷ Não localizada na literatura consultada, segundo Lorenzi (2009).

²⁸ Não localizada na literatura consultada, segundo Lorenzi (2009).

²⁹ Não localizada na literatura consultada, segundo Lorenzi (2009).

Budòè rubu é uma das melhores madeiras para fazer fogueira. Por isso, também, os **Inỹ** procuram muito essa espécie para lenha, porque mesmo nova dá fogueira e esquenta muito para cozinhar os alimentos familiares.

TARIÒ RUBU³⁰

A planta **Tariò** também é muito abundante aqui nessa região e se encontra principalmente no **Bdiu** (na mata). **Tariò** quando cresce é árvore bem alta. A sua madeira é muito boa para usar como lenha. A madeira é pesada, resistente e de boa qualidade na sua finalidade como a lenha. A madeira **Tariò** é bem difícil de partir, diferente das lenhas **Byritiò**, **Wyhyraworonaò** e **Budòè** que são boas para partir. O **Inỹ** procura porque é boa para fazer fogueira e esquenta muito quando se faz a fogueira.

LABTXIÒ RUBU (Sucupira)

O **Labtxiò** é uma planta que cresce no **Bdiu** (mata) bem alta. Essa árvore, o **Inỹ** aproveita sua madeira como a lenha e sua casca serve para aliviar dor de garganta da pessoa e sua semente combate asma. A madeira é pesada, resistente e de boa durabilidade. É bem difícil de se ver derrubado esse pé de árvore. O **Inỹ** precisa derrubar essa árvore para utilizar como lenha quando não tiver outras espécies de lenhas. Essa madeira é boa para fazer fogueira e esquenta muito.

RÃMAÒ RUBU (pequizeiro)

Além de servir essa planta para outras coisas, o **Inỹ** aproveita sua madeira como a lenha. **Rãmaò rubu** é madeira pesada, resistente, de boa durabilidade e de boa qualidade quando usada como lenha. Essa madeira é bem difícil de partir porque é dura para cortar. Segundo o ancião, mesmo que molhada serve a fazer fogueira, por isso é de boa qualidade.

³⁰ Não localizada na literatura consultada, segundo Lorenzi (2009).

RÃÒ RUBU (Pajurá)

A planta **Rãò** é uma árvore bem alta que o **Inỹ** aproveita sua madeira como lenha quando falta na sua casa. **Rãò** é madeira pesada e de boa qualidade para fazer fogueira e esquentar muito quando se usa essa madeira como **Hee**. Segundo o ancião, a madeira é bem difícil partir de forma igual, porque é dura para cortar.

TARAWEDÒ RUBU (Murici - *Byrsonima sericea*)

Tarawedò (espécie de murici) é a planta que têm bastante variedades nessa região. Segundo o ancião, essa espécie dá fruta, mas sua fruta é miudinha e pode ser aproveitada pelos pássaros. E sua madeira o **Inỹ** aproveita como **Hee** para cozinhar os alimentos dos familiares. A madeira é pesada e boa para fazer fogueira, mas produz a sua fumaça e atrapalha um pouco quando o **Inỹ** escolhe essa madeira.

ADOROOÒ RUBU (Murici - *Byrsonima crassifolia* L. Rich)

Adoroò (murici) é a planta que têm bastante aqui em nossa reserva e que sua fruta serve como alimento do meu povo e sua madeira utiliza como **Hee**. Segundo o ancião, essa fruta é deliciosa. O **Inỹ** colhe muito quando chega o seu período de ficar maduro e faz suco mais gostoso e saboroso. No preparo de suco o **Inỹ** utiliza o **owo** e **hãò** para socar essa fruta **adorooò**. E quando fica seca essa madeira **adorooò**, o **Inỹ** aproveita utilizar como **Hee**. A madeira não é muito pesada e boa para fazer fogueira e tem bastante fumaça que solta e pode arder os olhos quando o **Inỹ** usa essa madeira para cozinhar os alimentos dos familiares.

WORODEBUREÒ RUBU (Candeia)

Worodebure (candeia) é a planta que se encontra na mata ipuca ou em beira do brejo do rio. Segundo o ancião, quando as plantas crescem e morrem, o **Inỹ** aproveita sua madeira seca como **Hee** especificamente para queimar o **Hãwò**. Segundo relato do ancião, a madeira **Worodebure** é boa para queimar a canoa, sendo essa a madeira prioritária porque não faz muita cinza, mas faz bem a fogueira bem quente e seu carvão se apaga mais rápido. Por isso, a maioria do **Inỹ** procura ou prefere usar essa madeira, quando queimar sua canoa. Atualmente, as novas gerações usam-na como artesanato para ganhar o dinheiro, fazendo com ela o **Tõnõri**, por exemplo. E alguns

Inỹ faz como **Werudeò**³¹ (alça de maracá) ou como **Narihi** (remo). Essa madeira é pesada e sua durabilidade natural é de boa qualidade.

ASUÒ RUBU (Embaúba)

Asuò (embaúba) é a planta que geralmente fica em beira da mata ou em brejo do rio, por causa do solo úmido. A madeira **Asuò** é muito leve, fica mais leve ainda quando se encontra seca. E o **Inỹ** aproveita sua espécie como **Hee** também especificamente para queimar a canoa. Essa madeira é muito abundante aqui em nossa região.

HELEÒ RUBU

Heleò é a planta que se encontra abundantemente aqui em nossa região da Ilha do Bananal. Segundo o ancião, sua madeira seca os **Inỹ** utilizam como **Hee** especificamente também para queimar a canoa. A madeira é pesada, resistente, de boa durabilidade natural e de boa qualidade para queimar a canoa, pois seu carvão se apaga mais rápido sem deixar a cinza. Cada **Inỹ** escolhe o **Hee** quando precisar para fazer esse serviço porque cada uma tem em lugares diferentes, por isso, cada um prefere a qual para usar a lenha e queimar sua canoa.

HULALAÒ RUBU³²

Hulalaò é a planta que tem muito também em nossa região. O povo **Inỹ** aproveita essa madeira seca especificamente para queimar as cerâmicas como **Ritxoko** ou **Ritxoo**, **Watxiwi** (tigela de barro), **Bse** (prato) e **Butxi** (pote). Não é difícil encontrá-la e podem achar bem na proximidade da aldeia quando se procurar. A madeira é pesada, mas é mais fácil repartir igualmente com o machado. O **Inỹ** utiliza essa madeira somente para esta finalidade como **Hee** especial de queimar as cerâmicas.

³¹ “Weru” cujo significado é a maracá. E ‘Deò’ derivado o complemento da palavra weru, no sentido de suporte a segurar na madeira quando se põe dentro da maracá.

³²Não localizada na literatura consultada, como Lorenzi ([1949] 2009).

CAPITULO III

ECOLINGUISTICA INY:MEIO AMBIENTE, USOS DE MATERIAIS E A MUDANÇA LINGUISTICA

1) A ECOLOGIA DA LINGUAGEM

A chamada Ecolinguística tem como base teórica o conceito de ecossistema e, justamente por isso, estuda as relações entre língua e meio ambiente. Para isso faz-se necessário definir o que se entende por língua, meio ambiente da língua, bem como interações entre língua e seu meio ambiente. Segundo Couto (2009) propõem-se como um dos conceitos centrais da lingüística, o ecossistema tal como o mesmos é empregado na ecologia biológica, com população, território e interações. Na ecologia lingüística, a população de organismos é povo (P), o meio ambiente (físico) é o território (T) e as interações são a língua (L). E o todo formado por povo, língua e território é o ecossistema lingüístico. Para ecolinguística, o ambiente de uma língua é constituído tanto pela sociedade indígena e não indígena na qual a língua funciona como meio de comunicação em geral, quanto pelo contexto de suas interações com outras línguas e faculdades cognitivas, nas mentes dos falantes, segundo autor.

Para Maia (2006) assim como as espécies, também as línguas nascem, desenvolvem-se, transformam-se e vão perdendo certos traços da origem das suas línguas. Ao mesmo tempo vão adquirindo outros e, eventualmente, por diferentes razões, podem vir a entrar em processo de extinção, como aconteceu com vários povos indígenas e também com outros povos não indígenas. Assim como as espécies, também as línguas mantêm contato entre si, estabelecendo vários tipos de relação, da simbiose à predação. Um aspecto particularmente interessante da ecolinguística é a analogia com o movimento ecológico que, além da descrição e análise do seu objeto de estudo de uma língua e do seu ambiente o que realmente pode acontecer é a extinção das espécies. E no caso das línguas vivas, elas podem ser ameaçadas de desaparecimento.

Segundo Maia (2006) ameaça de extinção pela perda de diversidade biológica, que vem acontecendo principalmente pela degradação do meio ambiente natural avançando globalmente, trazendo conseqüências diretas na qualidade de vida

das sociedades humanas em todos os continentes. Em comparação, a perda de diversidade lingüística, com a da diversidade de espécies animais e vegetais como organismos biológicos, não é exatamente nova, (Couto, 2009).

A perda de línguas no mundo é, de fato, preocupante para todas as sociedades humanas no sentido da perda ou desaparecimento, sendo que o mesmo é um processo impossível de reviver sua origem. Por meio desta ameaça da língua no mundo, aparecem as línguas minoritárias indígenas colocando-as perigo de se extinguir pela consequência do contato com povos não indígenas. Mais ainda, quando ocorrem casamentos com não indígenas, se os descendentes desse casamento também se casarem com não indígenas, nesse caso também, as gerações desde pequenas começam a escutar as duas línguas pelos pais e das mães, correndo perigo de deixar de falar a sua língua materna. Isso que é mais preocupante com a nova geração do meu povo **Inỹ**, algo que pode acontecer, como aconteceu com vários indígenas no tempo da colonização.

2) MUDANÇA DE LÍNGUA

O que leva a ocorrência da mudança de língua, na sociedade do povo **Inỹ** não é a política da língua em si. A política econômica e social que modificou a vida social do povo **Inỹ**, por exemplo, a tecnologia (celular, TV, rádio, etc.) é o mecanismo de atrair mais os jovens e com isso levando-os a aprender os nomes dos objetos na linguagem de **tori**. Mas o contato em si não leva o risco da perda de língua **Inỹ**, pois no passado, já tinham contato com outros povos, principalmente no tempo da guerra. Isso nunca levou à risco a perda da língua **Inỹ**. Segundo o ancião, os fatos históricos de contato com os outros povos através da guerra, houve na época captura de mulheres, das crianças e incorporação das suas culturas como rituais de cantos. Por exemplo, sobre o contato com kayapó:

“Uma vez que uma criança Kayapó foi capturada no tempo da guerra e foi criada dentro da aldeia karajá. Esse menino se chamou de **Wanahua** e cresceu junto com os meninos **Inỹ**. E quando cresceu, se tornou grande guerreiro igual tio adotivo. E um dos tios guerreiros que não gostava dele, sempre dizia pra ele: se encontrar com os guerreiros kayapó, deveria matar-lo sem piedade. Alguns dias ele pensou visitar sua aldeia de origem e foi visitar. Foi assim, começou o contato com seu povo de origem e mesmo tempo influenciando com a cultura **Inỹ** lá, principalmente com os cânticos de

aruanã da linguagem do povo **Inỹ**. Depois que teve o contato com seus parentes Kayapó, conseqüentemente acontecia as guerras, comandadas por ele...”

Couto (2009) explica que a morte da língua se dá quando um grupo de falantes deixam a própria língua e introduz a língua de outro grupo que não é seu idioma de origem. Na mudança lingüística geralmente a língua é mantida, embora de modo alterado. É a língua que se transforma, mantendo sua identidade, como no caso de povo **Inỹ de Ixỹbiòwa**, do norte do Tocantins e o povo **Inỹ de Buridina** (Aruaná de Goiás). O **Inỹ** de Ixỹbiòwa não fala mais o seu idioma, mas continua preservando seus costumes de convivência como **Inỹ** e vem buscando o que deixou de praticar para resgatar sua cultura nativa. E no caso de **Inỹ de Buridina** resgatou um pouco da sua cultura através do projeto da revitalização do **Maurehi**, coordenada pela professora Dr^a Maria do Socorro Pimentel da Silva.

Segundo Silva (2013) as línguas não são homogêneas nem monolíticas, mas sim constituídas de vários modos de usos. Os usos das línguas são função social do contexto de valorização das práticas orais, bem como contribuir nas políticas lingüísticas nas práticas pedagógicas bilíngües. No entanto, a nova geração está introduzindo muitas palavras novas da língua portuguesa, misturando com sua língua materna, formando novas palavras e usando como se fosse da sua língua original. Essas novas palavras são invasão da língua materna, ocupando estrutura das palavras originais e vem mudando componente da palavra na língua materna com a geração de novas expressões diferentes. A autora afirma que dependendo da situação de adaptação fonológica na língua **Inỹ** quando as crianças deixam de adquirir ou usar sua língua materna e introduzindo as novas palavras, nossa realidade é afetada pela perda gradativa de sua complexidade lingüística e dos conhecimentos expressos por ela.

Coloquei abaixo alguns exemplos, o mais freqüentes durante a conversa que observei:

Diarỹ wiji wahetoti arilavranykre – ‘eu vou lavar poste da minha casa hoje’

Wiji waportarabinara – ‘estragou minha porta hoje’

Wanarihi wadee **bikuidanykre** – ‘cuida pra mim meu remo’

Wamesa raboroxinyra – ‘apodreceu minha mesa’

Para a lingüística essa palavra introduzida, é uma invasão lingüística que promove mudanças sociolingüísticas da língua materna do meu povo **Inỹ**, com o abandono de palavras originais. A maioria dos jovens que usa palavra introduzida como se fosse da sua língua normal, sempre quando está se expressando, impõe **tori rybe** (língua portuguesa) no meio da sua fala como se fosse palavra original.

Na questão da invasão lingüística em **Inỹ rybe**, podemos ter também o empréstimo. Ele se caracteriza pelo envolvimento de outros tipos de línguas para ampliar seu conjunto lexical, que tem influência na língua através de quem esteve no contato e se comunicando no momento de sua conversa. Porém, a palavra introduzida é dificilmente tirada do meio da palavra ou devolvida algum dia, pois as novas gerações já se acostumaram como usuários e das novas palavras, sempre empregando nas suas expressões.

De acordo com Langacker (1972, p. 186, Apud Manzollilo, 2004: ...“o empréstimo não é nunca uma necessidade lingüística, visto ser sempre possível ampliar e modificar o uso das unidades lexicais existentes para fazer face às novas necessidades de comunicação”. Essa afirmativa, dessa forma em certa medida praticamente corresponde à verdade. Porém, na comunidade **Inỹ** se pratica certas vezes em **tori rybe**, necessariamente através de palavras ligadas à tecnologia, modificando as palavras com sua estrutura, pois desenvolvem-se as novas palavras serem utilizadas na sua expressão, principalmente com os nomes dos objetos.

Segundo Manzollilo (2004) expõe que a “real dimensão do empréstimo lingüístico como fator de enriquecimento vocabular só pode ser percebida quando se atenta para o fato de que apenas muito excepcionalmente um povo consegue viver de modo autônomo, livre do contato com outros grupos humanos. Na realidade, as civilizações, assim como suas línguas, não são auto-suficientes. Então, quanto maior o intercâmbio entre comunidades, maior a probabilidade de ocorrência de empréstimos, fenômeno que torna patente a interdependência entre idiomas e nações”. Basicamente, considero que um desses fatores é a convivência das pessoas com outros povos com

idiomas diferentes. A língua será influenciada através de atos comunicativos e expressivo, tendo como consequência o surgimento de palavras novas. Praticamente se está no caminho do empréstimo.

Segundo ancião da aldeia, o **tori rybe** atropela a língua materna quando estamos usando a palavra introduzida, pois misturando a palavra original estamos desenvolvendo nova palavra durante uso da língua, expressando de forma diferente da sua língua materna. Assim, em consequência a criança ou jovem vai adquirindo mais rapidamente a segunda língua com a qual fica conversando como os moradores da cidade vizinha, por exemplo.

Braggio (1989, p. 59) traz considerações importantes para a definição de empréstimo lingüístico. Faz entender que a definição deste fenômeno lingüístico nas línguas indígenas especificamente falando, possui as seguintes características:

- a) Empréstimo de elementos da segunda-língua para a sua língua (língua indígena) e vice-versa;
- b) O uso do empréstimo não fica restrito a um individuo do grupo indígena, mas é estendido ao grupo como totalidade.

A língua que se expressa adaptada de uma assimilação de empréstimos de outra (as) língua (as) pode entrar em risco de perder seu lugar de língua viva e se tornar ameaçada se não tomar cuidado. No caso de **Inỹ rybe**, por exemplo, o que é mais preocupante é quando nova geração está misturando sua fala com a palavra de língua portuguesa. Mas a língua em si, não ameaça acabar com a língua nativa, através dos empréstimos. O que mais ameaça é o sistema político, social e econômico que pode levar à risco a língua viva.

Segundo Maia (2006) quando acontece transferência de padrões sintáticos entre as línguas, numa abordagem ecolingüística que se propõe a entender melhor é o que acontece quando duas ou mais línguas convivem na mesma mente das pessoas. Sabemos que em nós indígenas, de certa forma funciona na mente da gente certamente isso. Podemos escutar as duas línguas no mesmo tempo se alguém conversasse na nossa frente. Se fosse falando em **tori rybe** (língua portuguesa) ou nosso idioma de origem, dá pra entender as duas conversas, pois a mente realmente ajuda interpretar ao mesmo

tempo as duas falas. Quando conecta a mente para escutar as duas línguas nas conversas das pessoas, isto é um sinal de não esquecer nunca sua língua nativa, pois conseguimos processar as duas na mente ao mesmo tempo.

Segundo Silva (2001) as maiorias das línguas funcionam em situação de bilingüismo em relação à língua materna pelo uso entre familiares, amigos, vizinhança e outros domínios sociais da comunidade em que se desenvolvem a transmissão da língua nos falantes, enquanto o uso da língua portuguesa como o processo de aquisição para usar-se para se expressar com os não indígenas, quando for precisar.

2.1 OWORU (ROÇA)

A comunidade **Inỹ** ainda está fazendo roça de toco que é roça tradicional do meu povo onde pode ser plantada **adiura** (mandioca), **irà** (macaxeira), **rubree** (melancia), **tòera** (abobora), **mai** (milho), **matyni** (amendoim), **ijata** (banana), etc. Principalmente os velhos **Inỹ** de idade fazem sua roça para plantar essa fartura. E a nova geração dificilmente faz a roça familiar ou coletiva como era antes. Os mais velhos da aldeia sempre faziam as roças em grupos e tinham a pessoa especial escolhida pelo povo para somente cuidar ou chefiar a roça (**oworuweddu**). E nos dias atuais não acontece na nossa comunidade **Inỹ**. Atualmente, o que deixa a gente mais preocupado também em relação pela mudança de língua, é mudança de hábito alimentar que é comida típica tradicional do povo **Inỹ**.

A mudança de língua me refere ao uso da palavra. Quando o **Inỹ** fizesse sua roça, tem palavras específicas que usavam para começar fazer sua roça. Por exemplo, “**waoworu aritinykre**”. Essa palavra **aritinykre** se refere a capinar para sinalizar o tamanho da roça que vai fazer, a qual hoje em dia corre o risco de ser substituída pelo **tori rybe**. Por exemplo, “**waoworu aricapinanykre**”. A palavra “capinar” é de origem da língua portuguesa, e acaba se tornando como **Iny rybe**, pois a gente nova (o) usa essa palavra como se fosse da língua normal.

A mudança de hábito alimentar do povo **Inỹ** está sendo substituído por alimento do mercado. Hoje em dia precisa comprar seus alimentos no mercado da cidade. Então, o **Inỹ** não fala mais “**iwerumy ariõkre**” (vou tomar calugi). A maioria do jovem fala “**cafemy ariõkre**” (vou tomar café). E sendo substituindo o mel de abelha

(**Bdiniwy**) pelo açúcar, na hora de mistura seu calugi. E o “**maré inyra**” (beiju) por bolacha. A maioria da população da aldeia, hoje, precisa fazer o café na parte da manhã, e as crianças **Inỹ** se acostumaram misturar café da manha com a bolacha. Alguns anos atrás o **Inỹ** tomava no jejum **iweru** (calugi) com mel ou então comia o **maré inyra** (beiju) na parte da manhã. Na hora do almoço, peixe com **irà** (macaxeira) ou com **berò** (puba). Atualmente a nova geração está substituindo o almoço por arroz, feijão, macarrão e outros alimentos industrializados.

Segundo Silva (2001) muitas comunidades indígenas ainda são monolíngües, exatamente porque mantêm sua língua materna, falam e se comunicam com a sua própria língua. Sabemos que a maiorias das populações indígenas sofreram muito pela mudança de língua e até mesmo do processo da socialização de aculturação de outras sociedades. Principalmente o povo do nordeste ou do litoral brasileiro. Após reconhecimento dos direitos das populações indígenas pelo governo brasileiro através da mobilização dos movimentos indígenas, foi assegurado na Constituição de 1988 a garantir aos indígenas à uma educação escolar específica e diferenciada, alicerçada no contexto sociocultural, lingüístico e econômico, e foi concebido de visão bilíngüe, pluralista e intercultural. Pela conseqüência de estar assegurado na Constituição Brasileira o processo de aprendizagem em suas especificidades culturais, através disso, podemos lutar pela garantia de nossa identidade para manter e preservar nossa cultura, o nosso costume e nossas tradições.

2.2 BUTELAÕ (Batelão = canoa grande com a qual os tori vendiam e compravam coisas viajando na beira dos rios)

O povo **Inỹ** desde o contato com a sociedade envolvente pela suas observações de palavra, por exemplo, já vem introduzindo os nomes de objetos para usar palavra quando precisar ou expressar os nomes dos objetos. **Butelaõ** (batelão), por exemplo, **tori hawó** (canoa de homem branco) que vem de outra idioma e hoje o **Inỹ** pode se expressar dessa palavra como se fosse o nosso idioma original. **Hawò** ou alguns **Iny** pode se expressar “**tori hawòtby**” ou “**koçotby**”. A palavra **koço** pode ser substituindo **butelaõ** que feito a canoa pelo **tori**, também feita de madeira **teriò** (landi).

3. Inỹ rybe & Tori rybe (bilingüismo)

Porém, atualmente somos bilíngües, falamos língua materna e em **tori rybe** (Português). Conforme necessidades usamos falar em **tori rybe** se for conversar com **tori** (não índio), por exemplo. Além disso, podemos aprender outros idiomas, temos capacidade de aprendermos outras línguas quando precisamos aprender. Por exemplo, **Inỹ** de **Itxala mahãdu** (pessoal de Barra Tapirapé) fala **Inỹ rybe**, **tori rybe** e **Wou rybe** (Tapirapé) desde pequenos, sendo assim como se dá a aquisição da língua materna, da segunda língua e terceira língua, que seria a língua portuguesa.

Segundo Silva (2001) expor o bilingüismo apresenta-se sempre com uma faca dois gumes: há situações em que ele pode ampliar a língua materna e já, em outras, cria circunstâncias que provocam a morte da língua do povo **Inỹ**. As vezes morrem e morreu a língua **Inỹ rybe** como o povo de **Ixỹbiòwa**, por exemplo, porque tomou espaço da linguagem nativa com a segunda língua (língua portuguesa) e ocupou lugar do original e acabando dominada ao falar somente em língua portuguesa.

Segundo o ancião **Tewahura** da aldeia Fontoura, o mais importante para preservar a língua materna, é preservar os costumes e as tradições em geral. Sabemos que nos dias atuais a nova geração precisa aprender a segunda língua para dominar bem e se expressar, pois é essa linguagem que vai usar quando reivindicar seus direitos nas esferas municipal, estadual e federal. No entanto, atualmente, os pais das crianças dão incentivos aos seus filhos (as) para frequentar as aulas, diferentemente dos nossos antepassados que estimulavam os seus filhos e os netos ao preparatório físico para levantar mais cedo, tomar banho no rio, para fazer regime e que arranhasse as pernas/braços para ter o corpo fisicamente forte.

Segundo Silva (2001), o bilingüismo normalmente ocorre em função da necessidade quando a criança precisa comunicar-se com as pessoas que lhe são importantes como pais, colegas, amigos, etc. Para essa criança os usos da língua na família, na comunidade ou na escola, condicionarão quando e por quanto tempo **uladu** (criança) será bilíngüe ou não. Nesse caso, geralmente acontece quando o pai diferente ou a mãe são diferentes da sua etnia, desde pequena a criança cresce como bilíngüe.

A mesma autora citada aponta os fatores que podem levar as crianças ao bilingüismo: quando ocorre o casamento entre indivíduos de etnias diferentes; a proximidade de outros grupos lingüísticos ou exposição constante a outra língua ou ingresso na escola, onde normalmente que podem adotar uma língua que não é da criança.

Segundo Silva (2001, p.35) “a aquisição de outra língua está ligada a questões de integração das crianças no grupo majoritário”, mas faz uma distinção entre aquisição e aprendizagem de línguas. Nesse caso aqui apresentar sobre da distinção, mesmo que é importante para o ensino de línguas, em termos de “duas línguas é de primeira ou da segunda língua, num ensino fundamentado na psicolingüística e na sociolingüística”.



Figura 13 - Escola Kumanã – Autor: José Hani.

O mais importante para a língua falada de origem é auto-confiança e segurança da linguagem na comunidade, ter aprendido e alfabetização das crianças em escrita da língua materna e, assim, a nossa criança e a nossa comunidade ganha grande relevância. É de suma importância que a escrita tenha funções ligadas ao modo de vida de cada comunidade **Iny**.

Segundo Silva (2001, p. 36) expõe “a aprendizagem de uma língua é um processo consciente através das quais regras explícitas são assimiladas e observadas em ambientes menos naturais, como a sala de aula”. A autora explica sobre a aprendizagem das regras gramaticais quando é adquirida como uma aquisição da língua na prática pedagógica. No caso de **Inỹ**, na ocorrência de aprendizagem, essa relação gramatical começa com **Inỹ rybe** e depois em **tori rybe** de maneira sucessiva.

O povo **Inỹ** está subdividido em três dialetos segundo a classificação linguística brasileira: Karajá, Javaé e Karajá/Ixỹbiòwa. Mas é a mesma língua falada somente de maneiras diferentes e por isso entendemos as expressões usadas quando conversamos com pessoas de outras línguas.

O grupo **Inỹ** de **Berohokỹ mahadu** (povo do Araguaia) é conhecido como etnia Karajá, e mora na margem do Rio Araguaia. E o grupo **Inỹ** de Javaé, mora na margem do Rio Javaé, no outro lado da Ilha no nascente do sol. E o grupo **Inỹ** de Ixỹbiòwa, mora na margem do Rio do Araguaia, no norte do Araguaia.

Os **Inỹ** de Ixỹbiòwa (Xambioá) perderam sua língua materna, e atualmente falam exclusivamente em Português. Nós nos comunicamos com eles somente através da língua portuguesa, como se fosse de outras etnias. Mesmo que a aldeia esteja bem distante da cidade, houve mais invasores e acabou acontecendo o casamento com os outros povos diferentes, com nascimento de mestiço. Principalmente o casamento que houve lá não foi entre membros da mesma etnia e a maioria foi com o **tori**, levando a nascer crianças mestiços. Com tempo, passaram a falar somente com a língua portuguesa. E hoje falamos ou conversamos somente através **tori rybe**. É a mesma com os outros povos que a gente se comunica somente com a língua portuguesa. E também, outros parentes indígenas, alguns perderam sua língua materna, principalmente as etnias do litoral.

O grupo **Inỹ** de Buridina (Aruanã de Goiás) mesmo que sua aldeia fica no centro da cidade, lutam pela preservação da sua língua materna, dos costumes e das tradições. A cidade tomou conta do meu povo de lá. Sempre ocorre aprendizagem da língua portuguesa através da convivência e a aproximação da amizade com **tori**. Enquanto sua história, suas perspectivas políticas de autonomia e de continuidade cultural permanecem fortes e muito mais com o projeto de revitalização, isso ajudou

muito a fortalecer os laços culturais desse povo e resgataram as confecções dos artesanatos e das pinturas corporais do nosso povo.

Segundo o ancião, a natureza da língua se dá pelo aprendizado da tradição herdada de nossos ancestrais através da convivência familiar ou através da história e conhecimento originário, como a língua e seu ambiente. Tantos conhecimentos quantos outros, se expandem a qualquer momento, a qualquer lugar preferido ou numa reunião familiar, por exemplo, em espaço livre como nossos costumes tradicionais. Essa era a forma de aprendizagem, e o papel da língua materna para valorizar seu idioma originário. É a forma de manter seu modo de vida e se interagir positivamente em lidar com sua língua materna ou com as pessoas falantes e do seu ambiente. Esse meu povo **Inỹ** tem um aprendizado de que há muitos modos de estar no mundo conforme tradições e nos seus costumes. Modo de viver com a natureza (as plantas, as árvores, os peixes, etc.), preservar sua relação com os ecossistemas naturais, pois o **Inỹ** depende da planta e a planta depende do **Inỹ** para cuidar com maior carinho.

4. Funções da linguagem

A autora Silva (2001) leva em consideração afirmações citadas por outros autores sobre o fenômeno social da linguagem:

Considerando a linguagem como um fenômeno social, Halliday aponta sete funções da linguagem, as quais a criança adquire muito antes de chegar à escola. Braggio, citando Halliday, afirma que “a criança sabe que a linguagem tem uma função [...] e que a aquisição das funções da linguagem precede a aquisição das formas da linguagem, ou seja, ela a usa em uma determinada função, antes mesmo que a sua forma ‘totalmente’ adquirida” (Braggio, 1992b: 33, apud Silva, 2001, p. 37).

Halliday (1969, apud Silva – 2001: p. 37) aponta sete funções, constatadas pela observação de crianças e que aparecem na seguinte ordem seqüencial:

“Instrumental – o uso da linguagem para coisas sejam feitas pode ser representada por “Eu quero”.

“Regulatória – o uso da linguagem para regular o comportamento de outrem, pode ser representada por “Faça como eu digo”.

“Interacional – o uso da linguagem para se estabelecer uma interação entre as pessoas, representada por “Você e eu”.

“Pessoal – o uso da linguagem de manifestação da própria individualidade, como elemento pessoal dentro da função interacional da linguagem representado por “Aqui estou eu”.

“Heurística – o uso da linguagem como meio de investigar a realidade e de aprender sobre as coisas, representado por “Diga-me por quê”.

“Imaginativa – o uso da linguagem para criar seu próprio mundo, se sente inclinada para fazer algo, representado por “Vamos fingir”.

“Informacional – o uso da linguagem como um meio de comunicar alguma coisa, representado por “Tenho algo para dizer-lhes”.

Segundo a autora, em relação as funções da linguagem, é fundamental o papel da linguagem escrita nas comunidades de diferentes níveis sociais e econômicos, para sua segurança de língua. A escrita é uma forma de garantir mais segurança e isso para qualquer linguagem falada no mundo. Baseando-se em Silva, nas comunidades indígenas em relação ao uso da linguagem escrita e desenvolvida, o seu trabalho com escrita em **Inĩ rybe**, por exemplo, é muito seguro para manter sua língua viva para sempre. **Inĩ rybe** precisa ser preservada à nova geração porque a gente não sabe como vai ser e o que vai acontecer no decorrer do tempo.

Segundo Carvalho (2012) estudou a linguagem, afirmando que existe uma unidade complexa das mais diversas linguagens existentes no mundo. E essa linguagem está conectada a processo de formação humana e utiliza se em diferentes formas de linguagem para ensinar, em cada povo no mundo, e cada povo luta para manter sua língua original e mesmo assim o ser humano vem evoluindo a linguagem, para transcender e para ser mais. A inteligência do homem constitui-se uma tarefa para si mesmo e de si mesmo, com uma natureza na função de sua formação sócio cultural. Adquire o conhecimento na medida em que avança na vida no âmbito cultural e no seu

jeito para ser na sua vida. Cada homem se escolhe o que prefere ser na sua qualidade de vida profissional.

Na linguagem conceitual, por exemplo, também tem se convertido na prática material para ajudar a evoluir através da educação e para ser mais, superar na construção das práticas pedagógicas. O conhecimento do homem tudo que alcance na sua vida vai fazendo-se acreditar que todos os fenômenos complexos, que pode influenciar as ciências e atingindo todos os campos de saberes, principalmente nas áreas pedagógicas e educacionais. Segundo Carvalho (2012), aprendizagem da linguagem nova surgiu como o desafio para a práxis pedagógica no âmbito da escola. Ver no próximo tópico.

5. Relação entre escola – meio ambiente – ecolinguagem

Depois que surge a preocupação da sociedade com o futuro da vida e com a qualidade da existência das presentes e das futuras gerações em relação ao ambiente, surge a educação ambiental para conscientizar os homens. Através da educação, é possível chamar a atenção para a finitude e a má distribuição no acesso aos recursos naturais no processo de formação de uma consciência do problema ambiental.

Segundo Carvalho (2012) a educação ambiental oferece um ambiente de aprendizagem social e individual no sentido mais profundo da experiência de aprender. Essa aprendizagem é o processo de formação do ser humano, instituindo novos modos de ser, de compreender, de posicionar-se ante os outros e a si mesmo, para enfrentar os desafios. Pois o homem tem visado em detrimento da degradação ambiental de forma sem respeitar a beleza da natureza. Por isso, se faz necessário uma educação ambiental que conscientize as pessoas em relação ao mundo em que vivem para que possam ter acesso a uma melhor qualidade de vida, sem desprezar o meio ambiente, tentando estabelecer equilíbrio entre o homem e o meio.

Já “Paulo Freire também se preocupou com a compreensão da mediação entre natureza e cultura como condição para o processo de aprendizagem”, segundo Carvalho (2012)

E nos pareceu que a primeira dimensão desse novo conteúdo com que ajudaríamos o analfabeto, antes ainda de iniciar sua

alfabetização (...) seria o conceito antropológico de cultura, isto é, a distinção entre estes dois mundos: o da natureza e a da cultura; o papel ativo do homem na sua realidade e com a sua realidade; o sentido de mediação que tem a natureza para as relações e a comunicação do homem; a cultura como o acréscimo que o homem faz ao mundo que não criou; a cultura como resultado de seu trabalho, de seu esforço criador e recriador (Freire, 1981, p. 70, apud Carvalho, 2012, p. 77)

Segundo Carvalho (2012) a “educação acontece como parte da ação humana de transformar a natureza em cultura”, no sentido de contribuir, trazendo para o campo da compreensão e da experiência humana de estar no mundo e para participar da vida. Sabemos que a maior degradação do meio ambiente acontece através do homem. A partir da perspectiva da experiência do mundo não é transparente, isto quer dizer que não é igual para todos, pois o real não se impõe como algo dado, cada indivíduo estabelece em seus contextos sociais e culturais, conforme o aprendizado sobre a natureza. A aprendizagem é sempre um ato criador, mediante o qual se produzem novos sentidos culturais e a autocompreensão do sujeito. Como perspectiva educativa, a educação ambiental deve estar presente, permeando todas as relações e atividades escolares, desenvolvendo-se de maneira interdisciplinar, para refletir questões atuais e pensar, repensar qual mundo queremos. Necessário ser uma aliada do currículo, como buscar de um conhecimento integrado para superar a fragmentação tendo em vista o conhecimento sobre o mundo da natureza.

Educação Ambiental estabelece-se a forma de mediação de compreensões da experiência do indivíduo e dos coletivos sociais em suas relações com o ambiente no processo de aprendizagem. Segundo Carvalho (2012) essa perspectiva entre sociedade e ambiente que haja inter-relação para realizar uma educação para mudança do comportamento humano, conscientizando que o problema ambiental precisa ser solucionado por meio de ação educativa para fazer compreender, para preservar os recursos naturais que se encontram no nosso planeta. A ação educativa é muito importante com sua condução voltada para preservação do meio ambiente, pois nós indígenas sabemos que os valores da natureza que são muito importantes para nossa população, quanto a convivência de harmoniosa com seu meio. Porém, é necessário

estabelecer-se um equilíbrio entre homem e natureza de forma a buscar um mundo melhor e de forma que possa disseminar o conhecimento para a sociedade.

O povo **Inỹ** ao longo dos anos de contato com sociedade não indígena, vem vivendo um processo de perda dos valores culturais e das línguas maternas. Durante a colonização brasileira, houve invasão da nossa terra, dos nossos costumes e das línguas maternas. Desde lá, meu povo mantém sua socialização do conhecimento básico indispensável à sobrevivência física e do equilíbrio sócio-cultural. As comunidades indígenas na época receberam as influências diretas da sociedade envolvente, destruição de seu modo de sobrevivência tranqüila e devastação cultural sofrida durante esse processo da colonização. Meus povos indígenas tão fortes lutavam e continuam até hoje suas lutas por sua terra invadida, agora pelos invasores dos seus descendentes europeus, como pelos grandes fazendeiros na posse da reintegração de própria terra e a luta do meu povo continua pelos seus direitos e pela sua auto-sustentação. O percurso desse processo histórico continua no nosso Brasil, pois é difícil mudar a cara da história e a sociedade brasileira precisa se reconhecer melhor nas diversidades culturais dos meus povos que existem, bem como as línguas e seus modos de harmonia de viver.

Conseqüência de todos os fatos, foi estabelecida a educação escolar indígena em cada comunidade indígenas de todas as regiões brasileiras. O principio de funcionamento era sempre promovida em **tori rybe** (língua portuguesa) e os estudantes eram monolíngües. De longos processos de mudanças, a escola indígena gerou confiança e auto-respeito, foi implantada a educação de bilíngüe e preceituada na Portaria 75N/72 da FUNAI, segundo Silva (2001).

A implantação da escola na comunidade **Inỹ** que veio com sua a proximidade com não indígena pode ser também a figura do ponto de interferência da língua materna, pois há possibilidade dos jovens podem tornar-se usuários de falar a língua portuguesa como se fosse sua língua original.

Depois do contato com a sociedade não-indígena surgiram novos paradigmas integrados na educação, em seu contexto de processo mais participativo, de própria linguagem, e ao mesmo tempo com a outra linguagem, por exemplo, de ensino mais essencial de língua portuguesa, pois a grade curricular não é específica da escola indígena, segue outros currículos das instituições de ensino publico dos não indígenas.

Atualmente para a escola indígena com a promulgação da Constituição Brasileira de 1988, os nossos povos passaram a ter direito a uma educação específica e diferenciada. Porém, o ensino começou ser ministrado com a língua materna e de processos de aprendizagem com voltada própria cultura e das tradições. Os conteúdos pedagógicos de cada disciplina começaram a ser definidos pelos próprios professores **Inỹ** de cada comunidade voltada para a realidade de seu povo.

No processo pedagógico na escola **Inỹ**, sobre da educação ambiental, oferece desde que os professores se planejam suas aulas para desenvolver, levam suas atividades pedagógicas a maneira de conscientizar os alunos desde pequenos sobre as experiências práticas, as atividades artísticas, mostrar a vida de natureza fora de sala de aula, de forma a estimular os alunos a aprender e conviver com a natureza.

Conforme sugere a proposta curricular sobre “os conhecimentos pedagógicos em relação os processos de produção e socialização e dos saberes entre as gerações”, (RCNI, 2002 38):

Esse âmbito de conhecimento pedagógico refere-se, por exemplo, às formas de construção e transmissão de saberes e valores na educação escolar indígena, focando em capacidades como a de formulação, desenvolvimento e avaliação de currículos e questões variadas de natureza didática. Esse tipo de conhecimento fornece os subsídios para as múltiplas escolhas e definições das formas de aprendizagens que se quer propiciar na escola e das formas de ensino que entendem como necessárias na formação de professores e alunos para a atuação na vida social presente e futura. São conhecimentos essenciais, portanto, para a ativa participação dos professores na construção da proposta pedagógica curricular dos cursos e das escolas, de forma coletiva e responsável.

Esse conhecimento pedagógico que os professores **Inỹ** possuem conforme estabelecem a grade curricular da escola e preparam o seu plano de aula para desenvolver o seu ensino para aprendizagem dos alunos, baseando tudo que foi aprendido no seu curso de formação como profissional e deve perpassar toda a formação que teve na vida, bem como os conhecimentos adquiridos durante o curso.

Segundo Carvalho (2012, p. 187) expõe em relação a formação de sujeitos sociais e da cultura na parte da educação, “... é a concepção de educação como processo permanente, aberto e formativo, no qual a relação de ensino/aprendizagem envolve processos cognitivos e socioculturais de atribuição de significados. Nessa perspectiva, a

aprendizagem passa por caminhos bem diferentes daqueles da relação estímulo – resposta e da aquisição de comportamento, sendo o aprender entendido como um ato cultural, sempre *contextualizado*, inserido em um universo simbólico dos sentidos sociais, individuais e coletivos, em que o próprio objetivo da ação humana é atribuir sentidos à realidade”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho de pesquisa abordou a ecolinguística do povo **Inỹ** relacionada com os nomes das madeiras e com seus usos no universo sócio – cultural deste povo, com o objetivo de compreender os processos de relação do **Inỹ rybe**, fortalecer a língua materna, e a intenção de alertar os jovens para compreender e reconhecer os nomes das madeiras e os seus usos.

Em relação à origem do meu povo, foi que abordei a história do nosso antepassado, onde os o **Inỹ** eram do fundo rio Araguaia. Essa informação não foi coletada pelo livro, mas sim pelos anciões e pela nossa biblioteca viva. Isso também para alertar a juventude, enquanto os mais velhos ainda estão vivos, para buscar informação, conhecer a forma de valorizar os nossos costumes.

O ensino sobre os conhecimentos tradicionais vem da sabedoria dos velhos que estão sedimentados em memória. E o ensino da escola, apenas vem como complemento e para enriquecer os nossos conhecimentos.

É muito importante mostrar o universo das madeiras e seus usos, através do qual foi possível ter mais diálogo com os mais velhos e com mais tempo para aprofundar e conhecer mais sobre os seus nomes e os seus usos no universo sócio-cultural.

Tentei mostrar como está organizado o povo **Inỹ** através de seus costumes tradicionais e uso dos recursos, especificamente das madeiras prioritárias para sua utilização como fonte de recurso, conscientemente sobre suas qualidades e propriedades para o uso de forma sustentável

Quando se fala de Educação Tradicional, os conhecimentos tradicionais são muito importantes também ao abordar a ecolinguística, na qual o ambiente de uma língua é constituído tanto pela sociedade em geral na qual língua funciona como meio de comunicação, quanto pelo contexto de suas interações com outras línguas. Pois o todo formado por povo, língua e território é o ecossistema lingüístico. Isto também serve de alerta para a juventude, pois o ambiente de uma língua é o meio de comunicação.

Quando se fala de educação na escola, observei os professores não indígenas durante o tempo que eu estudava na escola não indígena. O professor não conhecia bem

os seus alunos, quando estava na escola e nem se preocupava com suas necessidades para depois orientar. Ele não era capaz de acompanhar, e vira as costas quando sai da escola. Enquanto o ensinamento de professor de verdade, que é ancião, é totalmente diferente. Ele é seguro, e expõe sua vontade a ensinar para transmitir o seu conhecimento.

Todo ser humano tem o raciocínio diferente de um do outro. Pois assim são os nossos alunos indígenas. São diferentes do raciocínio dos alunos não-indígenas, pois é tanto nas línguas maternas que cada um interpreta algo de forma diferente, podendo-se levar os estudantes índios a entender as idéias do seu jeito. Quando indígena conecta sua memória na linguagem materna é mais fácil para compreender algo e raciocinar mais rápido.

Foi muito importante o processo de pesquisa e escrita sobre esses universos sócio-culturais, pois ninguém estudou anteriormente sobre as madeiras e seus usos tradicionais entre os **Inỹ**, seja seu uso como materiais de construção de canoa, remo ou utensílios domésticos. Com essa prática de construção é possível sua permanência na comunidade **Inỹ**, tanto com seus aspectos lingüísticos, como conhecimentos quanto à sua utilização.

Com esta investigação, espero que as reflexões sirvam para contribuir sobre a diversidade dos recursos naturais, sobre o patrimônio cultural de meu povo, sobre seus conhecimentos e suas habilidades.

Espero também que este trabalho sirva como inspiração e estímulo para outros pesquisadores, de preferência **Inỹ**, para continuar ampliando nossos conhecimentos sobre os universos presentes no meio ambiente e na cultura do povo **Inỹ** da Ilha do Bananal.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. *Educação ambiental: a formação do sujeito ecológico*/Isabel Cristina de Moura Carvalho – 6. Ed. - São Paulo: Cortez, 2012.
- COUDREAU, Henri – *Voyage au Tocantins-Araguaya, 31 décembre 1896 – 23 mai 1897*. Paris: A. Lahure, Imprimeur-Éditeur, 1897
- COUTO, Hildo Honorio do. *Linguística, ecologia e ecolinguística: contato de línguas/Hildo Honorio do Couto*. - São Paulo: contexto, 2009.
- CUNHA, M. C. da (org.) - *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC/Cia das Letras, 1992.
- DONAHUE JR., George Rodney – *A contribution to the ethnography of the Karajá Indians of Central Brazil*. Fairfax, University of Virginia, 1982. PhD dissertation.
- GIRALDIN, Odair – “Catequese e civilização. Os Capuchinhos “entre” os “selvagens” do Araguaia e Tocantins”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Vol. 18(1) 2002, pp. 27-42.
- KARAJÁ, José Hani - *Hetohokÿ*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Matemáticas e da Natureza) - Universidade do Estado de Mato Grosso, 2006.
- LORENZI, Harri – [1949] 2009 – *Arvores Brasileiras: manual de identificação e cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil*. Vol. 3, 3 ed. Nova Odessa, SP., Instituto Plantarum.
- MAIA, Marcus - *Manual de Lingüística: subsídios para a formação de professores indígenas na área de linguagem* – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- MAIA, Marcus & FINGER, Ingrid (orgs.). *Processamento da Linguagem*. Porto Alegre: Educart, 2005. 535 p.
- MANZOLILLO, Vito César de Oliveira – *Livro de Minicurso e Oficina*. Cadernos do CNLF, Vol. XVI, nº 03. 2004.
- REFERENCIAIS PARA A FORMAÇÃO DE PROFESSORES INDÍGENAS/ Secretaria de Educação Fundamental . Brasília : MEC ; SEF, 2002.
- SILVA, Maria do Socorro P. *A Situação Sociolinguística dos Karajá de Santa Isabel do Morro e Fontoura*. Brasília: FUNAI – DE – DOC, 2001.
- SILVA, Maria do socorro P. *A função social das línguas indígenas nas políticas lingüísticas de práticas pedagógicas de educação bilíngüe intercultural*. Ver. Teria e Prática da Educação, V. 16, n. 2, p. 63-68, 2013.

SILVA, Maria do Socorro P. *Letramento bilíngüe em contextos de tradição oral* - Goiânia: PROLIND FUNAPE, 2012.

SILVA, Maria do Socorro P. *Reflexões Sociolinguísticas sobre línguas indígenas ameaçadas*. Goiania; Editora da UCG. 2009.

TORAL, André Amaral. *Cosmologia e Sociedade Karaja*. Dissertação de mestrado, Museu Nacional – PPGEAS, UFRJ, Rio de Janeiro, 1992.