



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

PAULO WAÏKARNÃSE XERENTE

O POVO AKWÊ: SEU TERRITÓRIO E SUA COSMOLOGIA

Palmas - TO

2021

O POVO AKWÊ: SEU TERRITÓRIO E SUA COSMOLOGIA

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

Orientador: Prof. Dr. Héber Rogério Grácio

Palmas - TO

2021

PAULO WAÏKARNÃSE XERENTE

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

X6p Xerente, Paulo Waikarnâse.

O povo Akwẽ: seu território e sua cosmologia. / Paulo Waikarnâse Xerente. – Palmas, TO, 2022.
70 f.

Dissertação (Mestrado Acadêmico) - Universidade Federal do Tocantins – Câmpus Universitário de Palmas - Curso de Pós-Graduação (Mestrado) em Ciências do Ambiente, 2022.

Orientador: Héber Rogério Grácio

1. Vivência. 2. Sekwa. 3. Meio ambiente. 4. Povo xerente. I. Título

CDD 628

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

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

O POVO AKWÉ: SEU TERRITÓRIO E IDENTIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência do Ambiente como requisito para obtenção do título de Mestre e aprovada pelo orientador e pela Banca Examinadora.

Aprovada em, 10/12/2021.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Héber Rogério Grácio (orientador)

Profa. Dra. Reijane Pinheiro da Silva (externa)

Prof. Dr. Odair Giraldin (interno)

Profa. Dra. Elineide Eugênio Marques (suplente interna)

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos meus pais: Silvino Azâwẽ e Nailde Sidi, que não estão mais em nosso meio, que, como pilar da minha vida, me apoiaram nos meus sonhos com muito amor, paciência e dedicação, ao mesmo tempo me incentivaram a seguir o caminho da escola dando todo apoio.

Dedico este trabalho à minha esposa Mariza, que foi minha maior apoiadora nos momentos de angústia. Também aos meus filhos: Guenther Waikanõse, Letícia Brupahi, Srêmse e Sizapi, minha razão de viver.

Dedico aos meus colegas de curso de Ciência do Ambiente, que, assim como eu, encerram uma difícil etapa da vida acadêmica. A todo corpo docente do curso de Ciências do Ambiente da Universidade Federal do Tocantins - *campus* de Palmas, em especial aos queridos professores, Héber Rogério Grácio, Reijane Pinheiro da Silva e Odair Giraldin juntamente com sua esposa Lígia Raquel Rodrigues Soares, pelos bons conselhos acadêmicos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar a Deus, por ter concedido sabedoria e saúde durante toda trajetória da minha vida.

A toda família do povo Akwẽ das Terras Indígenas Xerente e Funil, pela atenção, pela confiança, pelo carinho, pela receptividade e também pela amizade de fornecer informações importantíssimas para enriquecer o conteúdo deste trabalho.

A toda família dos Sekwa, que incansavelmente me recebeu nas suas casas quando fui buscar novas informações dos Tdêkwa: Antônio Mmirkopte (aldeia Varjão), Valdeci Nrōsu (aldeia Kazase), Antônio Dawasi – *in memoriam* (aldeia Salto), Valdir Srēnōmri – *in memoriam* (aldeia Rio do Sono).

Em especial aos anciões Pedro Sm̄isuite (Salto), Valdemar Sōiti (Recanto Krite), Elói Srēkbupre (Bela Vista) e à anciã Maria Rosa Pizadi (Salto).

Aos professores da SEDUC-TO: Silvino Sirnāwẽ (Salto), pela amizade e pelo aprendizado; João Batista Wazakru (Bela Vista), por ter me proporcionado a casa; Davi Samuru – Diretor da Escola Indígena Waikarnāse, pelo incentivo e pelo material para auxílio durante a construção do trabalho; Helena Krukwanẽ, pelo apoio e pela confiança.

À família do Nelson Praze (AISAN) da aldeia Nova, pela atenção e pelas conversas demoradas.

À família do Bonfim Sisdazê da aldeia São José, que me ajudou e contribuiu com histórias dos Sekwa.

A toda a equipe do setor de Enfermagem do qual fiz parte do DSEI/TOCANTINS/PALMAS-TO, por ter me apoiado no período de estudo em Palmas - TO.

À equipe do Polo Base de Tocantínia - TO, por ter me apoiado com as informações precisas para embasar o meu trabalho.

Ao professor Héber Grácio e família, amigos de todas as horas.

Ao professor Odair Giraldin e à professora Lígia, pela força e pelo incentivo sempre para concluir o curso.

À professora Simone de Jesus, pela colaboração incalculável durante a fase final do trabalho de curso.

À professora Silvia da IFTO, que durante o curso muito contribuiu na orientação

do trabalho acadêmico.

A cada um dos colegas de turma, pela confiança, pela amizade e pelo respeito.

Finalmente agradecer a todos os Akwẽ nōri, que, mesmo não tendo os nomes mencionados, valeu a pena pelo voto de confiança e pelo respeito.

RESUMO

Nesta dissertação sobre o povo Akwẽ, apresento experiências da minha própria convivência, os relatos históricos de Sekwa e a relação desses seres espirituais com a caça, as matas e a pesca. A partir de entrevistas aos antigos Sekwa, foi possível entender a relação dos Akwẽ com o meio ambiente em sua cosmovisão de mundo. Ressalto fontes de pesquisa como Nimuendajú (1942), entre outros da própria cultura. Sendo assim, a cultura Xerente precisa ser valorizada tanto nos fatos do presente quanto do passado, é preciso que cada cidadão indígena aprenda a valorizar e respeitar a sua própria cultura e o espaço de vivência, ajudando a ampliar seus conhecimentos sobre a fauna e a flora.

Palavras-chave: vivência; Sekwa; Meio ambiente.

ABSTRACT

In this dissertation on the Akwẽ people, I present experiences from my own coexistence, the historical accounts of Sekwa and the relationship of these spiritual beings with hunting, forests and fishing. From interviews with ancient Sekwa, it was possible to understand the Akwẽ's relationship with the environment in their worldview. I highlight research sources such as Nimuendajú (1942), among others from the culture itself. Therefore, the Xerente culture needs to be valued both in the present and in the past, each indigenous citizen must learn to value and respect their own culture and living space, helping to expand their knowledge about fauna and flora.

Keywords: experience; Sekwa; Environment

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 OS AKWĒ E SUAS TERRAS.....	11
3 MINHA TRAJETÓRIA E MINHAS VIVÊNCIAS.....	18
3.1 Minha memória como Akwē/Xerente.....	18
3.2 Educação cultural do povo Akwē.....	27
3.3 Os conhecimentos: entre os rituais e o cotidiano.....	28
3.3.1 Dasipê (Grande Festa).....	28
3.3.2 Ritual Kupre.....	34
3.3.3 Ritual para-peixe.....	37
3.3.4 Competição com outra aldeia.....	37
3.3.5 Tora de Buruti (Krãnkra).....	38
4 O POVO AKWĒ E SUA CONVIVÊNCIA COM O MEIO AMBIENTE.....	40
4.1 A importância do Cerrado na cultura Xerente.....	41
4.2 A subsistência do povo Akwē.....	42
4.3 A importância do mito para o Akwē na preservação do meio ambiente.....	47
4.3.1 A formação de um(a) Sekwa e sua relação com os Tdekwa – os guardiões do meio ambiente.....	48
4.3.2 História do Akwē Wapte (Sipsa) com Tdêkwa pikô (mulher).....	50
4.3.3 Reflexões sobre a atuação dos Sekwa.....	56
5 A ENCHENTE DOS ANOS 80 E OS SEKWA.....	61
5.1 Os impactos da UHE-Lajeado na cosmologia do povo Akwe.....	64
6 CONCLUSÃO.....	67
REFERÊNCIAS.....	71

1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação analisa a cultura Akwẽ/Xerente e busca fazer elucidações sobre os aspectos peculiares do povo. Uso minha própria experiência como Akwẽ/Xerente, as tradições do meu povo, bem como trato dos impactos da construção da Usina Hidrelétrica Luiz Eduardo Magalhães nas matas, na flora e na fauna adjacentes às aldeias ao longo dos últimos 20 anos.

Fazendo parte da comunidade, pude compreender o quanto adquiri no dia a dia da aldeia para a construção do meu caráter e hoje ser quem sou. Desde a infância (escola e enchente nos anos 80), o estudo na cidade e a adolescência na fase de transição, toda a ajuda ao meu povo após a construção da Usina Hidrelétrica Luís Eduardo Magalhães, no Programa de Compensação Ambiental Indígena Xerente (PROCAMBIX) e também no hospital em tempos de pandemia da Covid-19 como Técnico em Enfermagem.

Para esta pesquisa, recorri ao conhecimento dos anciões do povo Akwẽ, guardiões da memória ancestral e dos acontecimentos não registrados nos livros. Entre os temas abordados, destaca-se a manifestação dos seres espirituais Tdêkwa, protetores das águas – criadores dos peixes –, das matas e dos animais. Nesse contexto, a dissertação *O Povo Akwẽ: seu território e sua cosmologia*, fundamenta-se tanto no saber tradicional transmitido ao longo de milhares de anos quanto na compreensão da relação dos Tdêkwa com o meio ambiente, onde atuam como guardiões da fauna e da flora.

Ao me envolver com minha própria história, intensifiquei minha vivência com as cerimônias, as roças de toco e as consequências causadas pelo progresso de um país em desenvolvimento. Assim, no capítulo dois, relato a minha trajetória sendo Akwẽ/Xerente, a vivência de etapas importantes da minha vida na aldeia, passando por modificações sociais importantes para a formação do meu caráter. Abordo ainda as manifestações culturais do povo Akwẽ/Xerente. No capítulo três, apresento o povo Akwẽ/Xerente e manifestações culturais. No quarto capítulo, trato dos guardiões do meio ambiente. E, por fim, no capítulo cinco, discuto os impactos vividos por meu povo vinte anos após a construção da Usina Hidrelétrica Luis Eduardo Magalhães, conhecida regionalmente como UHE Lajeado.

Esta dissertação servirá como um recurso valioso para acadêmicos, professores indígenas e não indígenas, contribuindo para a construção de parcerias respeitosas que reconheçam e valorizem a cultura e o território do povo Xerente. Além disso, busca apoiar ações que minimizem os impactos ambientais dentro das Terras Indígenas Xerente. É fundamental que a luta pela liberdade se fortaleça e que os direitos assegurados pela Constituição sejam plenamente garantidos.

2 OS AKWĒ E SUAS TERRAS

O povo Akwē/Xerente interage com os não indígenas há aproximadamente 250 anos. Nessa convivência, a cultura Akwē/Xerente tem preservado suas raízes, conseguindo manter vivas suas tradições culturais, que a resguardam historicamente, conservando sua resistência, vitalidade e riquezas culturais, cosmológicas e epistêmicas. Geralmente, os trabalhos acadêmicos trazem referências sobre o território do povo Akwē/Xerente e sua localização. O território está situado no Cerrado brasileiro, no município de Tocantínia, estado do Tocantins, no Brasil Central.

A luta pela demarcação do território Akwē faz parte de uma história marcada por conflitos e tensões regionais e nacionais com os não indígenas ao longo dos séculos.

Atualmente, o povo Xerente conta com uma população de aproximadamente 3.100 habitantes e ocupa uma área de 183 mil hectares, dividida entre a TI Funil e a TI Xerente, abrangendo os municípios de Palmas, Tocantínia, Pedro Afonso, Rio Sono, Aparecida do Rio Negro e Miracema. Os moradores não vivem apenas nas aldeias, mas também em áreas urbanas, em busca de recursos e das facilidades da vida moderna. A TI Funil, legalmente demarcada e homologada, é cortada pela TO-010 e localiza-se às margens direitas do Rio Tocantins. Para acessar a TI Xerente, é necessário seguir pela TO-010 e passar pelo município de Tocantínia. As terras da TI Xerente são mais extensas e produtivas, embora muitos indígenas não se interessem pelo cultivo.

A questão da territorialidade dos povos indígenas tem sido amplamente discutida no meio acadêmico, sobretudo sob a ótica da antropologia. Historicamente, pesquisadores não indígenas foram os principais responsáveis por registrar e analisar os territórios tradicionais, os modos de vida e as relações socioculturais dessas comunidades. No entanto, nos últimos anos, a presença de intelectuais indígenas no espaço acadêmico tem possibilitado novas perspectivas, trazendo narrativas construídas a partir da vivência e da experiência direta com o território.

Geralmente, os estudos sobre territorialidade indígena são abordados a partir da visão de antropólogos e pesquisadores externos às comunidades. Nesse contexto, um dos primeiros autores a tratar do território Akwē foi Nimuendajú (1942, p. 5-6), cujos registros históricos fornecem informações valiosas sobre o modo de vida do povo Xerente e sua organização espacial. Atualmente, há membros do próprio povo Akwē que discutem a questão territorial no meio acadêmico, trazendo novas abordagens fundamentadas na experiência e no conhecimento tradicional.

Um exemplo disso é Xerente (2020, p. 51), que apresenta a seguinte informação:

A terra Xerente foi demarcada em 1972, após ter acontecido conflito como relatou o ancião, através do DECRETO nº 76.999, de 19 de setembro de 1972 e homologada em 16 de junho de 1989, pelo decreto 97.838. Já a Terra Funil, com superfície de 15.703 hectares, foi demarcada e homologada pelo DECRETO nº 269, de 29 de outubro de 1991. As terras Xerente e Funil estão localizadas na região central do atual do Estado do Tocantins. Ao oeste delimitada pelo Rio Tocantins, ao norte pelo município de Pedro Afonso, a leste pelo Rio Sono e ao sul pelo município de Lajeado.

Sumekwa esclarece que, para que essa terra indígena existisse, era necessário que um povo específico a ocupasse. Xerente (2020, p. 41), ao tratar dos Xerente, traz as seguintes informações, também citando a obra de Nimuendajú:

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

O etnólogo Curt Nimuendajú, destaca algo de grande relevância, que em 1930, encontrou nove agrupamentos de casas, número que se reduziu para sete em 1937. Ele ressalta que um censo preciso da população Xerente fora dessas aldeias era difícil de realizar, mas observa que o número de indivíduos era significativo e estava em crescimento. Esse dado indica que, apesar da diminuição no número de aldeias fixas, a população Xerente continuava a se expandir, sugerindo um processo de reorganização territorial e social. Segundo o texto *Povos indígenas do Cerrado: cultivando resistências diversas* (2020, on-line),

Até os anos 1980, eles sofreram com a dizimação do povo por causa de epidemias de gripe. As terras e os rios começam a “secar” mais intensamente, como aponta Elza, muito por causa do que foram fazendo ao Cerrado. Em 1972, é decretada a “Área Grande” dos Xerente, pelo Estado brasileiro, embora bastante degradada. Contudo, quando em 1988, o Norte do estado do Goiás se transforma em estado do Tocantins, muitos municípios vão se formando ao redor do território Xerente, cortando a área grande, já muito prejudicada, e pressionando seus modos de vida, especialmente pela construção de estradas para integrar os novos municípios, e suas produções, à capital, Palmas. As estradas passaram a cortar a Terra Indígena e a produzir imensos problemas para as comunidades que, em 1992, tiveram outra área demarcada e reconhecida, a Terra Indígena Funil, sem ser em contiguidade à antiga área, embora fosse próxima.

Essa demarcação foi fundamental para dividir os territórios e definir os limites do povo e dos municípios adjacentes. Considerando, conforme já dito, que o povo Xerente tem uma população com mais de 3.100 indígenas, distribuída em mais de 98 aldeias, ocupando assim área total de 183.245 ha, cabe reiterar algumas informações sobre as duas

terras já mencionadas: Terra Indígena Xerente 167.542 ha – entre o Rio Tocantins e o Rio Sono, faz divisa com o município de Pedro Afonso ao norte e ao sul com município de Tocantínia; e Terra Indígena Funil 15.703 ha – entre os municípios de Lajeado e de Tocantínia, ambas as áreas totalmente regularizadas.

Após as duas terras demarcadas e homologadas, o povo Xerente passou a ocupá-las legitimamente, usufruindo com mais tranquilidade no sentido de fazer as suas roças de toco, plantar em vazantes, ter a liberdade para realizar suas caçadas e pescadas para subsistência da família. Essa demarcação das terras vem sendo desrespeitada pelo não indígena. Também é importante destacar que se encontra no Supremo Tribunal Federal (STF) o julgamento do marco temporal. Somos donos de tão grande riqueza “as terras indígenas”. Esse marco temporal definirá o futuro das demarcações das terras indígenas. Atualmente, o nosso território possui 98 aldeias, esse aumento também se deve aos impactos gerados por programas realizados entre nós, como também por conta da busca por outros lugares que tenham melhor possibilidade de manutenção das famílias e de seu sustento, diante de recursos escassos.

Tabela 1. Nome das aldeias e dos caciques das terras indígenas Xerente e Funil.

ALDEIAS		CACIQUES
REGIÃO XERENTE		
01	Porteira – Nrõzawi	Tiago Wakukepre e Antônio Samuru
02	Cercadinho – Kâwakmõrê	Ricardo Wairokrã
03	Bela Vista – Kriwahâ	Wanderlei Kanõsẽ
04	Salto – Kripre	Wanderlei Simripte
05	Recanto – Krite	Valdemar Sõiti
06	Vão Grande – Nrõtowdêhu	Márcio Sromnẽ
07	Santa Cruz – Kakrtôwdêhu	Gilberto Srêwasa
08	Barreiro – Sikmõzasi	Herculano Kresu
09	Varjão – Sdarãpa	Gildene
10	Mato do Coco – Nrõwdêzakrdi	Pedro Sumẽkwa
11	Rumão – Srãwẽ	Sebastião Srêsdazute
12	Angelin – Tkiburêhu	Felicidade Sibâdi
13	Nova – Mrãiwahâ	Leomar Wainẽ
14	Piabinha – Kâzase	Valdeci Nrõsumẽkwa
15	Mrãizase	Paulo Waikarnãse
16	Piabinha 1	Elizabete Mhõdi
17	Cocalim	Roberto Siwakru
18	Karehu	Valdez Mârawẽ
19	Lá Vista	Elivânia Mrâiti
20	Serra Verde	Washington Prawã
21	Nova Alinça – Wakrowdêhu	Rodrigo
22	Boa Esperança – Ssuirêhu	Valmir Srõsdazê

23	Montes Belo Srãpre	Jacira Sekwahi
24	Brejo do Ouro – Kâ kaka	Edson Kanôkrã
25	Cachoeira Kâ Kaka	Ranulfo Pisumãkwa
26	Brejo do Sítio -	Paulo Simnã
27	Manguezal – Wdêpohu	Amarildo Sinã
28	Bananal	Valmir Srêkmôwê
29	Rocinha	Luis Wakukepre

REGIÃO BRUPRE

01	Brupre	Elias Srêwê
02	Cristalina – Tkaite	Ricardo Sawrepte
03	Zé Brito – Hêspohurê	Izabel Wakrtidi
04	Campo Grande – Pakre	Valdomiro Simnãwê
05	Traíra – Brubkarê	Roseni
06	São José – Waktôhu	Ildione
07	Buritizal – Kuiwdêhu	Valdez Sikrbowê
08	Lajeado – Kâtopkuze	Neuton Damsôkêkwa
09	Mirassol – Nrôwdêpisi	Antonio Krêwamzu
10	Betânia - Kunêrêwdêhu	Euzébio
11	Genipapinho – Brutuwdêhu	Paulo Carlos Sumãkwa
12	Santo Antônio – Mrâite	Deusimar Mmirkopte
13	Genipapo – Mrâizawrerê	Raimundo Sôpre
14	Novo Horizonte – Warewdêhu	Pedro Mmirkopte
15	Olho d’água – Akehu	Nelson Wdêrehu
16	Pôr do Sol	Edimilson Kunkawê
17	Sítio Novo	Vagner
18	Imburuçu	Luzinete
19	Galho Grande	Manuel Sukê

REGIÃO RIO DO SONO

01	Rio do Sono - Ktêkakâ	Maurício Seikô
02	Rio Preto – Mrâikrãitô	Bento wakuke
03	Rio Preto II	Maria Pizadi
04	Sangradouro – Suprazapdo	Adão Bruwê
05	Riozinho – Kakumhu	Osmar Kurbepte
06	Brejinho – Tkihurê	Valdecir Srêzê
07	Brejo Novo – Sdarãnisdu	Nelson Sipahimãkwa
08	Brejo Verde	José Kumrisdazê
09	Cabeceira Verde – Mrâiwahi	João Brito Simrãmi
10	Brejão – Kâpre	

REGIÃO BREJO CUMPRIDO

01	Brejo Cumprido – Kawrakurerê	Ercivaldo Damsôkêkwa
02	Serrinha I	
03	Serrinha II	Maria Sipridi
04	Macaúba	Isaias

05	Coqueiro – Nrōwdêzakrdi	Paulo Akezane
06	Morrinho Mrāizakrdi	Eduardo Wakawē

07	Pantanal	Angêlo filho Prordo
08	Nova Alinça – Brurê	Moacir de Brito
09	Morrão – Wdêkrāikwasa hu	Wesley Kupsi
10	Boa Vista – Mrāite	Paulo Srêwasa
11	Fortaleza – Mrāikrāinisu	Manuel
12	Suprawahâ	Edivaldo
13	Paraiso – Kakrāihu	Adão Wdêrêhu
14	Santa Fé - Ktēpre	Eduardo
15	Recanto da Água Fria – Kâwahâzase	Alfredo
16	Cabeceira da Água Fria – Kâwahânisu	Adenilson
17	Sucupira	Jonair
18	Aldeinha – Kâ wahâ	Valter Samri
19	Bom Jardim – Kuiwdêpisi	Renato Sirbowē
20	Baixa Fundo – Patwaptkâze	Lusimar
21	Bom Tempo	Édna
22	Ktēpo	Ângelo de Brito
23	Nova Jerusalém	Lázaro
24	Canaã	José Valter
25	Cachoeirinha – Kâ kakarê	Rogério
26	Satélite	Genivaldo
27	Monte Sião	Mateus
28	Bem Vindo	Nonato
29	Mata Verde	Getúlio
30	Rio Preto	Raimunda Pizadi

REGIÃO FUNIL

01	Funil – Sakrêpra	Elson Krêsu
02	Boa Fé – Brukrâipa	
03	Cachoeira – Suprawahâ	Paulo César Wawêkrurê
04	Aparecida – Nrōwdêhu	Hortensa Wareti
05	São Bento – Kbarewdêhu	
06	Nascente	
07	Maracujá	Orlando Seikô
08	Rio Verde	
09	Boa Vida	
10	Jacó – Sôwahu	

Fonte: elaborada pelo autor.

A Tabela 1 apresenta um levantamento detalhado das aldeias que compõem as Terras Indígenas Xerente e Funil, juntamente com os nomes dos respectivos caciques. A organização em diferentes regiões – Xerente, Brupre, Rio do Sono, Brejo Cumprido e Funil

– evidencia a distribuição geográfica dessas comunidades. Cada aldeia possui um líder tradicional, responsável por representar os interesses de seu povo e articular medidas para garantir a preservação do território e das práticas culturais.

A variação no número de aldeias ao longo do tempo pode ser atribuída a processos internos de reorganização territorial, políticas públicas que impactaram o modo de vida dos Xerente, e à própria dinâmica social do grupo, que, em resposta às dificuldades enfrentadas, procurou novos espaços para estabelecer suas moradias.

O Akwẽ, os Xavantes e os Xacriabás são classificadas como povos do tronco linguístico Macro-Jê. A língua falada por esses povos pertence à família Jê. O que se sabe é que essas culturas mantêm vivas suas línguas, um demarcador de identidade de grande importância, inclusive as crianças até certa idade falam apenas a língua materna. O professor Silvino Xerente (2015, *on-line*) explica que “Primeiro aprendemos nossa língua materna, a História, o desenho, tudo. Depois vem o português”¹.

Segundo De Paula (2020, p.117)

Xerente e os xavantes falam dialetos de uma mesma língua, pertence à família Jê. Os Xerente a mantêm com vitalidade. As crianças até cinco anos só falam a língua indígena e os adultos a utilizam em todos os contextos da vida cotidiana nas aldeias. Quando conversam com não índios, falam fluentemente o português.

Para a professora Hirêki Xerente (2015, *on-line*),

A nossa escola no passado era muito diferente. Antes da chegada da escola dos não indígenas, os Akwẽ já tinham sua própria educação, os indígenas aprendiam em casa com a família e em seguida no Warã e às vezes no pátio. Segundo ancião a pedagogia de se aprender os conhecimentos e saberes Akwẽ é através de ouvir, observar oralmente, praticar ativamente com os anciões na prática porque eles são grandes sábios dos seus próprios conhecimentos.

Os professores Silvino Xerente e Sinval Xerente, citados por Hirêki Xerente (2015, p. 9), compartilham uma visão profunda sobre a educação no contexto Akwẽ: “Na família Akwẽ, a educação é ensinada na própria casa, quando os pais repassam todas as regras de respeito para os seus filhos. Eles contam todas as histórias sobre os clãs, os parceiros que são respeitados por todos os clãs, e a partir daí, as crianças vão sabendo como se portar quando chegam à escola.” A colocação destaca a ideia de que, no povo Akwẽ, a educação não se restringe a uma sala de aula, mas se dá dentro da dinâmica familiar, com uma ênfase no aprendizado cultural, moral e social.

A educação indígena Akwẽ é, de fato, um processo distinto daquela que a sociedade em geral está acostumada. Ao contrário do modelo tradicional de ensino, que se preocupa com aspectos como igualdade, notas, tempo pedagógico e um currículo formalizado, a educação do povo Akwẽ vai além de uma abordagem estritamente acadêmica. Ela está imersa na vida cotidiana da aldeia, refletindo valores profundamente enraizados nas práticas sociais e culturais da comunidade.

Através dos ensinamentos passados de geração em geração, as crianças aprendem, desde muito cedo, a importância do respeito às tradições, aos clãs e aos anciões, o que as prepara para uma vida de harmonia com os princípios coletivos da aldeia.

Um ponto fundamental na educação Akwẽ é a organização social baseada nos clãs e na patrilinearidade, aspectos que são de extrema importância para o povo e devem ser levados em conta para promover uma educação de qualidade. A estrutura social do povo Akwẽ não é apenas uma organização política, mas uma base essencial para a formação do indivíduo, pois é por meio dos clãs que os vínculos familiares, culturais e espirituais são estabelecidos.

Cada clã possui suas próprias responsabilidades e funções dentro da comunidade, e esse sistema orienta as relações interpessoais, a resolução de conflitos e a divisão de tarefas dentro da aldeia. Além disso, a educação no povo Akwẽ é muito mais do que um processo de transmissão de conhecimentos acadêmicos; ela é uma prática que envolve valores de pertencimento, respeito à natureza, e à harmonia social.

As histórias, mitos e rituais passados pelos mais velhos têm um papel essencial, pois transmitem os ensinamentos sobre a origem do povo, a importância dos seres espirituais e a interdependência entre os seres humanos e o meio ambiente. O aprendizado ocorre por meio da observação, participação e vivência com a comunidade e os anciões, o que fortalece os laços afetivos e a identidade cultural do indivíduo.

Portanto, a educação Akwẽ não é apenas uma transmissão de conteúdos, mas um processo integral de formação humana, que abrange o físico, o emocional, o espiritual e o social. Para que essa educação se mantenha viva e seja de fato respeitada, é crucial que os aspectos culturais, como os clãs e a patrilinearidade, não sejam vistos como obstáculos, mas sim como elementos que potencializam e enriquecem o processo de aprendizado. É por meio do reconhecimento e valorização desses aspectos que se pode promover uma educação de qualidade que, de fato, respeita as tradições, a história e a sabedoria ancestral do povo Akwẽ.

São exemplos educativos para o povo: as nominações masculinas e femininas, os casamentos e outros rituais, a epistemologia e a relação com o mundo que faz toda a diferença para o Akwẽ. Embora a escola busque reorganizar sua significância na sociedade, os indígenas por outro lado fortalecem sua cultura isolando-se do povo. Segundo De Paula (2000, p. 225) na organização social, há um conjunto de figurações:

[...] expressão nos complexos rituais, grupos ceremoniais masculinos, grupos de nominação, classe de idade, times esportivos, etc., organizados a partir de relações de parentesco. A base deste ordenamento está centrada numa divisão em duas metades sócias cosmológicas - *Doí* e *Wahirê* – associadas respectivamente ao Sol e Lua, os heróis míticos fundadores da sociedade Xerente. A onça (*huku*) também faz parte da mítica Xerente, já que foi responsável por ensinar-lhes o uso do fogo. A metade *Doí* inclui os clãs

Kuzaptdékwa (“os donos do fogo”), *Kbazitdékwa* (“os donos do algodão”) e *Kritoitdékwa* (“os donos do jogo com a batata assada” ou “donos da borracha”); e a metade *Wahiré*, os clãs *Krozake*, *Kräiprehí* e *Wahiré*, que têm o mesmo nome da metade. As duas metades e seus respectivos clãs possuem entre si uma rede de deveres e obrigações recíprocas. As metades, os seis clãs e as linhagens que os constituem são patrilineares, isto é, passam de pai para filho, de avô paterno para neto, ou sobrinho-neto. Assim, cada um dos clãs Xerente possui um conjunto de nomes próprios que são passados de geração a geração, responsáveis pela identificação e distinção dos indivíduos Xerente no plano de sua organização social.

O sistema dualista dos Xerente pode ser analisado a partir das teorias da antropologia estruturalista, especialmente as desenvolvidas por Claude Lévi-Strauss.

Segundo essa perspectiva, a dualidade social encontrada entre os Xerente (Doí e Wahiré) reflete uma estrutura binária fundamental presente em diversas culturas indígenas, onde os opostos complementares organizam a sociedade e suas interações. Essas metades regulam casamentos, alianças políticas e a participação em atividades ceremoniais e cotidianas. A herança patrilinear dos clãs e nomes entre os Xerente também é um fator fundamental na construção da identidade individual e coletiva. Esse sistema de transmissão de nomes assegura a continuidade das linhagens e reforça o pertencimento a uma estrutura social maior, onde os indivíduos não apenas herdam seus nomes, mas também as funções e responsabilidades associadas a seu grupo. A ligação dos clãs com elementos míticos, como o Sol, a Lua e a onça (huku), demonstra a interconexão entre cosmologia e organização social. Na mitologia Xerente, o

Sol e a Lua são heróis culturais que estabeleceram a ordem social, enquanto a onça desempenha um papel central ao ensinar aos Xerente o uso do fogo – um elemento essencial para a sobrevivência e o desenvolvimento cultural do grupo.

Funções sociais e rituais, os complexos rituais e os grupos ceremoniais masculinos mencionados no trecho estão diretamente ligados à estrutura das metades e clãs. Essas práticas reforçam a coesão social e a continuidade dos conhecimentos tradicionais. As relações de parentesco orientam não apenas a participação nesses eventos, mas também a formação de times esportivos e outros agrupamentos sociais, funcionando como um mecanismo de transmissão e preservação da cultura.

Pesquisadores e autores se debruçaram sobre os Akwẽ, em especial antropólogos. No entanto o que mais foi estudado pelos não indígenas foi o sistema clânico, a política e o parentesco relacionado ao meu povo. Em pesquisas mais recentes, outros importantes temas foram colocados no centro das discussões, levando o pesquisador a ter um novo olhar do povo Akwẽ. Nesse aspecto, cito os trabalhos de Tito (2013), Melo (2016), Xerente (2020) e Moraes Neto (2020). Esse olhar para temas importantes ficou ainda mais presente com a entrada de pesquisadores indígenas na produção, na execução de pesquisas e na formulação de textos acadêmicos.

Como é o meu caso e de outros colegas que estão desenvolvendo trabalhos de pesquisa em algumas universidades do Norte e do Centro- Oeste do Brasil. Um dos primeiros pesquisadores a se dedicar a estudar e escrever sobre o povo Akwẽ foi Curt Ninuendajú, que tratou de algumas das nossas importantes instituições. Suas pesquisas foram desenvolvidas entre os anos de 1930 e 1937. Os trabalhos de Nimuendajú tratam em especial das metades patrilineares exogâmicas *sdakrã* e *siptato* e dos clãs associados a essas metades: Siptato (Kuzâ, Isibdu, Kbazipre e Prase ou Kritó *tdêkwa*); Sdakrã (Krãiprehi, Isawre, Isrurê e Krozake). Curt Nimuendajú escreveu os primeiros trabalhos com informações, a complementar com outras leituras: Siptato (Kbasi, Kuzâ e Krito) e Sdakrã (Wahirê, Krozake e Krãiprehi).

Em seguida, foi a vez de David Maybury-Lewis, que esteve entre os Akwẽ nos anos de 1950 e 1960. Esse antropólogo britânico estruturou o modelo de sociedade Akwẽ do seu ponto de vista, distribuindo as metades em clãs enquanto centrais no sistema social Akwẽ.

Nos anos 90, foi a vez de Farias (1990), que também esteve conosco e construiu sua análise em torno dos fluxos sociais e da relação que as aldeias estabelecem entre si, enfatizando a capacidade de os Akwẽ se (re)articularem e revitalizarem práticas sociais. O autor também centra suas análises ao defender não apenas os clãs, mas também que as metades constituem instituições fundamentais da sociedade Xerente. Enfatiza que ambos são base para formação dos agrupamentos políticos e das divisões clânicas, podendo haver um desequilíbrio numérico dos clãs nas aldeias em decorrência das decisões advindas dos conflitos e que propiciam outros arranjos sociais.

Outro pesquisador que esteve entre os Akwẽ foi De Paula (2000). Ele construiu suas análises estudando as relações políticas que os Akwẽ estabelecem internamente e daquelas estabelecidas com agentes externos. De Paula ressalta que, para além da relação que as aldeias estabelecem entre si, é importante levar em consideração ambas as articulações de suas facções com os atores não indígenas, envolvidos com elas, no campo político das esferas local e regional. O autor chama atenção para o aumento expressivo do número de aldeias Akwẽ após 1990, época da criação do estado do Tocantins.

Outro autor que destaco aqui é Schroeder (2006), que analisa a relação entre política e parentesco, argumentando que a ação política entre os Xerente teria como objetivo administrar os interesses contraditórios que, segundo o autor, são inerentes às suas assimetrias resultantes das relações de parentesco presentes nesse tipo de sociedade.

3 MINHA TRAJETÓRIA E MINHAS VIVÊNCIAS

O ser humano tem o direito à liberdade de viver e preservar sua cultura conforme os ensinamentos recebidos. A liberdade de expressão consiste na possibilidade de vivenciar e manifestar sua própria compreensão do mundo, traçando seu caminho dentro de seu espaço. Esse percurso reflete múltiplas ideias sobre quem sou. Na minha cultura, valorizamos mais a escuta do que a fala; transmitimos conhecimento e valores principalmente pelo exemplo. Nossa vivência está profundamente conectada à natureza e às tradições culturais, mas enfrentamos os desafios impostos pela degradação ambiental e pelas transformações culturais que afetam nosso modo de vida.

3.1 Minha memória como Akwẽ/Xerente

Há cerca de dois anos, iniciei essa caminhada, com a perspectiva de trazer uma informação com propriedade da cultura para a comunidade acadêmica e leitores em geral. Muitos sabem quem sou. Meu nome é Paulo Waikarnãse Xerente, tenho 47 anos, nasci na aldeia Porteira², no ano de 1974, filho de Silvino Azâwẽ (clã wahirê) pai e Nailde Sidi (clã kbasi) mãe. Somos uma família simples e calorosa.

Nos anos de 1980, havia muitos Akwẽ morando na aldeia Porteira e, como qualquer criança Akwẽ, a minha infância foi tranquila, criado pelos meus pais e com muitas outras crianças amigas, familiares e os parentes de clã. Nossa vida era brincar nos córregos, chupar manga e brincar no rio Tocantins. Mas logo comecei a estudar e tinha as minhas responsabilidades escolares. Aos sete anos de idade, comecei a estudar na Escola Indígena Srêmtôwẽ, na própria aldeia Porteira, com a professora Dora Neitzke, contratada pela Junta de Missões Nacionais (JMN)³.

Nessa aldeia, vivi com os meus pais e meus irmãos até os 10 anos de idade. Aprendi a moldar meu caráter ouvindo os conselhos dos anciões no pátio. Normalmente, as crianças seguem os pais. Nos meados de 1985, meu pai, sendo servidor público, foi transferido para aldeia Bela Vista, e lá terminei a primeira fase do Ensino Fundamental. A segunda fase estudei no Colégio Batista em Tocantínia, na cidade de Tocantínia. Nesse período, vivenciei grandes desafios, como morar fora da aldeia longe do convívio da família e passar longos períodos distantes das roças de toco e dos banhos de que eu gostava muito.

Essa distância gerava uma nova expectativa nos finais de semana, pois estudava

² Local onde nasci.

³ Organização missionária das igrejas Batistas brasileiras.

de segunda a sexta-feira na cidade de Tocantínia. O fato de morar e estudar na cidade fazia com que eu e meus colegas enfrentássemos diversas dificuldades. Uma delas era entender a língua portuguesa, porque naquela época não existiam intérpretes da língua Akwẽ para traduzir os conteúdos das disciplinas na língua portuguesa para o Akwẽ, nos quais eu tinha obrigação de tirar nota.

Outra dificuldade foi a questão da moradia, pois estávamos acostumados com nossas casas, na época, feitas de palha e sem custos. Na cidade, passamos a morar em casas de alvenarias pagando aluguel com a parceria FUNAI. Na década de 90, não era prioridade para ela responsabilizar-se por moradias para os Akwẽ na cidade, como aconteceu na época que meu pai estudava no Colégio Tocantins na cidade de Miracema, quando a FUNAI alugava uma casa para os estudantes e, assim, facilitava muito para os indígenas que tinham o interesse de estudar e concluir seus estudos.

Eu e meus amigos (parentes) ficávamos em casas de não indígenas, amigos dos nossos pais. Confesso que era difícil passar o ano dessa maneira. Outra dificuldade era conseguir alimentação diária para ajudar os donos das casas, para comprar o uniforme ou o material escolar. Para que isso acontecesse, nossas mães passavam a maior parte do tempo nas aldeias fazendo artesanato para vender. Quando estávamos de férias ou nos dias de feriado na aldeia, pescávamos peixe ou íamos para as roças colher arroz, colocar para secar ou torrar, pisar para depois colocar em sacos. Como forma de gratidão, trazíamos para a cidade a fim de ajudar os donos das casas que nos davam abrigo. Muitas vezes rastelei quintais de casas dos não indígenas na cidade para conseguir juntar algum dinheiro para comprar cadernos e lápis.

Transporte? Naquela época, para irmos à aldeia, era muito difícil. E, quando a saudade apertava, para não ficar sofrendo em Tocantínia, íamos a pé por não haver transporte público.

A população de Tocantínia e Miracema estava vivendo o apogeu de capital provisória do estado do Tocantins entre os anos de 1988 e 1989. Muitas pessoas mudaram para cá e havia muita euforia com esse advento. Muitos jovens atravessavam o rio para estudar em Tocantínia no Colégio Batista, que, na época, era um dos melhores na região. Na cidade, o preconceito e a discriminação ao indígena eram fortes e presentes em nossas vidas.

Embora o Colégio Batista do Tocantins, em Tocantínia, fosse um lugar de paz, e as relações entre os pares eram bem trabalhadas no dia a dia, principalmente em dias de

assembleia (momentos de espiritualidade) – uma das atividades do Colégio –, eu e os demais parentes indígenas – na época, éramos quatro estudantes: eu, Roberto Sipkuze (primo), Helena Krukwanẽ (tia) e Juraci Assakredi (irmã) e mais outros colegas que moravam em outras aldeias e estudavam no mesmo Colégio – éramos discriminados na escola e na cidade por sermos indígenas, em especial durante a luta pela demarcação do território, “... mas vencemos tanto dentro da escola como na demarcação das terras”. Essas são duas conquistas para o indígena e para mim na escola, devido à dificuldade que tive para cumprir cada dia de aula e a demarcação, pois é uma luta profunda que não envolve apenas o indígena. Em 1992, concluímos os estudos e voltamos para a convivência entre os nossos familiares e parentes. Foi um alívio e um prazer muito grande, já que não gostávamos de ficar longe dos nossos parentes.

No entanto, os compromissos e a vontade de estudar nos empurravam para a cidade, mas o nosso querer estava na aldeia, entre os nossos parentes e amigos. Na aldeia, éramos acolhidos, vivíamos com a tranquilidade que todo ser humano merece viver. Já na cidade, os medos, as dificuldades, o preconceito e a discriminação sempre nos rondavam e nos enfraqueciam. Mesmo assim, voltei da aldeia para a cidade, dessa vez para Miracema. Matriculei-me no curso profissionalizante, em Técnico de Enfermagem, período noturno, no Colégio Tocantins. Nesse período, o desafio era outro: a travessia do rio Tocantins via balsa. A balsa era um transporte fluvial aberto e servia como meio de acesso entre Tocantínia e Miracema do Tocantins de segunda a sexta-feira. Como não havia muito movimento de carro na travessia do rio Tocantins pela balsa, depois do horário da aula, às vezes, eu chegava a casa de madrugada, esperando um carro para atravessar e levar-me para o outro lado, isso durante três anos. Porém essa dificuldade mais uma vez me encorajou a ir atrás de meus sonhos, principalmente o de concluir o Ensino Médio em Técnico de Enfermagem, o que consegui em 1996.

Depois de alguns anos vivendo na cidade, voltei ao convívio com os pais e parentes da aldeia, era sempre o que queríamos e assim vivíamos entre a cidade e a aldeia. Na aldeia, eu ajudava os meus pais na roça, jogava bola, pescava, até caçava animais silvestres com meus primos. Na época, morávamos na aldeia Cercadinho. No domingo à tarde, era hora de voltar para cidade a pé. Era uma distância de 18 km e, nessa época, não tinha transporte escolar para buscar e deixar alunos como hoje.

Lembro que naquela época os nossos pais tinham a responsabilidade em dar as condições necessárias aos filhos para estudar fora da aldeia. O aluno também tinha que

valorizar os esforços que os pais faziam para eles estudarem. Além das dificuldades de deslocamento entre a cidade e a aldeia, outra barreira encontrada era o local para ficar na cidade durante o semestre de estudo, pois, na maioria das vezes, os pais tinham que alugar um imóvel, quando não podiam contar com apoio de alguma família amiga.

Outro desafio para mim foi a universidade. Em 1997, fui aprovado no vestibular pela Universidade do Tocantins (UNITINS), sendo o primeiro indígena do povo Akwẽ a cursar Administração. Na época, não tinha o sistema de cotas, nem auxílio e nem bolsa. Foram quatro anos do curso de Administração no *campus* de Miracema. Fazer esse curso me levou a vivenciar outras experiências.

Diante das muitas dificuldades, sempre persisti. Aconselho ao jovem indígena que não desista, mesmo diante dos desafios, como dificuldades com a língua portuguesa ou aulas de inglês, uma vez que aulas de inglês nunca foram nossa prioridade. Hoje temos as cotas indígenas que permitem o acesso aos cursos desejados em faculdades públicas e particulares, ainda que tenhamos que continuar enfrentando a discriminação. Atualmente, a Secretaria de Educação do estado oferece as modalidades de Ensino Fundamental I e II nas aldeias e Ensino Médio profissionalizante e transporte escolar, mesmo assim muitos pais ainda mandam seus filhos para a cidade.

Na minha época, como estudante da aldeia, os alunos tinham que correr atrás da escola. Hoje a escola é que corre atrás dos alunos. Leis foram regulamentadas criando a obrigatoriedade do acesso dos indígenas à educação de qualidade por todo país.

Para os alunos indígenas universitários que deixavam as aldeias para estudar em cidades grandes, houve mudanças nas políticas públicas, especialmente na esfera federal, com bolsas de estudos, casa do estudante, entre outros, facilitando, assim, o suporte durante o período do curso, como podemos observar os resultados que conquistamos na Universidade Federal do Tocantins (UFT), na Universidade Federal do Goiás (UFG) e outras universidades.

Depois de encontrar espaço na universidade e credibilidade como bom estudante e profissional, consegui um contrato na Secretaria do Trabalho de Ação Social do Estado, e outras dificuldades se atenuaram em relação às atividades acadêmicas. O pouco tempo para realizá-las foi o ponto crucial e determinante para alcançar minha qualidade acadêmica como eu fazia antes. O trabalho mudou o ritmo da minha subsistência na cidade, passei a não depender diretamente do meu pai, como nos anos anteriores.

O Programa de Compensação Ambiental Indígena Xerente (PROCAMBIX) já

estava praticamente com o projeto pronto para ser desenvolvido. Antes de 2002, mais especificamente em 1999, muitas reuniões aconteceram na área indígena Xerente, em Palmas no Ministério Público, na coordenação regional FUNAI de Gurupi. Fomos a várias reuniões em Brasília. Formou-se um conselho gestor do Programa de Compensação Ambiental Indígena Xerente e depois chegamos a um acordo junto com o Ministério Público. Com isso, foram eleitos os conselheiros indígenas que, na época, eram representados pelos postos indígenas (PIN): Xerente, Brupré, Rio Sono, Brejo Cumprido e Funil. Tinham também os conselheiros não indígenas representando instituições (NATURATINS, INVESTICO, FUNAI Brasília, Ministério Público Federal do Tocantins e IBAMA). Era um conselho paritário, ou seja, a mesma quantidade de indígenas era o de não indígenas. Foi um período intenso de negociações com a INVESTICO (consórcio de empresas que construiu a UHE Luís Eduardo Magalhães), FUNAI e Ministério Público. Já havia o recurso financeiro nesse período, e a INVESTICO se mostrou contrária e não queria que a FUNAI ficasse com o convênio e todos concordaram de o recurso passar pela FUNAI.

Naquele período, foi criada para a etnia Xerente uma equipe técnica para questões indígenas composta por um gerente e três coordenações (as coordenações de agricultura, coordenação de meio ambiente e coordenação de educação e cultura). E fui contratado pela Associação Indígena Akwẽ (AIA) para coordenar a área de educação e cultura. Como ocorreram problemas administrativos com a gerência do programa, permaneci nessa função durante três meses. O Conselho Gestor reuniu-se e resolveu mudar o gerente executivo, cargo dado a mim. O PROCAMBIX também foi criado para atender as questões ambientais do povo indígena. Foi um desafio muito grande, por se tratar de um programa grande que procurava uma forma de compensar a natureza, mas não havia um parâmetro no Tocantins para colhermos um aprendizado. Houve muitos acertos, como também muitos erros.

A partir de abril de 2002, estive à frente do programa PROCAMBIX. Enquanto gerente, trabalhei até o final do programa em dezembro de 2009. Foram oito anos de trabalho, também respondendo pela função de acompanhamento das coordenações do meio ambiente, agricultura e educação e cultura e gerenciando o apoio administrativo. Assim que saí, ficaram na coordenação de educação e cultura, inicialmente, o Edvaldo Xerente e, depois, a Vanda Sibakad, que fizeram um excelente trabalho.

Entre as oportunidades de estar como gerente desse programa, aprendi muito. O

fato de ser um recém-formado em Administração e trabalhar na minha área foi muito importante para administrar recurso privado, mas que se tornou público, pois tudo passou pela FUNAI, implicando ter licitação, orçamento. Muita coisa esbarrou na burocracia orçamentária.

Após o PROCAMBIX, trabalhei durante dois anos no Centro de Ensino Médio Integrado Xerente (CEMIX). Lá assumi a função de gestão e acompanhei duas turmas de formandos de Técnico em Enfermagem e técnico em Informática. No CEMIX, desenvolvemos vários projetos, pensando sempre na qualidade do ensino e do atendimento a estudantes. Investimos na boa alimentação, modificamos as rotas dos coletivos para melhor atendimento aos alunos. Investimos nos estágios, também fizemos o reconhecimento dos cursos profissionalizantes.

Esse investimento se deu por conta de que, quando assumi a gestão do CEMIX, os dois cursos funcionavam de forma irregular e sem o reconhecimento do MEC e do COREN (Conselho de Enfermagem). Também tinha um projeto em andamento sobre a construção de um bloco de cinco salas para laboratório para proporcionar uma educação escolar qualificada e de aperfeiçoamento das aulas práticas aos alunos Xerente no Ensino Médio.

Findando o contrato de dois anos no CEMIX, participei da prova seletiva para brigadista realizado pelo IBAMA. Passei em segundo lugar e fui nomeado para ocupar a função como chefe de brigada para atuar na Terra Indígena Krahô, que fica entre os municípios de Itacajá e Goiatins, ambas cidades localizadas no Tocantins.

Novos desafios para serem enfrentados. Trabalhamos juntamente com outros colegas brigadistas no combate de queimadas e na conscientização da preservação do meio ambiente, pois há forte preservação da cultura, da língua, da tradição, entre outros aspectos do povo.

Em 2017, consegui um contrato na prefeitura de Porto Nacional e fui morar de aluguel com a família, onde permaneci um ano e meio trabalhando na parte administrativa como secretário de infraestrutura. Nessa época, comecei a participar de alguns eventos do *campus* da Universidade Federal do Tocantins, em Porto Nacional e me aproximou de professores da Universidade, entre eles, Odair Giraldin e Elineide Marques, coordenadora do Projeto Gestão Participativa da Biodiversidade em Terras Indígenas Afetadas por Barragens Hidrelétricas na Amazônia Brasileira. Essa aproximação me proporcionou refletir ainda mais sobre o PROCAMBIX e os efeitos gerados pelo programa

ao meu povo e sobre os impactos da UHE Lajeado que modificaram para sempre muitos dos nossos hábitos e da nossa relação com o ambiente.

Na cosmovisão do indígena Xerente, a interferência da construção da hidrelétrica está mais voltada para a saída dos Tdêkwa de suas habitações naturais. Esse impacto é sentido na seca dos córregos – essenciais na vida das aldeias – que estão com nível muito baixo e nos assustam, além de interferir na diminuição da caça, da fauna e da flora. Isso nos afetou profundamente, em especial na nossa alimentação devido à escassez de recursos de proteínas para os Akwẽ, tanto de peixes, como de caças. As nossas roças de vazantes, que sempre foram de suma importância para a nossa subsistência, agora são impossíveis de ser efetivadas. Considero que o impacto que será sentido permanentemente pelos Akwẽ no sentido da proteção da natureza (Sekwa e os Têkwa na nomeação dos mais novos). O próprio programa gerou efeitos que ainda estamos tentando dimensionar. O que nos entristece muito é que as empresas continuam tendo seus lucros e nós, indígenas Akwẽ, cada vez mais estamos sofrendo com os impactos gerados pela UHE Luís Eduardo Magalhães (UHE Lajeado).

Em contato com outros povos indígenas atingidos pela construção de grandes hidrelétricas, chega-se à conclusão de que foram os povos Akwẽ que mais foram impactados pelos grandes projetos devido às vastas terras dos povos indígenas, ribeirinhos, pescadores e ou de pequenos agricultores. Os efeitos são permanentes (ainda que exista mitigação e compensação), quando penso sobre o que hoje estamos vivendo entre os Akwẽ. Além dos impactos, vivenciamos todas as violências e desrespeitos proporcionados por esses grandes projetos.

Em setembro de 2018, passei a residir em Palmas e trabalhei no DSEI⁴. Gostei muito dessa função, pois, como Técnico em Enfermagem, tinha habilidades para acompanhar esse trabalho mais de perto. Na saúde indígena, pude perceber a importância dos parentes indígenas como profissionais da saúde presentes nos atendimentos dos hospitais e comprehendi que o certo seria ter um profissional de cada um dos povos nos atendimentos pelo DSEI. Nesse período, pude acompanhar diretamente indígenas de vários povos e fiquei auxiliando nesse primeiro contato, antecipando o atendimento. Com isso, absorvia as informações munidas do prontuário e fazia a intermediação entre o paciente e o médico. É necessário que haja nas repartições públicas, não só na saúde, a presença de indígenas que possam fazer a tradução ou intermediar a

⁴ É a unidade gestora descentralizada responsável pela execução de ações de atenção à saúde nas aldeias e de saneamento ambiental e edificações de saúde indígena.

comunicação do indígena com o não indígena, principalmente das cidades onde é grande a presença indígena.

Outro agravante era relacionado à questão de “gênero - feminino”, já que senti muita dificuldade em atender as indígenas. Nesse sentido, considero importante mulheres indígenas serem atendidas por profissionais qualificadas no DSEI para o bom trato, pois há dificuldade de comunicação e vergonha das indígenas para conversar com um homem tanto indígena como não indígena. Nesse sentido, o DSEI precisa de profissionais indígenas mulheres para o atendimento. Na minha sugestão, teria de contratar pelo menos Técnico de Enfermagem de cada um dos povos do estado do Tocantins para minimizar e facilitar o acompanhamento de pacientes indígenas, especialmente das mulheres nos hospitais. Algumas indígenas sentem dificuldade de expressar em português, e os profissionais de saúde não conseguem absorver informações precisas para dar o diagnóstico ao paciente indígena.

Mesmo residindo em Palmas por um bom período devido ao trabalho e à faculdade, o meu vínculo com a aldeia sempre foi muito forte, e toda oportunidade que surge, procuro estar junto com meu povo. Sinto muita falta da aldeia. A interação com o povo e a cultura precisam ser valorizadas.

As minhas vivências e reflexões me levaram novamente para dentro da universidade e, em 2018, resolvi fazer o mestrado em Ciências do Ambiente da UFT. Sentia a necessidade de estudar mais sobre questões que envolvem o meu povo. A escolha desse curso se deu por conta das minhas análises sobre o território, sobre a preservação do capim dourado e sobre o que representou e o que a Usina Hidrelétrica Luiz Eduardo Magalhães no Lajeado afetou na vida dos Akwẽ, mais especialmente a importância que tem a questão ambiental para nós, questão que vai além do que ela significa para os não indígenas. Para nós, indígenas, a UHE – Lajeado foi uma violência extrema, principalmente por conta das vazantes. Cursar Ciências do Ambiente me possibilitou avançar em alguns conhecimentos sobre a questão ambiental.

O projeto de mestrado para o ingresso era sobre o capim dourado e sua sustentabilidade, cultura e manutenção. Escolhi esse tema porque na época o artesanato feito com capim dourado configurava-se uma fonte de geração de renda econômica significativa para os Akwẽ. Várias eram as questões que me instigavam para pensar a relação dos Akwẽ com o capim dourado. Mas, ao passar pelas disciplinas do curso, outros caminhos foram se abrindo como as questões que já eram frutos de reflexões e

questionamentos desde o trabalho desenvolvido no PROCAMBIX em relação aos prejuízos que o programa implicou impactos ainda pouco tratados e questionados. E, na banca de qualificação, as sugestões me possibilitaram outros caminhos que vinham a se somar com estavam refletindo, inclusive trazendo toda a minha trajetória e os trabalhos acadêmicos ao longo de todo esse percurso, como objeto de análise e de reflexão nesta dissertação.

Em 2020, a covid-19 abalou o mundo inteiro e principalmente os profissionais da saúde que não estavam preparados para enfrentar a nova situação. Nesse período, eu estava trabalhando na linha de frente como um dos Técnicos de Enfermagem nos hospitais da cidade de Palmas e foi um período muito tenso. Quando eu tinha de cumprir meus plantões nos hospitais ou acompanhar pacientes indígenas encaminhados para fazer consultas ou realizar exames, já ficava preocupado. Mesmo usando máscara e álcool em gel, os casos de contaminação eram sempre muito presentes. Apesar de tomar todos os cuidados, no mês de julho de 2020, testei positivo, mas, felizmente, tive sintomas fracos.

Em setembro de 2020, pedi a demissão do DSEI e candidatei-me a vereador para o município de Tocantínia. Foram dias de trabalho intensos. Essa escolha sempre me acompanhou, mas protelava por achar que não estaria preparado para esse trabalho, que precisava estudar mais um pouco. Tive várias chances de concorrer, inclusive na época em que atuei no governo do estado ou mesmo na época em que estive como gerente do PROCAMBIX. Inclusive tive convites, mas refleti e não me sentia pronto ainda.

A experiência como candidato trouxe a reflexão sobre a importância de termos representantes na política. Sabemos das dificuldades que estão nesse campo. Penso que essa pode ser uma alternativa do povo indígena se fazer presente efetivando políticas aos povos indígenas inclusive políticas oficiais do Estado Nacional com foco na integração dos povos indígenas à sociedade nacional. Os povos indígenas sempre foram um incômodo ao Estado brasileiro e às elites, que estão no poder desde o período colonial até a elite ruralista, que hoje comanda o Estado brasileiro.

Minha intenção seria tornar-se um dos representantes do povo Xerente na câmara municipal e desenvolver projetos que pudessem beneficiar e fortalecer os Akwẽ, especialmente na área da agricultura. Sempre senti essa ausência do município com relação aos Akwẽ. A prefeitura estabelece relações e planos para agricultura, mas nunca olha para dentro das aldeias, nem para o Akwẽ. Eu queria essa atenção da prefeitura com relação à agricultura Akwẽ. Vemos chacareiros do lado da terra indígena com prioridades, mas os

prefeitos que assumem nunca olham em nossa direção. E planejava acompanhar questões que considero importantes, como a educação infantil e contribuir com a experiência que tenho nessa área. Na saúde, objetiva trazer proposições que considero importantes, participar das reuniões dos conselhos, ajudar a decidir questões de suma importância para a nossa saúde. Além disso, pretendia atuar ativamente na parte ambiental. Temos mais de oitenta aldeias e não temos o olhar dos gestores para nos ajudar na manutenção e em melhorias para o nosso território.

O lançamento do candidato a prefeito em Tocantínia, José Kumrīdazê Xerente, mesmo não vencendo o pleito, foi uma vitória ao povo Xerente, que começou a vislumbrar o quanto ter representantes é de suma importância, ainda mais no contexto de ódio extremo aos povos indígenas por todo o território nacional brasileiro. Apesar da pouca experiência de José Kumrīdazê, considero que foi um guerreiro, corajoso em competir de igual para igual. Falta mais investimento e trabalho, mas um dia dará certo, e os indígenas serão vitoriosos e assumirão a prefeitura de Tocantínia.

Tenho a pretensão de voltar à saúde indígena em pontos estratégicos, como Tocantínia no polo ou nas aldeias. Quero ficar por perto, mas dentro da terra indígena é melhor para mim. Estando nas aldeias, tenho contato com grandes condecorados com os quais aprendo, mas quero investir mais nesse aprendizado e aperfeiçoar os conhecimentos sobre os Akwẽ. Sempre tive essa vontade, porém as circunstâncias da vida e da juventude foram me levando para outros caminhos, mas o desejo de aprender mais sempre esteve presente e foi um desafio na minha vida.

3.2 Educação cultural do povo Akwẽ

A educação cultural do povo Akwẽ tem início na infância, período essencial para a assimilação da língua materna e para a construção dos valores fundamentais da comunidade. Desde cedo, as crianças aprendem a falar corretamente a língua, a respeitar os mais velhos e a interagir com outras crianças, especialmente aquelas pertencentes a clãs diferentes. A vivência indígena difere significativamente da experiência dos não indígenas que habitam as cidades ou capitais, pois está profundamente enraizada na coletividade, no respeito às tradições e na conexão com a natureza.

Nas aldeias, as crianças eram ativas nas brincadeiras, o que demandava atenção redobrada dos pais. No entanto, alguns responsáveis que trabalhavam fora da aldeia ou se dedicavam a atividades como pesca e caça para garantir a subsistência da família não conseguiam acompanhar de perto o dia a dia dos filhos.

Isso, por vezes, resultava em desentendimentos, especialmente durante as brincadeiras no pátio. Nessas situações, as mães assumiam um papel central, pois são elas que permanecem na aldeia, acompanhando de perto o crescimento e a educação dos filhos.

A transmissão da cultura Akwẽ ocorre, sobretudo, por meio da oralidade, passando de geração em geração, de pai para filho. Esse aprendizado se fortalece nos rituais, nos quais os anciões compartilham ensinamentos e conselhos baseados em suas próprias vivências. Durante as festas de casamento, por exemplo, o tio exerce um papel fundamental ao transmitir conhecimentos e orientações aos mais jovens.

Nesse contexto, os anciões desempenham um papel essencial na preservação da cultura. Como destaca Samuru Xerente (2015, on-line), “toda a tradição, os costumes e as crenças são passadas pelo ancião aos mais jovens, ou seja, é papel dos mais velhos cultivar a memória e a história para manter viva a cultura do povo Xerente”. Eles são figuras de grande importância para a vida nas aldeias, não apenas por sua sabedoria, mas também por sua atenção especial às crianças. Além de ensinarem histórias antigas, cantos tradicionais e outros conhecimentos essenciais, os anciões incentivam os jovens a estudar, a aprender a ler e escrever, para que, no futuro, possam compreender seus direitos e deveres e atuar na defesa do povo Akwẽ.

3.3 Os conhecimentos: entre os rituais e o cotidiano

3.3.1 Dasipê (Grande Festa)

Normalmente, o Dasipê, realizado entre os meses de abril a setembro, tem a participação de muitas famílias do povo Akwẽ que residem na aldeia anfitriã e em outras aldeias circunvizinhas que queiram participar. Esse ritual é planejado pelos vários anciões das aldeias Xerente. Na reunião, discutem a organização do evento, o local, a data do início e preveem o término.

Depois do encontro dos anciões, são escolhidos normalmente quatro mensageiros (Danõhuikwa), divididos em dois grupos, que cuidam das atividades masculinas e femininas e ajudam na organização durante a festa. Após a confirmação dos nomes dos mensageiros, as partes de clãs/metades dos mensageiros são chamadas as primas, as irmãs, as tias. Nessa hora, começa a brincadeira na qual entram os parentes para proteger o escolhido, pois elas ficam do lado para proteger das outras mulheres de outros clãs da outra metade, as quais o rodeiam para pegá-lo. Ficam rindo, chegam até zombar dele, às vezes acontece até mesmo brincadeira sem graça de tirar a roupa dele no meio de muita gente, mas tudo isso faz parte do ritual.

Durante a execução desse ritual, os mensageiros escolhidos exercem um papel muito importante e de grande responsabilidade, porque darão assistência na organização da festa com matéria-prima, como: cortar as toras para corrida de competição e apresentação durante o Dasipê, seja na corrida feita pelos homens, pelas mulheres ou pelas crianças. Providenciam a retirada do líquido de pau de leite e jenipapo para pintura corporal e trabalham na confecção das grandes toras de buriti, chamado pelo povo Akwẽ de ūsitro para corrida dos homens. Os mensageiros também são responsáveis por atender outros tipos de atividades quando são solicitados pelos anciões.

Os anciões fazem o planejamento e marcam o dia para iniciar a nomeação feminina, dia esperado por todas do sexo feminino (pikõ). Nesse período, acontece a doação dos nomes femininos. Há vários nomes femininos dados durante as cantorias e danças em círculos, que saem de casa em casa até o lugar marcado, normalmente o centro da aldeia. Esse “batismo” pode durar por vários dias, enquanto houver crianças ou pessoas para serem “batizadas” na Festa do Dasipê.

Há outros momentos em que nomes femininos são dados sem que o “batismo” aconteça, isso por meio de imitações dos seres representados pelos nomes. Por exemplo, para o nome Wakrtidi (Siriema), é realizada a imitação desse pássaro, quando é feito um grande ninho representando o ninho da Siriema; para Tpêdi (peixe), são feitas simulações de para-peixes, que é a estrutura feita para realizar a pescaria da tinguizada; para o nome Kkodi (macaco), os homens imitam os macacos e saem nas casas mexendo em tudo, parecendo malinção de macacos; para o nome Brupahi (andorinha), as pessoas cantam e dançam representando o voo do pássaro.

Normalmente, são concluídos os “batismos” de nomeação feminina na parte da manhã. Em seguida, os homens que queiram participar do grupo de cantar na mata vão se organizar e acompanhar os anciões para permanecer em conjunto por um tempo determinado. Nesse período, todos são obrigados a obedecer à norma, assim, são proibidas as saídas de alguém para ficar em contato com aldeia. Ninguém da família pode levar alimento, somente os mensageiros escolhidos podem fazer esse contato externo.

Durante a permanência na mata, os indígenas mais experientes preparam o ensaio de cânticos, porque há jovens participando pela primeira vez. Enquanto isso, as pessoas que se encontram na mata usam esse momento para preparar colar de corda de embira em uma pequena borduna para uso individual no ritual.

Quando todos estiverem prontos, vem a segunda ordem dos anciões para escolher e

preparar os *nomeadores* (Dakmâhrâkwa) e os *confirmadores* (Dasazeikwa), ambos acompanhados de duas mulheres. Os nomeadores (sempre um homem e uma mulher) serão aqueles que gritarão o nome que está sendo dado para o menino ou o rapaz. Esses nomeadores devem ser de um clã do traço (Krozake, Krâiprehi ou Wahirê) e sempre ficar do lado leste. Os confirmadores são também um homem e uma mulher, que devem ser de um clã do círculo (Kuzâ, Kbazi ou Krito) e ficam do lado oeste. Quando os nomeadores gritam o nome dado, os confirmadores gritam confirmando-o.

Lá no mato, todos são enfeitados com as pinturas da seus clãs correspondentes. Depois que está tudo organizado, fazem duas filas com todos segurando as bordunas na altura do peito, com a posição meio agachada, e recebem a ordem de sair da mata em direção do pátio da aldeia, acompanhados pelos *nomeadores* e pelos *confirmadores* da cerimônia do batismo.

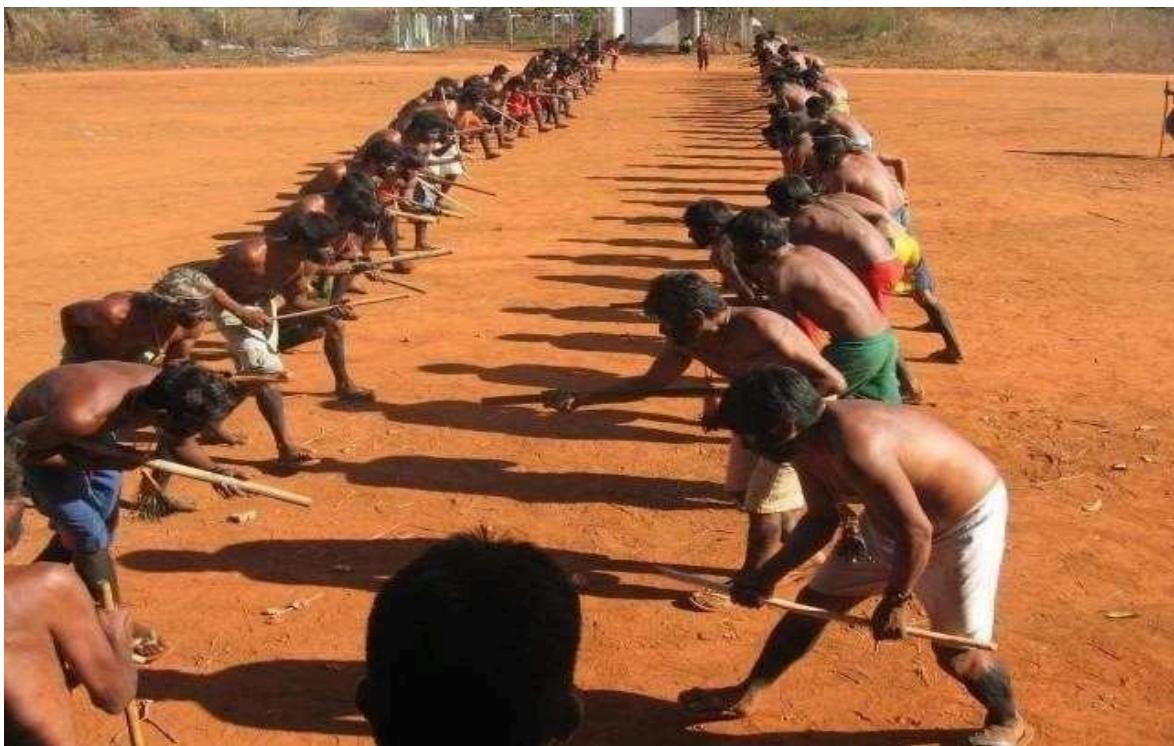
Foto 1: Saindo da mata em direção ao pátio.



Fonte: Edivaldo.

Ao chegarem ao local onde será realizada a nomeação, os homens continuam em duas fileiras e meio agachados para cruzar de um lado para outro por três vezes. Esse momento de cruzar entre outro é considerado muito perigoso, pois, na cultura Akwẽ, se triscar o corpo do outro ou bater a ponta da borduna, pode ter pouca chance de viver muito tempo. Por isso os mais velhos fazem pré-orientação para todos prestarem muito atenção ao passar entre os outros.

Foto 2: Nessa hora não pode triscar a borduna ou o corpo em alguém de frente ou do lado.



Fonte: Edivaldo.

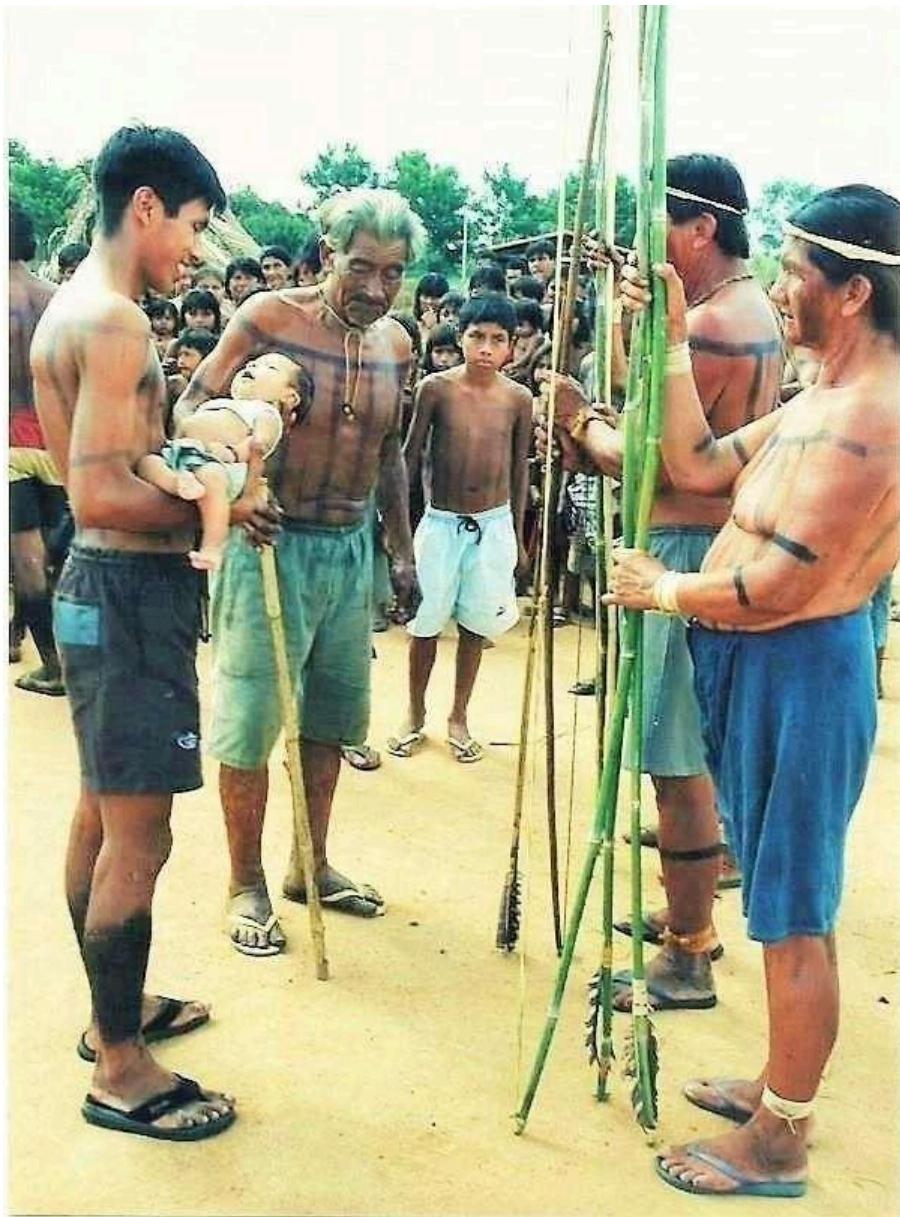
Concluída a apresentação, inicia a movimentação do povo que está participando da grande Festa do Dasipê. Entre conversas e trocas de olhares, os pais se aproximam dos anciãos de seu clã, buscando orientações e esclarecimentos sobre a escolha dos nomes para seus filhos, um momento de grande significado dentro da tradição Akwẽ/Xerente. Quando a cerimônia de nomeação tem início, os nomeadores e confirmadores já estão posicionados no pátio, aguardando a apresentação dos nomes que serão concedidos. O ambiente carrega um profundo respeito e solenidade, pois a atribuição do nome não é apenas um ato formal, mas um elo que conecta o indivíduo à sua ancestralidade, ao seu clã e à história do povo Akwẽ/Xerente.

Foto 3: Apresentação da nomeação masculina no pátio.



Fonte: Edivaldo.

Foto 4: Batismo de uma criança.



Fonte: Edivaldo.

Na cultura do Povo Akwẽ, a cerimônia de nomeação acontece da seguinte forma:

- se for da metade *isake Tdêkwai nōri* (também chamado de Wahirê), só poderá iniciar o batismo de nomeação masculino com três nomes: Azâwẽ, Kumsérã ou Pnikudâ;
- se for de outra metade *isapto dîekwai nōri* (também chamado de Doí), é permitido que a nomeação masculina somente inicie com três nomes: Prase, Kumnâse ou Srêmtôwẽ.

Destaco aqui o papel importantíssimo dos *nomeadores*, que são os Dakmâhrâkwa, e dos *confirmadores*, que são os Dasazeikwa. A escolha dessas pessoas é realizada pelos

sábios. Os Dakmâhrâkwa e os Dasazeikwa são anciões que exercem esse papel durante a cerimônia do batismo. Ao término da nomeação masculina, um dos mensageiros recolhe todo o material usado durante o ritual, como a pequena borduna, que é jogado fora onde as crianças não podem ter acesso, de preferência dentro de um córrego. Terminadas a cerimônia e a apresentação, a festa continua com a corrida de tora para homens, mulheres e crianças, como de costume, e apresentação da dança do Padi (tamanduá-bandeira) e, à noite com o som do maracá (zâ), tem cantoria e dança que seguem às vezes até de madrugada.

Foto 5: A dança do tamanduá



Fonte: Edivaldo.

Pela manhã tem a corrida mais esperada da Grande Festa Dasipê, com Isitro, na qual os homens são divididos em dois grupos, Htâmhâ e Stêromkwa. Esses nomes já são dados pelos clãs para a realização da competição no final da nomeação masculina. As toras são grandes (o peso se aproxima de 100 kg), por isso são carregadas por duplas.

3.3.2 Ritual Kupre

No levantamento de informação junto a algumas pessoas sábias, conhecedoras da cultura Akwẽ, o ancião relata que no passado a cerimônia Kupre, considerada um ritual sagrado pelo povo Xerente, era realizada somente quando falecia um índio importante ao seu povo e era do clã Wahirê.

Com o passar do tempo, esse ritual não é mais realizado somente quando falece alguém do clã Wahirê, mas também com os demais clãs existentes no povo Xerente, mas sempre respeitando regra de realização pelo clã correspondente, conhecido na língua do povo Akwẽ como “Sisdanãrkwa”:

- quando falece alguém do clã Krozake Tdêkwa, quem faz o ritual é o grupo Kbasitdêkwa;
- quando morre alguém do clã Kuzâp Tdêkwa, o ritual é realizado pelo Wahirê Tdêkwa;
- assim também quando falece alguém do clã Kritó Tdêkwa, quem faz o ritual é DoKrãiprehi Tdêkwa.

A cerimônia do ritual Kupre não acontece várias vezes no ano, só quando morre um grande líder daquele clã. Também não é comum a família realizar o Kupre quando morre uma mulher, mas pode acontecer como já vimos na aldeia Recanto, recentemente.

Quando morre um grande líder ou uma pessoa importante da família de um clã, daqueles acima citados, enquanto o corpo ainda está sendo velado, a família do falecido, juntamente com o ancião do mesmo clã, toma a decisão para realização da cerimônia. Então, alguém da família amarra uma fita de embira na cabeça do falecido. Esse é um sinal para o público em geral para ficar sabendo que terá cerimônia do ritual Kupre após a visita do sétimo dia.

No dia da visita, os anciões, juntamente com os homens do clã do falecido, se reúnem na mata, preparam pinturas no corpo e voltam para o meio do povo a fim de realizar o ritual Kupre. Também são escolhidas duas meninas do mesmo clã consideradas como irmãs de clã do falecido, chamadas pelo povo Xerente de isõhidba. Somente essas duas são pintadas e enfeitadas, enquanto os homens passam somente o carvão nas pernas e no rosto.

Após a preparação na mata, o ancião dá a ordem para fazerem as duas fileiras e saírem em direção da casa do falecido. Nessas duas fileiras, todos os homens seguram uma vara de diversos tamanhos, mais ou menos com dois metros de cumprimento, e também estão posicionadas as duas meninas que seguem no ritmo dos homens do início ao fim do ritual.

Os homens seguram a vara com duas mãos e com força batem forte no chão. Todos pulam no ritmo igual e fazem barulho como se fosse um gemido até chegarem à casa onde a família e os amigos do falecido estão aguardando. As duas fileiras vão e voltam três

vezes com os passos curtos até que todos se posicionam. A partir desse momento, começam o choro do ritual por alguns minutos.

Foto 6: Ritual Kupre – os homens saindo da mata.



Fonte: Guenther.

Em seguida, todos seguem em direção onde o corpo foi sepultado, no mesmo ritmo. Chegando próximo do local, o Sekwa (pajé), indivíduo que tem o contato com os seres, donos das espécies e dos espaços naturais (tdekwa), assume o papel de orientar todos participantes de tomarem muito cuidado ao pularem com auxílio da vara por cima da sepultura, porque, se cair em cima da sepultura ou sequer triscar com a ponta dos dedos dos pés, pode não ter muita chance de vida a partir daquele dia. Esses perigos são informados pelos mais velhos e são repassados de pai para filho. Por isso, no momento em que se está preparando a vara, é preciso escolher uma bem resistente para suportar o peso para não correr risco de quebrar sobre a sepultura.

Ao chegarem ao local, todos começam a chorar, inclusive o pajé que está acompanhando com muita responsabilidade de protegê-los contra ataques do hêpâri (alma). Depois, aqueles que optaram em pular por cima sepultura começam o ritual e o restante é orientado pelo pajé para dar uma volta ao redor da sepultura. Após se formam imediatamente as duas fileiras que seguem em direção à casa onde se encontra a família e

os amigos do falecido. Ao chegarem lá, posicionam-se novamente com a cabeça baixa demonstrando tristeza, e todos começam o choro ritual. E, para encerrar o pós-funeral kupre, todos os participantes voltam à mata e, pela cultura do povo Akwẽ, a família (tio, pai e mãe e parentes) do clã do falecido oferece carne de caça moqueada, peixes e farinha para quem participou do ritual Kupre.

3.3.3 Ritual para-peixe

O ritual envolve a cultura e o costume de fazer atinguizada. O cacique, juntamente com sua comunidade, convida outras aldeias para participar da programação que diz respeito à tinguizada no rio determinado ou igarapé. As decisões são tomadas em conjunto para planejamento de serviço. Um grupo maior tira o cipó em grande mata (sakrdi), e outro grupo menor faz o para-peixe. Quando tudo fica pronto, eles juntam os cipós que tiraram durante semana e amontoam no local escolhido, de preferência onde tem muita pedra e água corrente para facilitar o manejo de bater o cipó na água.

Normalmente, começam bater de madrugada até terminar tudo. Alguns são rápidos e descem rio abaixo antes dos outros, levando arco e flechas, cofo e facão para facilitar a pescaria que é de grande concorrência. Assim que todos terminam de bater o cipó na água, um ancião dá ordem para pescarem e faz orientação para tomarem muito cuidado durante a pescaria. “Daí para frente é cada um por si e Deus por todos”, até o ponto final no acampamento próximo do para-peixe.

O para-peixe é vigiado por dois Sekwa, ou mais, devido terem o contato com os donos dos peixes (Tpê tdêkwa), porque, se houver qualquer anormalidade durante o cair dos peixes dentro do para-peixe, às vezes se vê muito peixe, mas não cai o suficiente e os que estão ali em volta dizem que o dono dos peixes “negou” em dar o peixe para eles. Então, os Sekwa, nesse momento, como juízes que estão vigiando, conversam com esse dono do peixe. Quando são bem atendidos, o para-peixe fica cheio do jeito que os Akwẽ gostam.

A repartição dos peixes é realizada da seguinte forma: é escolhido um repartidor, normalmente um homem com certa idade ou ancião, e a divisão é realizada de acordo com o número de famílias participantes da tinguizada.

3.3.4 Competição com outra aldeia

No acampamento para tinguizada, acontece também a corrida de tora pequena (Iktôrê). Os acampados fazem convites provocadores para alguma aldeia próxima que não participou da tinguizada para uma corrida de tora. Para isso, um mensageiro (danôhikwa) leva o convite. Depois de o mensageiro entregar o recado, um ancião chama atenção da comunidade da aldeia, como é de costume, para avisar que a corrida vai começar. A aldeia que fez o convite para corrida da tora já anunciou o nome do corredor escolhido. Começa a correria para a preparação de quem vai correr junto com o corredor escolhido. Eles passam somente o urucum em alguma parte do corpo, para atender a chamada de urgência, pois não dá tempo para fazer a pintura corporal como é de costume nas grandes festas. O grupo da aldeia convidada sai em direção ao local escolhido. Antes de se aproximar do local onde estão as duas toras, fica um grupo de corredores esperando para começar a correr em direção à aldeia. O corredor levanta a tora de buriti e corre até chegar ao pátio da aldeia. Vence quem chegar primeiro. Depois que todos tiverem chegado ao pátio, forma-se um grande círculo e, de mãos dadas, cantam todos juntos. Independentemente do resultado, a aldeia anfitriã prepara kupakbu (bolo de puba) e orkubú (Paparuto) para os convidados, e essas comidas são oferecidas para confraternizar com o encontro da corrida da tora.

3.3.5 Tora de buruti (Krãnkra)

Essa corrida é realizada pelo povo Akwẽ em momento específico. Quando um grupo de caçadores sai para um determinado lugar e faz a caçada por vários dias, mata as caças e por lá prepara a carne moqueando para conservá-la por vários dias. Quando chega o dia final da caçada, escolhe um mensageiro a fim de avisar o povo da aldeia para se preparar para a corrida da grande tora de buriti chamada de *Krãnkra*, a qual pesa aproximadamente 100 kg e com comprimento de 2 a 3 metros. É preparada com as bordas cortadas nas pontas para os corredores segurarem com os quatro dedos da mão e é levada por dupla, igual a outra tora conhecida pelo povo Akwẽ como *isitro*.

Antes de serem levadas as duas toras grandes e pesadas pelos homens, acontece a corrida das mulheres para buscar a carne preparada pelos caçadores em um lugar distante, aproximadamente, três quilômetros. Aquelas que correm rápido pegam as melhores carnes. Mas precisam levar até o centro da aldeia para mostrar a todos que deram conta de chegar lá.

Depois dessa programação das mulheres, chega a hora dos homens correrem com tora Krãnkra. Os que estavam caçando estão esperando no local da tora, com o rosto

pintado de carvão. São homens fortes e a maioria deles corre muito. Enquanto outro grupo está também preparado para correr, antes que eles se aproximem das toras de buriti, os caçadores gritam dando o sinal que começou a corrida e correm em direção da aldeia com muito cuidado porque essas toras são muito pesadas, levando-as até o pátio da aldeia.

Foto 7: Corrida da tora de Krankrã.



Fonte: Edivaldo.

Não é qualquer um que consegue suportar o peso e levar a tora até o pátio da aldeia. Os participantes não podem abandonar a tora no meio do caminho, pois têm a responsabilidade de apresentá-la à sua família e ao povo da aldeia, que aguardam ansiosamente no local. A corrida sempre termina com um grande círculo de mãos dadas, onde todos entoam os cânticos de encerramento da tora de buriti, celebrando o esforço coletivo e a conexão com a tradição.

4 O POVO AKWĒ E SUA CONVIVÊNCIA COM O MEIO AMBIENTE

Meu povo se organiza por meio de clãs, um sistema que fortalece nossas relações sociais e culturais. No entanto, o crescente envolvimento com os não indígenas tem fragilizado essas conexões. Os inúmeros casamentos entre indígenas Xerente e não indígenas da cidade impactam profundamente nossa cultura, influenciando diversos aspectos do contexto social, intelectual e religioso.

No passado, o povo Xerente enfrentou períodos de instabilidade, guerras e conflitos com os não indígenas, cujos relatos são preservados na memória de nossos anciãos. Esses conflitos envolveram massacres, doenças trazidas pelos brancos e desafios para a regularização de nosso território. Hoje, embora a dinâmica tenha mudado, continuamos enfrentando sérios problemas, como a degradação de nossas terras indígenas. As Terras Indígenas Xerente e Funil estão cercadas por projetos de desenvolvimento econômico promovidos pelo governo federal, estadual e pela iniciativa privada. Embora apresentem um discurso de progresso, esses projetos têm causado danos irreparáveis ao nosso território, contribuindo para a destruição da riqueza natural do Cerrado. A expansão da agropecuária, por exemplo, polui os rios e compromete a qualidade da água e dos peixes, essenciais para nossa alimentação e modo de vida. Entre os projetos que mais impactam o povo Xerente, destaca-se o PROCEDER, cujas consequências ameaçam não apenas o meio ambiente, mas também a nossa própria existência enquanto povo indígena.

O PROCEDER III é voltado exclusivamente para plantios, em sua maioria a soja, o que traz grandes prejuízos para a fauna, a flora e, consequentemente, para nós, povo Akwē. Os impactos ambientais não foram apenas para o Tocantins, pois outras regiões do Brasil receberam o PROCEDER I e o PROCEDER II, como segue a explicação citada por BITTAR (2011 p. 6: “A primeira fase beneficiou a região sul dos cerrados, mais especificamente o Estado de Minas Gerais. A segunda, a área central dos cerrados, nos estados de Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e Bahia.”

Quando o programa foi implementado na região Norte, passou a abranger os estados do Tocantins e do Maranhão. No Tocantins, a área considerada mais adequada para sua implantação foi o município de Pedro Afonso, que faz divisa com as terras do povo Xerente. Dessa forma, acabamos sendo diretamente envolvidos na questão da preservação ambiental, mas sem sermos incluídos nos benefícios do desenvolvimento. Pelo contrário, fomos impactados negativamente por ele.

O avanço dos projetos econômicos é uma realidade que afeta nosso povo de maneira significativa.

Como destaca o site *Mapa de Conflitos*:

As terras dos Xerente estão no caminho da expansão econômica planejada para o estado do Tocantins depois da criação de sua capital, Palmas, em 1988, e do programa Avança Brasil do governo federal de 1999, além de grandes empreendimentos hídricos, como a Hidrovia Araguaia-Tocantins e, principalmente, a UHE Lajeado.

Mesmo com diversas reuniões e discussões com as lideranças indígenas, foi aprovada a construção da Usina Hidrelétrica de Lajeado, como parte do programa Avança Brasil do Governo Federal de integração de eixos e polos de desenvolvimento regional no país. Uma das preocupações era que o rio sofreria barramento prejudicando a produção dos peixes e a inexistência das vazantes que garantiriam o plantio das roças de toco.

Além disso, o povo Akwẽ tem sido constantemente pressionado em relação à pavimentação da rodovia TO-010. Essa estrada, que corta territórios indígenas e áreas de grande importância ambiental, é vista por muitos como essencial para o escoamento da produção agrícola e pecuária da região. Para os produtores rurais e empresários, a melhoria da infraestrutura viária facilitaria o transporte de grãos, o deslocamento de animais (gado) e a integração entre os projetos agroindustriais.

Durante o período chuvoso, a precariedade das estradas dificulta a mobilidade dos moradores das aldeias, tornando as viagens à cidade praticamente impossíveis. Ainda assim, a pavimentação da TO-010 não é uma solução simples, pois envolve interesses divergentes e impactos significativos para a preservação ambiental e cultural da região. O debate sobre essa obra se arrasta há quase 20 anos, sem um consenso entre indígenas e não indígenas. A oposição à pavimentação por parte de alguns líderes Akwẽ tem gerado conflitos e intimidações, com ameaças vindas tanto do governo estadual quanto de moradores não indígenas das cidades de Tocantínia e municípios vizinhos.

4.1 A importância do Cerrado na cultura Xerente

O Cerrado guarda segredos imensuráveis, e um dos mais preciosos é a cultura Xerente. As aldeias, embora muito próximasumas das outras, nem sempre foram assim. Antigos relatos contam que, no passado, havia famílias isoladas, distantes, frequentemente atacadas por grupos de Ktawanõ (não indígenas).

Foi só depois de muitos anos que surgiu a política indigenista, com o objetivo de atender às demandas específicas dos povos indígenas no Brasil. Contudo, o que muitos não sabiam era que os interesses dessa política estavam longe de garantir a proteção dos indígenas, focando, na verdade, em sua exploração.

Foi com o Estado Novo, sob a liderança de Getúlio Vargas, que o cenário indígena começou a sofrer mudanças mais profundas, embora novas tensões surgissem, pois a Era Vargas tinha como objetivo principal a expansão econômica do país.

A grande questão em relação à cultura Xerente é que a terra sempre foi a base da subsistência desse povo, muito antes do contato com os não indígenas. Os Akwẽ Xerente exploravam seu vasto território por meio da caça, da coleta e da agricultura, com destaque para as roças de vazante nas margens dos rios, a roça de toco e a roça familiar. A pesca, a caça e a coleta estão intimamente ligadas ao profundo conhecimento que os Xerente possuem da natureza, especialmente do Cerrado, bioma de savana composto também por floresta estacional e campo.

Este bioma é caracterizado por árvores de porte baixo, arbustos espaçados e gramíneas. No entendimento da ciência não indígena, o Cerrado é classificado em diferentes tipos de formações vegetais, como cerradão, cerrado típico, campo de cerrado, campo sujo de cerrado e campo limpo. Essa classificação varia conforme as características vegetais presentes em diferentes regiões do Brasil.

A vegetação do Cerrado é composta por plantas rasteiras, arbustos e árvores com aspectos secos, galhos retorcidos e cascas características. Sua beleza singular se manifesta especialmente no período mais seco da região, revelando a diversidade e a riqueza de espécies animais e vegetais do bioma. No nosso território, podemos encontrar animais como o tamanduá-bandeira, o tatu canastra e o lobo-guará.

De acordo com Sumekwa Xerente (2020, p. 53), a caracterização ambiental do Cerrado para os Akwẽ se dá por meio de três classificações principais: a primeira envolve as formações florestais, como kâ mrã (mata ciliar), brukrã (mata de galeria), mrã krãwahi (mata seca), mrãirê (mata seca) e kesê (formação vegetal em relevo); a segunda abrange as formações savânicas, como wdêhure kre (Cerrado denso), sakrdi (Cerrado típico), wdê kwaikra (Cerrado ralo), sôwahú (parque de Cerrado), nrõ wdêhu (palmeiral com presença de babaçu), pizu wdêhu (palmeiral com presença de buriti) e sdarâ (vereda); e a terceira classificação refere-se às formações campestres, como ropsê (campo limpo e campo sujo). O trabalho de Sumekwa (2020) e as conversas com os anciãos da cultura Akwẽ evidenciam o vasto e rico conhecimento que esse povo possui sobre o Cerrado. Ao conversar com os especialistas em plantas, torna-se evidente o profundo entendimento que os Akwẽ têm das inúmeras espécies vegetais, as quais utilizam em seus remédios tradicionais.

4.2 A subsistência do povo Akwẽ

O território é condição básica para a existência do povo Akwẽ. Todas as atividades exercidas são e estão baseadas em uma gama de conhecimentos e na relação com e sobre esse território. Conseguir o sustento para as nossas famílias perpassa por essas relações, que exigem conhecimentos e articulações. Os Akwẽ utilizam seu território por meio da caça e da coleta, associando a essas duas atividades a agricultura, que tem sido o principal meio de sobrevivência de algumas famílias, seja ela de toco, mecanizada ou de vazante. As roças são essenciais para o sustento das famílias Akwẽ, pois fornecem alimentação saudável e uma forma fundamental para o sustento de toda a família e dos nossos rituais e grandes encontros.

Antigamente, o rio Tocantins era controlado pela força da natureza. O povo Akwẽ utilizava muito a beira do rio (vazante) para plantio de milho, melancia, abóbora, arroz e outros, porque aquelas áreas anualmente eram irrigadas pelo fluxo de cheia que adubava as vazantes tornando propícios para plantio de produtos alimentícios essenciais na nossa dieta alimentar e ritual. Agora com o rio sendo controlado pela força humana, por conta da construção da usina hidrelétrica de Lajeado, impossibilitou a nossa prática de roças de vazantes.

Outra prática quanto ao cultivo é a roça tradicional, em que é escolhida uma área nas matas de galerias, e o plantio é realizado com muitas variedades de legumes, frutas e grãos, roça que nos proporciona fartura na alimentação. Quando tratamos de roça tradicional do povo Akwẽ, normalmente há dois tipos: a roça tradicional individual com a família e a roça tradicional em forma de mutirão. A roça tradicional em forma de mutirão ocorre quando o cacique, juntamente com a comunidade da sua aldeia, se reúne e discute a escolha do local onde será feita. Depois um grupo experiente desloca-se para região escolhida a fim de verificar se a mata serve para fazer a roça de toco e se a terra é boa.

Atualmente, a roçagem e a derrubada estão sendo realizadas a partir dos meses de maio ou junho e, para o serviço andar mais rápido, a maioria está derrubando as árvores com auxílio de motosserra, o que, antigamente, era feito com o machado. As árvores não são derrubadas por completo, sempre os Akwẽ deixam algumas. A segunda etapa começa em meados do mês de setembro, depois que as árvores derrubadas estiverem todas secas, o grupo começa a se organizar e queimar a roça.

Na maioria das vezes, é convocado um grupo de brigadistas indígenas para auxiliar e controlar o fogo, normalmente são feitos aceiros para o controle total do uso do fogo local. Após a queimada da roça, é chegada a hora do mutirão propriamente dito, o serviço da coivara, aqui entra também a mão de obra de mulheres, crianças e adolescentes, com objetivo de o serviço render e ser realizado no tempo estipulado.

Passando por todas as fases do preparo da roça, desde a roçagem até a primeira capina após a coivara, aguardam-se as primeiras chuvas boas para dar sequência ao plantio. O Akwẽ gosta de plantar nas suas roças de toco uma diversidade de cultivares: mandioca, fava, andu, inhames, muda de banana, milho, abóbora e batata-doce. Houve um período em que quase ninguém plantava arroz nas roças tradicionais; atualmente, quase todas as famílias voltaram a cultivar devido ao preço elevado no mercado.

O povo Xerente também teve experiências com as roças mecanizadas realizadas pela FUNAI e pelo PROCAMBIX, mas esses projetos não obtiveram muito sucesso devido à política interna incontrolável nas aldeias Xerente. Inicialmente, a FUNAI realizou os projetos de roças mecanizadas em cinco Postos Indígenas das Terras Indígenas Xerente e Funil, como: Pin's Xerente, Brupre, Rio do Sono, Brejo Cumprido e Funil.

Nesse tipo de roça, grande parte do plantio era feito no sistema de monocultura, ou seja, com poucas variedades, como arroz e mandioca, às vezes diversificada somente nas bordas, onde se plantava urucum, feijão andu, banana e leiras com plantação de abóbora e milho. Esse modelo de roça não levava em consideração certos aspectos da vida social Xerente.

Além disso, o projeto de monocultura da FUNAI contribuiu para a divisão radical em algumas aldeias. Para o desenvolvimento do projeto de roça mecanizada, foi realizada a divisão da aldeia Porteira, surgindo as aldeias: Cercadinho e Bela Vista, realizado por meio de mutirão e, na hora de repartir o resultado da colheita de arroz, deu confusão, porque muitos não trabalharam, e outros trabalharam e ganharam a mesma quantidade, quando se formaram dois grupos que tomaram a decisão de mudar e formar outras aldeias.

Para o povo Xerente, habitar em território grande não significava viver tranquilamente. Sempre fomos pressionados pelos fazendeiros por causa da terra, por isso os conflitos entre os Xerente e os fazendeiros da região eram constantes. Nas terras da reserva, plantávamos roças com muita dificuldade, mas necessárias à subsistência do povo. Outra dificuldade encontrada era com o gado dos fazendeiros que entrava nas roças e destruía as plantações. Os donos da roça construíam as cercas de madeira para proteção, mas ainda assim o gado conseguia entrar e era abatido pelos parentes, situação que aumentava os conflitos. Quando saímos para pescar e caçar para sustento da família, éramos ameaçados pelos não índios.

Nos tempos antigos, os homens realizavam o trabalho pesado nas atividades da roça para sustentar suas famílias, enquanto as mulheres se dedicavam à confecção de diversos tipos de artesanato. No entanto, também havia um trabalho compartilhado entre eles. Nesse caso, os homens ficavam com a tarefa de buscar a matéria-prima, como a palha de buriti, em lugares distantes.

Para agilizar o processo, eles retiravam as fitas do olho de buriti e as deixavam secar ao sol, facilitando o manuseio. Posteriormente, levavam essas fitas para casa, quase prontas para a confecção de artesanatos, como cestinhos, cordinhas, redes, fruteiras, entre outros objetos, com essa matéria-prima, são confeccionados dois objetos de múltiplas utilidades: o côfo (siknõ) e o mocó (patro).

- O côfo: É um objeto tradicionalmente utilizado pelo povo Akwẽ para transportar produtos agrícolas como inhames, mandioca, batata-doce, entre outros. Em diversas situações, também serve para carregar lenha e é amplamente usado na tinguizada para transportar peixes. Sua praticidade e resistência fazem do côfo um item essencial no cotidiano do povo Akwẽ, facilitando o transporte de alimentos e outros bens necessários à subsistência.

- Mocó: É uma bolsa feita com fitas retiradas do olho de buriti ou embira, e possui grande valor cultural para o povo Akwẽ, especialmente para os mais velhos. Essas bolsas são usadas principalmente para guardar pertences pessoais e objetos de valor simbólico. Além do árduo trabalho na roça, alguns homens Akwẽ se dedicam à confecção de outros utensílios, como bordunas, balaio, arco e flecha, que são comercializados para complementar a renda familiar.

Com a criação do estado do Tocantins e a chegada de pessoas de diferentes regiões do país, a demanda por artesanato cresceu. No entanto, o artesanato feito com palha ou fitas de buriti não teve grande aceitação no mercado. Diante disso, o povo Akwẽ buscou alternativas, começando a trabalhar com o capim dourado. Com essa matéria-prima, passaram a confeccionar diversos tipos de artesanato, como bolsas, cestas, mandalas, colares, entre outros.

O capim dourado, dessa forma, passou a fazer parte da subsistência do povo Akwẽ, com muitas famílias sobrevivendo da venda tanto do capim quanto dos artefatos produzidos com ele. Além disso, essa planta nativa do Cerrado tem um profundo significado sociocultural para os Akwẽ. Sua importância vai além de sua utilização material, pois está imbuída de um valor simbólico que conecta o povo à terra e à sua história. A concepção que os Akwẽ têm do capim dourado é muito diferente da dos não indígenas, refletindo uma relação profunda e respectiva com os elementos naturais do Cerrado, que são vistos não apenas como recursos, mas como elementos que possuem significados e funções vitais para a vida comunitária e a identidade cultural.

Foto 8: Cesta feita de capim dourado.



Fonte: Guenther.

A confecção de artesanatos, como cestarias, bordunas, arcos e flechas, colares e outros artefatos, embora frequentemente desvalorizada pelos regionais, é uma das principais atividades desenvolvidas pelo meu povo, visto que a matéria-prima utilizada — fibras de buriti, sementes de capim-navalha, palhas de coco — ainda é acessível aos Akwẽ. Contudo, temos observado uma diminuição constante desses recursos. Antigamente, eram abundantes e encontrávamos com facilidade, mas agora precisamos andar por horas dentro do nosso território para conseguir adquirir fibras, sementes e palhas necessárias para nossos artefatos.

O avanço do agronegócio e de outras formas de desenvolvimento econômico chegou muito rapidamente ao entorno das Terras Indígenas do povo Akwẽ. Isso gerou uma enorme pressão sobre os recursos naturais do Cerrado, causando desequilíbrio e escassez nas provisões alimentares da comunidade. Esse processo impulsionou o povo Akwẽ a buscar recursos financeiros muitas vezes distantes da aldeia e de seus familiares, o que dificulta ainda mais a manutenção de práticas tradicionais e a conexão com o território ancestral.

Como estratégia, os Akwẽ têm buscado diversas fontes de renda, sendo que parte das famílias atualmente obtém recursos financeiros em empregos junto à FUNAI (motoristas, ajudantes de postos), ao DSEI, ao governo do estado (professores, agentes de saúde), ou provenientes de auxílios governamentais (Bolsa Família).

Outra fonte de renda de algumas famílias do povo Akwẽ/Xerente são as aposentadorias por idade, tempo de serviço ou por alguma “deficiência” física. Esses recursos ajudam boa parte da família e também possibilitam a melhoria de vida, como construir uma casa que abrigue melhor a família, móveis, eletrodomésticos e veículos,

como as motocicletas, que facilitam o deslocamento de um lugar para outro. Mas, por outro lado, muitos ainda vivem uma situação difícil, com os próprios parentes mais próximos, às vezes algum filho(a) ou neto(a) força o parente aposentado(a) fazer empréstimo no banco para adquirir algum bem para uso pessoal, como motocicleta, carro, celulares.

4.3 A importância do mito para o Akwẽ na preservação do meio ambiente

A questão do mito é presente em todas as culturas, seja entre os povos Xavante, Xerente, Krahô, entre outros. O mito transcende a força de um povo, tornando-se parte essencial de sua existência. Para a cultura brasileira, por exemplo, Deus ou os anjos são vistos como a força do que não se vê, mas que existe. O mito não deve ser entendido como uma mentira, mas sim como uma expressão da crença. Acreditamos, por exemplo, que a fé em Jesus pode levar à cura, e assim, muitas pessoas chegam a ser curadas. O mito é verdadeiro para quem o vive, sendo uma maneira de explicar a vida e o cotidiano. O povo Xerente, de forma simples e profunda, atribui aos Tdêkwa e aos Sekwa as relações com a natureza e a vida. As águas, matas, pássaros e outros elementos da natureza são vistos como possuidores da presença divina, guardiã daquele lugar ou dos animais. Assim, a história do povo Xerente é registrada de forma simples, através dos elementos naturais, tornando-os parte da própria história do povo.

Os Tdêkwa e os Sekwa, assim como os mitos que explicam suas origens, têm grande influência no dia a dia dos Xerente. É interessante observar que apenas os Sekwa são capazes de interagir com os Tdêkwa. Eles são escolhidos para entender o mundo espiritual e suas dinâmicas. Para o povo Xerente, o Tdêkwa possui moradia, família e criações, e fica triste com a degradação do meio ambiente. Em momentos de crises, como na década de 80, durante as enchentes, os especialistas do povo receberam orientações dos Tdêkwa sobre como proceder para que as águas descessem aos níveis mais baixos, demonstrando a interação direta e a sabedoria espiritual que orienta o povo.

Neste capítulo, abordo aspectos relevantes sobre a cultura a partir de entrevistas a homens (pajés) que já estiveram à frente com os guardiões. A mitologia indígena sempre foi riquíssima em detalhes que remetiam à criação de seu povo, com referências a animais, em muitos casos, não fazendo diferenciação entre o modo de vida dos humanos e dos animais, sendo que chegam até mesmo a se casar. Essa é a minha cultura, posso acompanhar os acontecimentos do meu povo, como os rios que secaram e secam, a falta de peixes, os animais em pequenas escalas para caçadas.

4.3.1 A formação de um(a) Sekwa e sua relação com os Tdekwa – os guardiões do meio ambiente

Na cultura Akwẽ/Xerente, os pajés são conhecidos como Sekwa. Para que um Akwẽ se torne Sekwa, é necessário ser escolhido por um espírito, e todo esse processo começa por meio de um sonho. Após aceitar o chamado, o espírito começa a aparecer espontaneamente para a pessoa escolhida, e, nesse momento, inicia-se o processo de aprendizado. Tradicionalmente, o Sekwa é um homem, com poucas mulheres sendo escolhidas para desempenhar essa função.

Durante o trabalho de campo realizado em diferentes aldeias Akwẽ, tive a oportunidade de entrevistar quatro importantes Sekwa do meu povo: Antônio Mmirkopte (Aldeia Varjão), Valdir Srêñõmri (Rio do Sono), Pedro Smissuite (Aldeia Salto) e Valdeciano Kasumrã (Salto), além de outros que mencionarei mais adiante. Eles compartilharam suas experiências como Sekwa e como aprenderam a trabalhar com os Tdékwa, especialmente sobre o Kâ Tdékwa, também conhecido pelos Akwẽ como Tpê Tdékwa ou Kâmhã. De acordo com o conhecimento dos Sekwa Akwẽ, esses anciãos afirmaram que não há diferença entre Kâ Tdékwa, Tpê Tdékwa ou Kâmhã, todos conhecidos por habitar as águas. Foram unâimes em mencionar a existência de um ser espiritual chamado Kâ Tdékwa, que domina todo o ambiente aquático e os seres que nele habitam.

A formação do Sekwa envolve o aprendizado de cantos sagrados, remédios feitos de raízes, cascas de árvores, folhas para chá, entre outros recursos terapêuticos que visam curar tanto o corpo físico quanto o espírito do povo Akwẽ. Além disso, é fundamental o aprendizado de como realizar intercâmbios com os diversos seres e alteridades que habitam o mundo, especialmente nas práticas de Pajelança.

O conhecimento sobre remédios e ungamentos tradicionais é passado de pais para filhos. No entanto, a história de saúde do povo Akwẽ tem sofrido transformações significativas, uma vez que as gerações mais jovens não estão mais tão interessadas nos ensinamentos dos mais velhos. Quando alguém adoece devido a infecções causadas por bactérias ou vírus — doenças consideradas do corpo físico —, a pessoa é tratada com remédios de laboratório, prescritos por profissionais de saúde, ou com remédios caseiros como cascas de árvores, raízes, chás, óleos ou banhos. Em alguns casos, o tratamento pode envolver o uso de aparelhos como ultrassonografia ou raio-X, até mesmo procedimentos cirúrgicos.

Essas mudanças no tratamento refletem a crescente integração da medicina tradicional e da medicina moderna, além das transformações culturais que influenciam a saúde do povo Akwẽ.

Porém, quando se trata do corpo espiritual, doença causada por espírito (Tdêkwa), o médico não resolve, nem com auxílio do aparelho de última geração. É nesse momento que o Akwẽ percebe a diferença do corpo físico e espiritual. Somente o Sekwa que conhece e tem o contato com o Tdêkwa resolve o problema, isso quando Sekwa é muito bom ou que já tem mais experiência no mundo espiritual por bastante tempo. Alguns Sekwa falam que temos três espíritos (dahâibba), outros mencionam que são seis. Quando o corpo morre, somente um dahâibba sai do corpo, outros o acompanham até a sepultura e ficam por lá por muito tempo.

No conhecimento Akwẽ, tudo na natureza tem dono, ou seja, há o espírito relacionado ao domínio das águas, dos peixes, das aves, de todos os animais de caça, da chuva e também do Sol. O futuro Sekwa, no início da formação, fica sabendo qual desses espíritos está chamando por ele. Deve ser corajoso, não ter medo e chegar ao final do aprendizado. O Kâ Tdêkwa, ao aparecer, começa a se aproximar do Akwẽ que ele gostaria de ensinar. Essa aproximação se dá, na maioria das vezes, por meio da pescaria ou de um sonho. No sonho, a relação é estabelecida por intermédio de uma conversa até que, em um futuro próximo, o Sekwa começa a enxergar o Tdêkwa pessoalmente. Por vezes, o Tdêkwa pode visitar o futuro Sekwa e ensiná-lo em sua casa, e somente o Sekwa pode enxergá-lo e ouvi-lo.

No nosso conhecimento, essas relações devem ser entendidas como forças que os Akwẽ possuem na relação com esses seres. As experiências com essas alteridades perpassam por uma relação de sujeitos entre o Tdêkwa e o Sekwa, seja ele jovem aprendiz ou um Sekwa já experiente, alterando-lhes a perspectiva sobre o mundo. Em função dessa perspectiva, a interação entre esses sujeitos dá-se no nível da conquista, inclusive conquista amorosa. Normalmente, a atração e a relação entre Tdêkwa e aprendiz ocorrem por meio da linguagem da sedução, através da qual o aprendiz acaba sucumbindo à atração. Dessa forma, o domínio dessa vivência perpassa pela experiência com a alteridade e com a alteração da pessoa, ocorrendo a mudança de perspectiva do Sekwa.

Assim, também no mundo da floresta, há um ser espiritual conhecido pelo povo Akwẽ como Hêpârwawẽ, também chamado como Mrâitdêkwa (dono da mata), Mâratdêkwa (dono da noite) e Kbazeiprâitdêkwa (dono da caça). As três denominações são Hêpârwawẽ, que dominam as caças e as aves. Os dois seres, tanto o do mundo aquático quanto o do mundo da floresta, ensinam os novos Sekwa que aprendem com eles, tanto o Tpê Tdêkwa, Mrâitdêkwa ou o Hêpârwawẽ.

O estabelecimento dessas relações se dá da seguinte forma: o Kâ Tdêkwa se transforma em Tpê Tdêkwa, porque é esse ser que dá o peixe para a pessoa à qual ele se agrada. Quando Tpê Tdêkwa começa gostar de um homem (poucas vezes o Tpê Tdêkwa gosta de uma mulher), dificilmente o Akwẽ chega da pescaria sem peixe, especialmente pacu, piau, caranha e surubim, peixes mais apreciados pelos Akwẽ.⁵

Uma evidência dessa relação se dá quando tem muita gente pescando e a pessoa da qual o Tdêkwa gosta, mesmo estando no meio de muitas pessoas pescando, somente ele pega o peixe ou pode estar ruim de pegar o peixe para todos, mas para aquele do qual o Tpê Tdêkwa se agrada, pegar um peixe é muito fácil.

Segundo os Sekwa entrevistados, a aparência do Tdêkwa é de uma mulher parecida com uma indígena de cabelos pretos compridos, pele de cor clara e os olhos muito lindos, uma mulher carinhosa e ciumenta. O contato amigável do Kâ Tdêkwa com o Sekwa dura aproximadamente dois anos, o período suficiente para aprender as habilidades para trabalhar como Sekwa. O futuro Sekwa é convidado para conhecer a casa do Kâ Tdêkwa no fundo das águas, que costuma morar debaixo de uma grande laje de pedra e também debaixo de uma barranca do rio. Os Sekwa falam que o ambiente onde o Tdêkwa mora é normal, como se fosse o ambiente daqui de fora. É nesse lugar que o Sekwa considera o Kâ Tdêkwa como Tpê Tdêkwa. É nesse ambiente que se criam diversos tipos de peixes nos currais ou em reservatórios que são dados para o futuro Sekwa, peixes em quantidade desejável a qualquer hora.

4.3.2 História do Akwẽ Wapte (Sipsa) com Tdêkwa pikõ (mulher)

Eram três rapazes Sipsa (jovens virgens). Enquanto eles estavam banhando, foram brincar de esconder determinada pedra no fundo do rio. A brincadeira era pegá-la e esconder lá no fundo da água. Outro mergulhava para procurar a pedra até achar e depois a passava para outro e assim sucessivamente. Enquanto os Sipsa estavam brincando, uma Tdêkwa estava observando e se aproximou de um Sipsa, pegou-o e puxou-o pelo braço para mais fundo do rio. Ele reagiu porque temia morrer. Ela falou para ele que não ia acontecer nada disso, mas que o levaria para conhecer a casa dela.

Quando chegou a casa, encontrou a mãe sozinha. Ele observou que elas criavam muito peixes em cativeiro, como piau, ladina etc. De repente ele ouviu a mãe cochichando no ouvido da filha, dizendo o seguinte: “*dá um peixe moqueado para ele levar para os pais dele*”. A Tdêkwa obedeceu à mãe e entregou um peixe grande a ele. Em seguida, o rapaz se despediu da Tpê Tdêkwa (dono do peixe), e ela o acompanhou até a saída da água. A

⁵ A relação dos Sekwa e do Tdêkwa com os peixes foi trabalhada na dissertação de Maria do Carmo dos Santos Pereira Tito (TITO, 2013) e também de Valcir Sumekwa Xerente (XERENTE, 2020).

Tdêkwa avisou que à noite ia à casa dele, quando tudo estivesse em silêncio. Enquanto o rapaz esteve na casa da Tdêkwa, os outros que estavam brincando ficaram preocupados, pensaram que aconteceu alguma coisa no interior do rio. Quando saiu da água, os meninos já não estavam mais no lugar e seguiu sozinho para casa. A sua família já estava preocupada com ele.

À noite, o Sipsa preparou sua esteira no quintal aguardando a Têdkwa aparecer. Quando a casa ficou toda em silêncio, ela chegou e deitou-se junto dele. Os dois estavam conversando baixinho. A mãe dele, que tinha saído, viu o filho deitado com a mulher branquinha e perguntou: *“por que você está deitado com essa mulher branquela, eu nunca vi uma mulher assim”*, e entrou para interior da residência. Em seguida, a Tdêkwa se levantou com raiva, o Sipsa pediu que esperasse para conversar, mas ela era muito brava, não aceitou o pedido dele e foi embora.

O rapaz ficou triste com atitude da mãe e perguntou: *“por que que a senhora agiu dessa forma com a mulher que estava deitada comigo, poderia somente observar, por isso a senhora vai sentir muita falta de mim”*. Ele já estava gostando muito de Tdêkwa devido a ela ser muito bonita – as mulheres Tdêkwa são sempre muito bonitas e encantadoras.

No outro dia, pela manhã, ele resolveu ir secretamente atrás dela. Desceu para rio e mergulhou em direção da casa da Tdêkwa. Viu-a sentada na frente da casa dela. Quando se aproximou, ela lhe perguntou: *“o que você veio fazer aqui? Você não deveria ter vindo atrás de mim. Por que não ficou na casa da sua mãe? Eu não gostei dela por ter me xingado daquele jeito”*.

Foto 9: Ancião Valdemar Sôiti narrando a história do Sipsa.



Fonte: Guenther.

A Tdêkwa falou para o Sipsa que também eles eram Akwẽ, e os Tdêkwa não gostavam de ser chamados de Kâ Tdêkwa, porque eram Akwẽ. Mencionou também que os Akwẽ tomam a água suja de fezes dos Tdêkwa. A mulher Tdêkwa falou isso para o Sipsa, pois estava com muita raiva. Quando o rapaz chegou a casa, questionou a mãe de novo: “*por que que a senhora falou daquele jeito com a aquela mulher, ela não gosta mais de mim, por isso a senhora vai sentir muita falta de mim, já estou sentindo muita febre*”. No mesmo dia, à noite, ele faleceu. O Akwẽ conta que a Tdêkwa buscou alma dele para morar com ela.

Conclusão da história, o Akwẽ e o Kâ Tdêkwa eram para ter a vida normal, viver em harmonia, poderiam casar-se e formar família. Devido à mãe ter reagido daquela forma, atualmente, a aproximação de alguns Akwẽ somente será possível por meio do sonho, contatos invisíveis, até chegar a cumprir o acordo de pacto feito na formação do Sekwa elevar a alma dele ou dela para morar em Tdêkwa.

Durante essas relações, o Tdêkwa ensina o futuro Sekwa a se tornar cada vez mais seu amigo. As conversas entre os dois são constantes e espontâneas, até que chega a hora de a família saber do estabelecimento dessa relação. Normalmente, o futuro Sekwa, no decorrer da relação, fica sem apetite, emagrece muito, sente febre e chega a adoecer. Geralmente, nessa situação, a família chama outro Sekwa experiente com o Tdêkwa para acompanhar e avaliar o que está acontecendo.

O Sekwa experiente pergunta para o novo Sekwa se quer continuar ou parar o contato com o Tdêkwa. Após avaliá-lo, o Sekwa experiente explica para ele continuar, porque a experiência adquirida durante o tempo com o Tdêkwa é muito boa, ajudará a curar muitas pessoas doentes. Também o Sekwa experiente pode falar ao futuro Sekwa que a experiência adquirida com o Kâ Tdêkwa será ruim. Fica a critério do novo Sekwa a continuidade ou não da relação. Na maioria das vezes, a família pode decidir junto com o novo Sekwa por finalizar essa relação, diante de consequências que podem pesar para todos.

Caso o novo Sekwa continue o aprendizado com Tdêkwa, aprenderá até o fim, no período de mais ou menos dois anos, quando o Tdêkwa perceber que o seu futuro Sekwa está apto para trabalhar na arte de curar ou fazer feitiço para revidar algo que o deixou com raiva. O estar apto significa finalmente que está chegando a hora de fazer o pacto com Tdêkwa: o tempo estipulado com o novo Sekwa para Tdêkwa buscar a alma dele ou dela. Às vezes, o prazo pode ser prorrogado através do tempo pelo entendimento deles, mas chegará a hora do acordo ser cumprido e não terá mais tempo. No dia marcado, o Tdêkwa leva a alma do Sekwa para trabalhar para ele, em seus domínios.

Foi-me relatado que o contato direto do Tdêkwa com o novo Sekwa que está aprendendo as instruções fica extremamente intenso. Pode inclusive chegar a ponto de a

sedução levar ao coito e ocorrer de engravidar o Tdêkwa Pikō (quando mulher). Quando acontece assim, torna-se muito perigoso porque o Sekwa novo pode adoecer. Nesse período de adoecimento, o Tdêkwa oferece a comida para ele como peixe moqueado na palha ou folha, peixe assado, beiju e grolado. As pessoas próximas ao novo Sekwa ouvem-no conversar com o Tdêkwa que está invisível para os demais. Quando chega a esse ponto, pode levar até a morte, mesmo antes de exercer a função de Sekwa.

Há um caso emblemático de atuação de um Sekwa conhecido entre os Akwē: Sekwa Srenōmri. Ele tinha o tempo determinado de 15 anos para permanecer vivo. Depois desse tempo, seria levado por Tpê Tdêkwa para trabalhar para eles. Chegando esse dia, começou adoecer, sentindo febre alta e muita dor de cabeça. Não conseguia comer nada porque a comida que a esposa dele preparava, o Tdêkwa jogava muito cabelo na comida, por isso sentia nojo. A água para banhar se transformava em muito sangue e, por isso, não conseguia tomar um banho. Também não conseguia dormir direito, porque os Tdêkwa falavam que, se ele dormisse, o levavam antes da hora. A hora marcada era às 17 horas.

O Srenōmri, ao meio dia, ouviu uma voz alta dizendo: “*você não pode ficar com medo, eu estou contigo*”. Essa voz o despertou, sentiu coragem, recuperou a força e, aproximando o horário marcado, pediu à família para colocar uma mesa na frente da casa dele. Quando faltavam dez minutos para as dezessete horas, ele pediu para alguns homens colocá-lo sobre a mesa e ficou de joelho. Enquanto isso estava acontecendo, havia um movimento muito grande dos Tdêkwa no pátio da casa Srenōmri, faltando somente o chefe dos Tdêkwa. Quando o Srenōmri avistou o chefe chegando, gritou com a voz fraca chamando o nome do Deus Vivo (Waptôkwa Zawre), para Ele tirá-lo dessa situação difícil. Nesse exato momento, o chefe dos Kâ Tdêkwa, acompanhado pelos outros, correu e sumiu rapidinho, “*porque eles têm medo de Deus*” – disse o Srenōmri.

Os Sekwa que trabalham para o Tpê Tdêkwa trabalham com a pedra branca (ktēka). Eles falam que o corpo do homem é transparente. Por isso enxergam e conhecem de longe a pessoa doente e o que foi feito pelo Sekwa. Quem cura a pessoa doente é o Tpê Tdêkwa, não é o Sekwa, que somente faz a pajelança em forma de cântico ou ritual.

Os Mrã Tdêkwa, dono/controlador/cuidador da mata, trabalham com o ambiente da natureza da mata, e tudo que envolve a caça. Eles têm o domínio sobre a anta, o veado, a paca, o tatu etc. O Tdêkwa das plantas é o mesmo do Mrã Tdêkwa, Kbazeiprāi Tdêkwae, o Hépārwawē. São responsáveis pela natureza no mundo espiritual e também têm o domínio das caças. O Kbazeiprāi Tdêkwa, como tem o domínio de todas as caças, quando começa gostar de um indivíduo caçador, dá ou entrega a caça com facilidade. Nesse caso, o caçador mal sai de casa e encontra uma caça.

Ele nunca perde a viagem ou volta sem matar a caça. Essa estratégia é a mesma usada pelo Tpê Tdêkwa para atrair o pescador. Nesse caso, Hêparwawẽ começa a se aproximar do futuro Sekwa através do sonho. Ele inicia a amizade com o indivíduo, até o dia que aparece pessoalmente em forma de ser humano para o caçador em determinado local. Quando isso acontece, eles começam a conversar sobre assunto do Sekwa. Em determinado momento, o caçador sentirá alguns sintomas de doença, como febre, dor de cabeça. Se não tiver a força, pode morrer. Nesse caso, é que alguns Sekwa falam: “*eles levam para trabalhar para eles*”.

Quando chega o momento de medo, a família do caçador procura outro Sekwa que tem conhecimento do Mrã Tdêkwa para poder avaliar se o caçador está preparado para seguir o estudo e absorver o conhecimento junto com Tdêkwa, ou não. Se a família, juntamente com o caçador, bem entender que pode seguir, ele vai continuar e vai sendo acompanhado ou observado por esse Sekwa. Mas, se o indivíduo resolver não continuar, o Sekwa que o está observando pode também cancelar o contato com o Tdêkwa de forma definitiva. A partir daquele momento, o caçador terá a vida normal, igual aos outros sem ouvir e enxergar o mundo do Tdêkwa.

Se o caçador resolver concluir o conhecimento no mundo do Sekwa até o final, terá de fazer um pacto da vida dele com o Tdêkwa, da mesma forma que acontece com o Tpê Tdêkwa. Tem um tempo determinado para viver devido ter feito um pacto com o dono da mata. Se decidir ter mais tempo de vida, deverá dar em troca outra vida, como, por exemplo, um neto, um filho ou até mesmo a vida do pai. Mas chegará o dia que o Tdêkwa desejará somente a vida do caçador.

O Sekwa do Mrã Tdêkwa faz a pajelança com o carvão (wdê pro). Depois de concluir o ensinamento, está proibido de comer aquela caça que matava com facilidade no tempo do aprendizado, como, por exemplo, se ele mata um veado, não pode mais comer a carne do veado. Se ele comer, pode quebrar o compromisso com Tdêkwa.

Os Sekwa falam que os Tdêkwa têm as mesmas características físicas dos indígenas, ou seja, são altos, fortes, cabelos grandes, tanto homens, como mulheres. E moram às vezes no oco de uma árvore grande. Eles têm várias formas. Relatam que podem se transformar em ratinhos, vento forte ou em caça. Os Tdêkwa, quando conversam com os Sekwa, falam em Akwẽ Mmrẽze, língua materna do povo Akwẽ.

A relação que os Akwẽ, de uma forma geral, têm com os Tdêkwa é de medo. No momento do ensinamento, somente eles têm a visão espiritual. Também adoecem e fazem um pacto de vida. Durante o contato pessoal com os Tdêkwa, em que se estabelece o elo de amizade, é quando são repassadas definitivamente algumas instruções de como trabalhar como pajé ou Sekwa.

Chega a ser também uma relação de solidariedade, como, quando o Sekwa, por meio da ajuda dos Tdêkwa, consegue curar alguma pessoa enferma.

Para o povo Akwẽ, há ética do habitar que perpassa por regimes de territorialidades, permeados de perigos e cuidados que podem afetar os seres habitantes daquele lugar, porque todo lugar é morada de algum ser. Dessa forma, há uma gama de relações a serem levadas em consideração por quem controla e cuida dos seres, por seus donos. Circular na morada de outros seres requer cuidado, respeito e sabedoria. Nesse sentido, há uma relação ou um regime de colaboração entre os seres que coabitam ou que circulam lugares que pertencem a outros.

O novo Sekwa fica, por um tempo, aos cuidados dos pajés mais experientes. E, ao finalizar a formação como Sekwa, a comunidade da aldeia realiza uma grande festa por vários dias, festa em que todos participam, inclusive aldeias vizinhas. Dessa forma, o novo Sekwa fica conhecido.

Nessa festa, o iniciado solicita a todos que se pintem conforme suas pinturas clânicas. A pintura do iniciado é diferente das demais, pois vivencia um momento de formação que exige uma pintura específica e especial para a ocasião. O iniciado comanda a festa acompanhado pelos Sekwa experientes. Na festa do novo pajé, só ele toca o seu maracá, canta e dança, juntamente com todo povo.

Durante a festa, o novo Sekwa visita as casas para ver se há algum doente, porque um dos trabalhos é cuidar daqueles que precisam de ajuda na cura das doenças. Esse trabalho é acompanhado com cantos, imposição das mãos e outros gestos e tratamentos. Nessas ocasiões, é utilizado o conhecimento tradicional do povo Akwẽ, como raízes, cascas de árvores e outros saberes adquiridos ao longo da formação que exige muito do novo Sekwa. Durante o trabalho com os doentes, deixa todas as outras obrigações de lado, por alguns dias, inclusive o seu sono.

4.3.3 Reflexões sobre a atuação dos Sekwa

Para entender melhor a história da formação do Sekwa Akwẽ ambbâ (masculino) ou pikõ (feminino) e para compreender a relação entre as atuações deles no passado e no presente, entrevistei três pessoas: o ancião Valdemar Sõiti, o professor Bonfim Sisdazê e a anciã Selma Krẽnkëdi.

Segundo o Sr. Valdemar Sõiti (85 anos, da aldeia Krite), ele tinha muitas informações e conhecimentos sobre a história do antigo Sekwa.

Quando a família do dahâze (paciente) procura um Sekwa para fazer o trabalho de pajé, é porque seu trabalho é seguro e garantido. Se a alma (dahêmbba) do dahâize (pessoa

doente) tiver saído do corpo, ele tem o cântico que o Tdêkwa ensinou na formação do Sekwa. Por isso, quando se depara com esse tipo de trabalho, vai cantando atrás do dahêmbba. Normalmente, o Sekwa realiza esse trabalho à noite até encontrar e trazer de volta para colocar no corpo do dahâze. No dia seguinte, retorna para finalizar o trabalho.

O Sekwa pede para o paciente ficar sentado ou em pé. Se ele estiver em condição, começa o ritual de finalização do trabalho (pajelança). Se não conseguir alcançar o objetivo de curar o dahâze (paciente) sozinho, chama mais uns três Sekwa para reforçar o trabalho. Quando isso acontece, o Sekwa que a família chamou inicia o ritual. Ele pede para o dahâze ficar em pé e, com a fumaça de cigarro, começa soprar em direção do dahâze, ou soprar em cima do local da dor onde o dahâze está sentindo. Somente depois chama os colegas para continuar o trabalho.

Na vez deles, alguns até cantam ao redor usando o zâ (maracá). Esse trabalho em conjunto pode se repetir algumas vezes, até a família ser avisada que o dahâze vai ficar bom. A família é orientada quanto ao remédio caseiro que o dahâze tomará, tipo wdê pa (raiz de pau), wdê ní (casca de pau), ou usar wdê nrõ (cordinha).

Todo esse ritual só é feito quando o dahâze é diagnosticado com smikâ (feitiço) feito por outro Sekwa. Se não for diagnosticado feitiço, a família é avisada para procurar ajuda médica. Depois de finalizado o trabalho e sentido que o paciente está totalmente curado, antigamente, o Sekwa pedia o pagamento em forma de carne de caça. Então alguém da família caçava o que foi pedido. Quando conseguia matar a caça, a carne era moqueada e ele era avisado para buscar. Assim era o pagamento feito para o antigo Sekwa, feito de acordo com a possibilidade da família.

O ancião Valdemar Sõiti, que passou essas informações, disse que os antigos Sekwa que conheceu todos cantavam. Citou três nomes: Sizapi, Sõwarê e o Skrawê. Ele os viu cantando quando estavam trabalhando com dahâze.

Naquela época, o Sr. Sõiti era jovem e já teve experiência com o Tdêkwa, pois o Mrâi Tdêkwa queria capacitá-lo. Eles já se comunicavam através do sonho, como os outros Sekwa que iniciaram o contato com Tdêkwa. Ele contou que um dia foi caçar numa mata muito fechada e, de longe, ouviu uma voz que não dava para entender. De repente viu uma cutia correndo, atirou nela e baleou- a e ela entrou num lugar de mata fechada. Ele desistiu de procurar e resolveu voltar para casa. No caminho, ouviu barulho de um vento muito forte atrás dele. Ficou com muito medo e correu. Quando chegou a casa, a mãe dele já percebeu algo diferente no filho e perguntou o que estava acontecendo. Ele disse que

estava com o corpo ruim, parecendo que estava com febre. Como toda mãe é preocupada com o filho, ela pediu para chamar o Sekwa para verificar o que estava acontecendo. Quando Sekwa o olhou, já tinha entendido tudo e falou que ele tinha atirado em um Tdêkwa. Então ele tinha a escolha de aceitar se capacitar para ser o novo Sekwa ou acabar esse contado com Tdêkwa. O Sôiti decidiu juntamente com a família não aceitar mais o contato com o Mrâi Tdêkwa e, por isso, não prosseguiu para se tornar um Sekwa.

Sôiti também falou sobre o trabalho dos novos Sekwa. Tem observado que a maioria deles não consegue concluir o ensinamento que o Tdêkwa repassa. É muito diferente o papel que eles desempenham comparando com os trabalhos realizados pelos Sekwa antigos. “*Às vezes eles sentem medo de algo durante o estudo com o Tdêkwa, por isso não conseguem aprender cantar durante o ritual de pajé realizado para o determinado paciente*”, assim diz o Sôiti. Os novos não cantam quando estão em trabalho de pajé. Fazem o uso do cigarro soprando a fumaça nas mãos e fazem o gesto de soprar em direção do dakâze (paciente). Também há novos Sekwa que aprenderam a usar a cachaça durante o ritual. Derramam um pouco nas duas mãos para passar no local da dor.

O Sisdazê (professor Bonfim, 55 anos, aldeia São José – Waktôhu) contou a sua experiência sobre o Sekwa que aprendeu dos Tdêkwa. Ele mencionou quatro Sekwa: Sawrepte, Ssâirã, Siwariru e Sôka. Segundo Sisdazê, eles contavam que os animais que vivem no mundo da floresta e no ambiente aquático têm seus donos e podem ensinar pessoas a gostar deles, como, por exemplo, o Kâ Tdêkwa, que pode ensinar através da pescaria; e o Mrâi Tdêkwa, que pode ensinar através dos animais silvestres, pássaros e mel. Quando o Sekwa aprende diretamente do Kâ Tdêkwa, torna-se bom pescador, pega muito peixe. Se for do Mrâi Tdêkwa, a pessoa se torna um boa caçadora. Quando o caçador sai para caçar, encontra a caça com muita facilidade e rapidamente volta para casa, assim vai se empolgando, porque ele nunca chega sem a caça. Krâsâpte foi Sekwa do Tdêkwa Sdakrô (Sol). O Sisdazê falou que esse Sekwa contava que aqueles que aprenderam o ensinamento do Sdakro eram considerados muito bons e, por isso, todos os outros Sekwa tinham muito respeito por eles. O ensinamento repassado pelo Sdakro era muito sofrido, pois ficavam deitados no Sol, dias e dias com a dieta quase zero e muito pouco líquido ingerido durante a permanência no pátio. Com esse regime forçado e ao mesmo tempo de comum acordo, perdia muito peso durante a sua formação na ação espiritual do Tdêkwa Sdakrô.

O ensinamento realizado pelo Tdêkwa é feito para o sexo oposto. Se for mulher

Tdêkwa, ensina para Akwẽ ambbâ (homem); e, se for homem (Tdêkwa), ensina para Akwẽ pikõ (mulher). Quando o Sekwa chega à fase de conclusão do ensinamento do Tdêkwa, na maioria das vezes, aparece para o Sekwa para conversar pessoalmente. No início da formação, aproxima-se através do sonho, e principalmente no período noturno; e, na conclusão, aproxima-se pessoalmente, durante o dia, para conversar amigavelmente. Isso se torna natural em alto nível. Quando acontece, os Tdêkwa são vistos todos pintados de jenipapo igual pintura corporal do Akwẽ, que a maioria conhece. E, nesses encontros, eles repassam muitas informações principalmente os cânticos, o ritual de como olhar o dahâze (paciente).

Para Selma Krẽnkẽ (Aldeia Waktõhu), quando alguém procurar o Sekwa, ele manda o *isim akwẽ kwa* (espírito do Tdêkwa) na frente para fazer uma avaliação breve para ter informações precisas a fim de se aproximar do dahâize. Ela conta sua experiência: quando era criança, de repente adoeceu, amanheceu vomitando. O pai, muito preocupado, foi atrás de um Sekwa. Ao chegar à casa do Sekwa, que era também o tio Siwariru, contou que a filha amanheceu vomitando. O pai da Krẽnkẽ pensou que o Sekwa que foi buscar ia junto, mas pediu para voltar na frente. O Sekwa Siwariru mandou *isim akwẽ kwa* (espírito do Tdêkwa), para avaliar antes que ele chegasse ao local onde se encontrava o dahâize. Depois de muitas horas, foi aonde dahâize estava e fez uma avaliação. Falou que o Mrã Tdêkwa que estava passando no local onde a menina se encontrava colocou hêsu (folha) sobre o estômago e a fez vomitar muito. Depois parou de vomitar. Por isso a Krẽnkẽ confirma que os Sekwa antigos tinham muita sabedoria na visão espiritual do Tdêkwa. Ela também mencionou que o Sekwa Siwariru cantava para proteger os jovens em geral. Assim era o canto:

Tanẽ rẽ, kunõri hã – Então, eles são assim

*Tanẽ wa rẽ rowẽ kodi – Por isso eles não estão bem de
saúde Tanẽ wa rẽ rowẽ kodi, hêêê – Por isso eles não estão
bem de saúde Tanẽ wa rẽ rowẽ kodi Por isso eles não estão
bem de saúde*

Tare rẽ, kunõri hã – Então, eles são assim.

Antigamente, quando os Akwẽ ainda não procuravam frequentemente ajuda médica para tratamento da sua saúde, muitos Sekwa de vários Tdêkwa – que têm conhecimento no mundo espiritual – se reuniam para uma missão conjunta de parar a disseminação de vírus que levava à mortalidade. O tratamento era feito com remédios caseiros de raiz, folha, casca e outras.

O cântico dos Sekwa Siwariru, Sawrepte, Ainâkre, Skrawẽ, entre outros, quando se reuniam para combater o vírus, era cantado assim:

Sekbadi za, Sekbadi za Atikmãdâkâ,

Disse que não é pajé, disse que não é pajé, então faz avaliação em mim

Sekbadi za, Sekbadi za arê pe Atikmãdâkâ,

Disse que não é pajé, disse que não é pajé, então faz avaliação em mim

Sekbadi za, Sekbadi za are pe Atikmãdâkâ,

Disse que não é pajé, disse que não é pajé, então faz avaliação em mi.

5 A ENCHENTE DOS ANOS 80 E OS SEKWA

Esta parte do capítulo foi construída a partir da pesquisa de campo e entrevistas realizadas na aldeia Varjão, com o Senhor Antônio Mmírkopte, que, em janeiro de 2021, tinha aproximadamente 85 anos.

O Sekwa comentou que: “*agora mudou tudo*”. Antes da barragem, o tempo era outro, pois chovia no tempo certo, as roças de toco eram feitas de acordo com tempo, a queima da roça era realizada antes do dia 7 de setembro, porque depois dessa data se tornava muito perigoso chover e molhar a roça antes de realizar a “*queima*”.

O Tāi Tdēkwa (dono da chuva) tem a missão de molhar a terra e tudo que nela existe e tem o bom relacionamento com o dono do peixe, apesar de a missão ser totalmente diferente no mundo da natureza.

O ancião, que é um Sekwa, falou que para os Kâ Tdēkwa não há diferença de enchente ou não enchente, pois o ambiente em que vivem é totalmente diferente do nosso. Eles gostam de ter a casa no lugar mais fundo do rio, num lugar de *ribanceira* ou onde existe *loca de pedra*, pois no fundo desses lugares constroem as suas casas, moram com as suas famílias e criam muitos peixes em reservatórios. Abaixo da Barragem UHE-Lajeado, há muitas moradias do Tpê Tdēkwa, todos eles têm o domínio dos diversos tipos de peixes que ainda existem no lago da barragem.

Ao lembrar a enchente de 1980, o senhor Antônio Mmírkopte relata que, naquela época, estava morando na aldeia Porteira onde residiam muitas famílias pertencentes a todos os clãs, Wahirê, Krozake, Kbazi, Kuzâ, Krito e Krâiprehi, também havia vários anciões, anciãs e muitas crianças.

Ele afirma que todos estavam ilhados sem poder desenvolver quaisquer atividades de pesca, caça e agricultura. Por todo lado que iam havia muita água. Quem plantou perdeu todo plantio nas roças e nas vazantes. Ir de canoa ou voadeira a cidades de Tocantínia e Miracema, para fazer uma compra, era extremamente perigoso, pois o rio estava cheio. Com muita dificuldade, saíam de carro da FUNAI da aldeia para cidade porque não tinha estrada que não fosse somente atoleiro. A casa dos professores e a Escola da Aldeia Porteira já tinham sido inundadas e somente o prédio do Posto da FUNAI ficou a poucos metros da água. O ano de enchente do rio Tocantins para o povo Xerente foi muito difícil.

Pela força da natureza, a comunidade da aldeia Porteira sentiu o medo da enchente, pois não fez estoque de alimento para o imprevisto. Por esse motivo, todos nós passamos dificuldades financeiras, de alimentação, infraestrutura, saúde e educação.

Um certo dia o pajé Srêwẽ sonhou que o espírito (Tpê Tdêkwa) dono do peixe entregou uma cuia cheia de água e falou com ele para tomar a água que estava em seu interior. Se ele ingerisse toda água, o povo Akwẽ não veria a enchente do rio Tocantins. No entanto o Sekwa não conseguiu tomar, enfrentou o desafio e accordou antes de beber toda a água.

Ele foi à casa do cacique Raimundo Tíkwa (clã wahirê), contou o sonho e pediu para que a comunidade da aldeia Porteira se pintasse de jenipapo e urucum, não era para usar roupa de branco (Ktâwanõ) e sim da cultura, pois aconteceria um grande ritual de danças e cânticos na beira do Rio em frente ao posto da FUNAI, para fazer a água abaixar.

A fim de resolver o problema da enchente de 1980 e evitar que a água invadisse a aldeia, o Sekwa (pajé) Srêwẽ reuniu outros pajés, como Pizumékwa e Sizapi. Esses pajés trabalhavam com o dono dos peixes e, com a manifestação cultural, procuravam sensibilizá-lo. Recordo vagamente, pois na época eu tinha seis anos, quando houve essa grande manifestação da comunidade. No período da tarde, iniciou-se a apresentação de danças e cânticos e durou várias horas. Durante a manifestação da comunidade, os três pajés ficaram distante do povo para conversar entre si. O pajé Pizumékwa aproximou da água e foi a hora de conversar com o Tpê Tdêkwa. Ele permaneceu alguns minutos em pé e voltou junto aos colegas levando a novidade de que o Tpê Tdêkwa atendeu a manifestação do povo Akwẽ e que paralisaria a enchente. Pediu para enfiar no chão um pedaço de pau vermelho de urucum sinalizando que a água não ultrapassaria a sinalização de Tpê Tdêkwa. Foi assim que os Sekwa resolveram o problema da enchente de 1980. Dias depois, o rio começou a abaixar até voltar ao seu leito normal.

Para o Tpê Tdêkwa, não teve alteração alguma no ambiente aquático depois da usina de Lajeado, pois eles já têm toda estrutura. Somente os Sekwa contam essa história de que os Tdêkwa fazem as suas casas no lugar mais fundo da água, onde há ribanceira ou local de pedra, onde criam filhos, fazem as roças, criam peixes deles em reservatórios. O ambiente em que vivem é seco, igual ao ambiente em que moramos. E não tomam a água que nós tomamos.

Segundo o Sekwa Mmírkopte (2021), a construção da Usina e a formação do lago não interferiram no mundo aquático do Tdêkwa. Após vinte anos de luta pela demarcação das terras indígenas, foi possível a criação da “área grande”. Além dos impactos, vivenciamos violência e desrespeito proporcionados por grandes projetos.

O senhor Mmírkopte (ancião) conta a história de que a hidrelétrica provocou muitas

alterações para a vida dos Akwẽ. Segundo o *site* Mapa de Conflitos, “a usina hidrelétrica Luís Eduardo Magalhães Lajeado, que foi construída pela INVESTCO S.A., consórcio formado pelo Grupo REDE, Energias de Portugal (EDP), Companhia Energética de Brasília (CEB) e CMS Energy. A UHE Lajeado foi construída em tempo recorde – apenas 39 meses”. O povo Akwẽ que mora nas Terras Indígenas Xerente e Funil foi totalmente impactado com a hidrelétrica UHE-Lajeado: na vida cultural, social, ambiental e econômica. O estudo realizado para desenvolver os projetos do Programa de Compensação Ambiental Xerente (PROCAMBIX) apontou que haveria alterações na vida do povo Akwẽ e nas duas TIs.

Ainda segundo o *site* Mapa de Conflitos,

Em janeiro de 2003, cinco aldeias indígenas Xerente e Funil foram afetadas diretamente à jusante da barragem de Luís Eduardo Magalhães – Lajeado; a de Funil foi a mais impactada. As águas do Rio Tocantins baixaram muito, prejudicando a pesca e a caça, causando um considerável impacto ao ecossistema.

Entre as alterações destacadas, o senhor Mmírkopte salientou a prática da agricultura que era tradicionalmente utilizada. O povo Xerente trabalhou desde muito tempo em roça de toco, onde eram cultivados legumes, frutos e grãos para subsistência da família durante um período do ano. Com interferência radical da construção da barragem no município de Miracema, foram atingidas diretamente as famílias que moravam nas aldeias localizadas à margem do rio Tocantins, principalmente relacionadas às regiões do Funil e Xerente. Essas famílias que vinham trabalhando com os plantios nas vazantes perderam definitivamente devido não ter mais enchente adequada para atingir o nível mais alto para adubar a beira do rio nos meses certos para plantar milho, melancia, abóbora, mandioca e arroz. A vida do povo Xerente teve a transformação radical de forma negativa, principalmente as famílias que se sustentavam ao longo do tempo com os alimentos vindos das vazantes.

Essas alterações impactaram toda a economia do povo Akwẽ. Há no povo Xerente aposentados, funcionários públicos municipais, estaduais e federais e os vereadores Akwẽ. Há também muitas famílias beneficiadas pelos Programas do Governo Federal, tipo: Bolsa Família e Auxílio Emergencial. De forma geral, cresceu a renda financeira do povo Xerente fazendo com que os mercados e comércios das cidades circunvizinhas sejam estimulados com a maior parte de recursos do povo Akwẽ.

Com elevado números de famílias Xerente beneficiárias pelo Governo Federal, a qualidade de vida pelo aumento da renda mudou, mas por outro lado o povo Akwẽ está

consumindo muitos alimentos industrializados, como: arroz, bolacha, refrigerante, frango de granja, carne bovina, bebida alcoólica. Esses e outros produtos estão fazendo muito mal à nossa saúde, pois muitos Akwẽ vêm sendo diagnosticados com diabetes, pressão alta, entre outros males da vida moderna.

Com relação à cultura, o senhor Mmírkopte destacou que o número reduzido de anciões e anciãs no povo Xerente afetou a cultura principalmente nas realizações de festividades culturais nas Terras Xerente e Funil. O impacto ambiental causado pela hidrelétrica de Lajeado interferiu diretamente na organização cultural por ter ocasionado escassez da pesca e da caça. Em virtude dessa escassez, a maioria da festa cultural Xerente depende do apoio do poder público e/ou de outras instituições.

Segundo o ancião Antônio Mmírkopte, antigamente, a festa cultural durava até três meses e o próprio o povo Akwẽ sustentava a realização da festa cultural. O aumento da população das cidades circunvizinhas que fazem limites com as duas Terras Xerente, o fluxo de pessoas estranhas, bem como o aumento da população Akwẽ e a construção da UHE-Lajeado promoveram impacto na vida social do Povo Akwẽ.

5.1 Os impactos da UHE-Lajeado na cosmologia do povo Akwe

Após ter conversado com alguns Akwẽ mais experientes sobre os Kâ Tdêkwa e Mrã Tdêkwa, sobre as Terras Indígenas Xerente e Funil e sobre os impactos causados pela Usina Hidrelétrica de Lajeado, considero que os danos ambientais e sociais hoje são irreversíveis.

Após várias décadas, penso que a nossa vivência à margem direita do rio Tocantins nunca mais voltará a ser o que era antes. Falo do convívio respeitoso, harmonioso com o ambiente. Sempre foi uma preocupação dos Akwẽ a proteção de nossa terra mãe, especialmente quando percebemos o aumento do fluxo da população não indígena no seu entorno.

Essa preocupação não foi diferente no mundo aquático. Segundo os registros dos Sekwa experientes com os Kâ Tdêkwa, no rio Tocantins, há vários moradores Tdêkwa que criam peixes de todas espécies e tamanhos. A construção da UHE-Lajeado impactou especialmente em relação ao fluxo do rio, que às vezes, está cheio e, em outro momento, está muito baixo. Com essas instabilidades, os peixes sentem a diferença no interior da água. Os Sekwa contam que, quando rio está muito baixo, os Tdêkwa reclamam que não é bom para as criações deles, sentem a temperatura elevada, principalmente, no verão em

que o Sol é muito quente, que, na maioria das vezes, eles saem do fundo do rio para procurar a sombra aqui fora.

No início da construção da barragem sobre o rio Tocantins, muitos Tdêkwa choraram, porque houve muitas mortes de peixes de todas as espécies e tamanhos. Não gostam de ver os peixes feridos, têm ódio das pessoas que ferem as suas criações. Atualmente, muitos pescadores realizam a pescaria com arpão, às vezes, só ferem os peixes, porque não conseguem puxar para fora. Todas essas situações afligem, e muito, os Tdêkwa, que cuidam bem do seu território, muito diferente do homem movido pela ganância, pelo consumismo, fruto de um mundo capitalista.

Na cosmovisão do mundo Akwẽ, o que os não indígenas denominam como “natureza” faz parte do nosso corpo, do nosso cosmo, da nossa cosmografia do mundo. Não vemos essa denominada natureza que os não índios consideram fonte inesgotável de recursos e que podem gerar bens consumíveis para aplacar os desejos capitalistas e consumistas.

Na nossa cosmovisão, o convívio, o consumo e a relação precisam de equilíbrio. Toda relação precisa um manejo adequado e que beneficie a todos os que habitam neste planeta, e os “donos” trabalham no sentido de realizar esse equilíbrio essencial para a vida e a manutenção de todos os seres e de todas as espécies.

O aumento da população em torno das terras indígena Xerente e Funil tem atingido diretamente os seres espirituais – os Hêpärwawẽ ou os Kbazéiprãi Tdêkwa (donos das caças) – que vivem no meio da floresta, nas chapadas, que moram no oco de árvore grandes. Os donos das caças estão preocupados com os desequilíbrios constantes gerados pelas ações dos não indígenas. Os Tdêkwa, diferentemente dos não índios, estão preocupados com bem-estar e o equilíbrio. Segundo os Sekwa, os Hêpärwawẽ, nos últimos tempos, têm mudado de moradia de um lugar para outro em busca de silêncio.

Nas terras Xerente, um grupo de Akwẽ tem cortado muita madeira para vender para terceiros, para “sustentar” as famílias ou simplesmente para vender para atravessadores. Com esse incentivo destruidor e impactante ao meio ambiente, não está sendo fácil para os donos das caças, eles choram muito porque está havendo a destruição de suas moradas. Com isso, os Akwẽ estão ajudando não indígenas a invadir o nosso território e causar degradação sobre aqueles lugares onde o Tdêkwa tem o controle sobre os animais.

Há um fluxo de veículos no interior das Terras Xerente e Funil bem considerável, e isso tem preocupado muito os Tdêkwa. Às vezes, suas criações têm sido atropeladas ou

machucadas durante a passagem pela rodovia. Eles têm muito ciúmes, porque cuidam bem, por isso não admitem que outros as firam. Muitos caçadores têm aparecido em diversos lugares no interior da reserva e caçam com auxílio de silibrim (arma de fogo, a caça é iluminada com luz forte) que facilita para o caçador atirar com a arma, porque a caça fica sem ação. Esse comportamento do homem também não deixa de ser preocupação para os Tdêkwa, porque tem aumentado muito animais com feridas grandes e dolorosas devido os caçadores não acertarem o alvo e os animais baleados chegarem até presença do Tdêkwa. Eles não gostam que o homem fira os animais deles.

Na terra indígena Xerente, há um lugar chamado ktêpre, próximo à aldeia Barreira. O Sekwa conta que tem uma caverna considerada moradia do Hêpärwawẽ. É nesse lugar que reúnem alguns animais doentes ou feridos por bala, para fazer tratamento, às vezes, até saem curados, outros morrem antes de chegar àquele local.

O fogo também tem sido preocupação dos Tdêkwa, donos das caças e de aves. Esse crime tem destruído a natureza, principalmente no verão, em que o fogo se alastra por vários quilômetros quadrados, matando muitos filhotes de animais e de aves, o que faz com que os Tdêkwa fiquem muito tristes.

Às vezes, o grupo do Prévfogo⁷ tem cooperado indiretamente com os Tdêkwa, porque o combate é realizado constantemente no período dos maiores focos de fogos. Aqui no município de Tocantínia, são realizados, nos meses de abril a dezembro, os trabalhos do Prévfogo. As grandes lavouras de soja, canaviais, mandiocal, roças de feijão e milho no entorno das áreas indígenas Xerente e Funil também têm sido objeto de preocupações do Tdêkwa, porque o homem branco está acabando com as grandes matas, e as criações deles estão em mata restrita.

Durante a pesquisa, tive privilégio de conversar com alguns Akwẽ sobre a caça e as aves. Eles falaram que muitas caças estão diminuindo, como veado, paca, tatu, anta. O desequilíbrio ecológico fez com que aumentasse o porco caititu, o porco queixada, a cutia. De uma maneira geral, temos percebido a diminuição da quantidade de caça e aves após a construção da capital Palmas e da UHE- Lajeado, devido ao aumento acelerado da população e a tendência é cada vez mais aumentar, que não é coisa boa para o Tdêkwa tanto no mundo aquático quanto no da floresta.

⁷ Centro especializado da estrutura do Ibama, responsável pela política de prevenção e combate aos incêndios florestais em todo o território nacional, incluindo atividades relacionadas com campanhas educativas, treinamento e capacitação de produtores rurais e brigadistas, monitoramento e pesquisa.

6 CONCLUSÃO

Com este trabalho, chego à conclusão de que os impactos ambientais ao longo dos anos afetaram não só as culturas e o meio ambiente, mas também a história do povo Akwẽ. Toda a trajetória, desde as lutas sangrentas a mortes prematuras causadas pela alimentação desregrada com ingestão de açúcares e sal nos alimentos industrializados, vem sinalizando que o mundo capitalista avança a cada dia.

Os indígenas devem ser considerados e legitimados como habitantes originais do Brasil e continuar incorporando a sociedade e não sendo discriminados ou considerados apenas simples moradores das matas (silvícolas) que não têm direito e nem voz. A cultura indígena é rica e tem conhecimentos que fortalecem o seu povo diante das adversidades da vida. Mas o índio continua a ser visto como um obstáculo ao progresso e aos projetos de desenvolvimento do país.

Os grandes projetos de soja, milho e amendoim, entre outras culturas, poderiam ter o envolvimento do indígena, desde sua elaboração. Mas há distância entre a teoria e a prática e, mesmo com uma legislação protetora que reconhece os direitos formais dos indígenas, continuam sendo desrespeitados. Por isso, sentimos a necessidade de realizar manifestações com o objetivos de lutar contra a prática sistemática do desrespeito pelos povos indígenas, inclusive dos Xerente, quando se reuniram algumas vezes em Tocantínia para discutir a questão do asfaltamento do TO-010, que corta as terras indígenas. Não ganhamos essa causa que já se arrasta por longos 20 anos.

As pesquisas e as entrevistas que realizei junto ao meu povo possibilitaram a mim uma volta ao tempo e aprofundamento sobre os Sekwa e os Tdêkwa, entender que a natureza na historicidade da cultura é protegida seja nas matas, nas águas (peixes) ou por meio dos animais. Esse conhecimento não se encontra registrado em livros, mas está presente na oralidade do povo. Ou a enchente dos anos 80 que parece “coincidência, mas as águas baixaram”. Naquela época, eu tinha aproximadamente seis anos de idade, eu percebia a movimentação, aquela reunião em frente ao posto da FUNAI ficou marcada em minha memória, mas não sabia o significado e, ao ouvir parentes contando, compreendi o quanto temos de riqueza e historicidade. Meu ser enaltece a cultura e concluo que negá-la é excluir a história de gerações.

O Artigo 67 do “Ato das Disposições Constitucionais Transitórias” previa um prazo de cinco anos para a demarcação das terras indígenas. No entanto, passou-se o período determinado e menos da metade das terras foram demarcadas e totalmente legalizadas.

Mas, no caso dos Akwẽ Xerente, o problema não é a demarcação das terras, mas os efeitos causados pelos grandes projetos, e um deles é a construção da UHE Luiz Eduardo Magalhães, as consequências vinte anos depois de sua inauguração e funcionamento.

Lá atrás falei sobre o PROCAMBIX, elo entre as aldeias, mas ele foi destituído. Como tudo tem um fim, ele teve também. Mas os Xerente continuaram à mercê da própria sorte em relação às transformações ambientais, principalmente em relação ao agronegócio do não indígena que vem crescendo para dentro do território já antes demarcado. Outro fator é a falta de vazantes, nas quais muitos Akwẽ plantavam suas roças, onde havia maior acúmulo de nutrientes deixados nos períodos das cheias do rio. Outra prática do meu povo que vem sendo deixada de lado são os plantios das roças. Hoje em dia, são poucos os jovens que querem trabalhar com roças e prepará-las para o plantio.

Muito tempo atrás, o povo Akwẽ pensava somente em caçar, pescar trabalhar na roça e colher frutas, as mulheres cuidavam das crianças (filhos) e do seu marido, e produzir seus artesanatos para uso do dia a dia era suficiente. Hoje se tem outra visão devido à mudança cultural e avanço do estudo e tecnologia nas aldeias. Em forma de documentação (cartilhas ou teses de mestrado/doutorado) ou na simples transmissão oral, não importa, são poucos os Ktâwanõ que vão compreender a nossa dinâmica cosmológica e nos inserir como cidadãos com os mesmos direitos de ir e vir.

Já foi o tempo em que os indígenas eram calados dando espaço para os “brancos” (missionários, juristas, políticos, entre outros) tomarem decisões e decidirem seus destinos. Aberturas cada vez mais seguras na sociedade aos indígenas, como escolas de Ensino Médio, cursos universitários, com estudos interculturais, estão facilitando a vida dos jovens indígenas.

É fundamental que o jovem indígena acredite no seu potencial na realidade do seu povo Akwẽ e tenha condições de refletir sobre sua importância social tanto dentro como fora da aldeia. Considerar a diferença do indígena e a identidade é um imperativo necessário para fortalecer a dignidade humana. A partir do conhecimento da diferença e da identidade, o Akwẽ concebe a sua própria história, e a tendência é a apropriação do saber e a vontade de transmitir histórias de conquistas.

Transmitir a história de conquistas do indígena pelo jovem passa a ser uma proposta infalível para garantir os direitos de sobrevivência de toda uma geração que vive as expectativas do novo. Em relação às políticas públicas elaboradas para favorecer as terras indígenas, ainda temos fortes efeitos enquanto da existência do PROCAMBIX, no

qual, na época, atuei como coordenador. Vinte anos se passaram e ainda aguardamos posições dos responsáveis “Ktâwanõ” (não indígenas).

O Brasil ainda não consegue viver uma democracia racial. Há 500 anos lutamos para que os negros brasileiros oriundos da África tenham liberdade e, no entanto, vê-se muito preconceito em relação aos grupos étnicos, os negros sofrem grande desvantagens no acesso às oportunidades educacionais e políticas, o que dirá os indígenas!

Os Ktâwanõ (homem branco) sabem que nossa solicitação é a construção de um quadro sociológico humanizado de respeito considerando as culturas existentes. Aqui falo dos povos originários que vivem nas matas brasileiras “os silvícolas”, que possuem internet e celular, que andam de caminhonete e usam roupas modernas como qualquer um, mas que vêm sofrendo com as pressões do mundo moderno principalmente sobre suas terras demarcadas, no caso os Xerente, muitos perderam suas roças por demarcações indevidas de fazendeiros, sendo empurrados pelos avanços tecnológicos do mundo moderno como o plantio da soja e criação de gado. Além do mais, cremos que novos projetos de assistência aos indígenas que ocupam as regiões ribeirinhas, pós-impactos da construção da hidrelétrica, sejam revistos.

Os danos de hoje não se comparam ao que foi proposto no passado. Há aldeias que não recuperaram os prejuízos deixados pelos 20 anos, seja na caça, na pesca e até mesmo na preservação de espécies de árvores nativas da região. Os não indígenas não fazem ideia do prejuízo sentimental causado aos indígenas diante de suas riquezas perdidas.

Os próprios órgãos de regulação das políticas públicas indígenas, aqui cito a FUNAI, entre outros, têm deixado de lado problemas inerentes à cultura. Mas muitos indígenas (professores, políticos, advogados) têm se fortalecido e aprendido a fazer sua própria história.

Um número considerável de Akwẽ já está ocupando espaço nas universidades aproveitando as cotas para alunos indígenas ou através da nota do ENEM. Há Akwẽ que trabalha na capital para pagar sua faculdade particular de acordo com o curso escolhido. Outros atuam como Técnicos de Enfermagem na região ou no Hospital Geral em Palmas ou até exercem advocacia, entre outras profissões como temos acompanhado.

É preciso que cada cidadão brasileiro aprenda a valorizar seus irmãos brasileiros (indígenas) a fim de fortalecer a nação como diz o Hino Nacional brasileiro: “Se os penhores dessa igualdade conseguiram conquistar com braço forte”. Só assim teremos um novo Brasil.

REFERÊNCIAS

BRAGGIO, S. L. B.; SOUSA FILHO, S. M. de S. Questionamentos diante do desafio da inclusão dos povos indígenas brasileiros no atual cenário: os Xerente. **Signótica**, v. 18, n. 2, p. 215-230, 2007.

BITTAR, Ingrid Mara Bicalho. Modernização do Cerrado brasileiro e desenvolvimento sustentável: revendo a história. *Revista Verde de Agroecologia e Desenvolvimento Sustentável*, Mossoró, v. 6, n. 1, p. 26-38, jan./mar. 2011. Disponível em: <http://revista.gvaa.com.br>. Acesso em: 29 jun. 2022.

DE PAULA, L. R. **Dinâmica faccional Xerente**: esfera local e processos sociopolíticos. 2000. 352 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

FARIAS, A. **Fluxos sociais Xerente**: organização social e dinâmica das relações entre aldeias. 1990. 198 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990.

MAPA DE CONFLITOS. TO – Povo Xerente é pressionado pela expansão econômica do Estado do Tocantins. Disponível em: <http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/to-povo-xerente-e-pressionado-pela-expansao-economica-do-estado-do-tocantins/#:~:text=As%20terrás%20dos%20Xerente%20est%C3%A3o,%2C%20principa> 1 mente%2C%20a%20UHE%20Lajeado. Acesso em: 29 jun. 2022.

MELO, V. M. C. de. **O movimento do mundo**: cosmologia, alteração e xamanismo entre os Akwẽ-Xerente. 2016. 211 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

MORAIS NETO, O. R. de. **O mundo de Justiniano Sawrepte**: sonhos, espíritos e mortos no Brasil Central. 2020. 271 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

NIMUENDAJÚ, C. The Serente. Los Angeles. **The Southwest Museum**, 1942.

PORTE, M. F.; PACHECO, T.; LEROY, J. **Injustiça ambiental e saúde no Brasil**: o Mapa de Conflitos. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2013.

POVOS INDÍGENAS do Cerrado: cultivando r-existências diversas. 8 set. 2020. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/povos-indigenas-do-cerrado-cultivando-rexistencias-diversas/>. Acesso em: 29 jun. 2022.

SCHROEDER, I. **Política e parentesco nos Xerente**. 2006. 303 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

TITO, M. do C. dos S. P. **A Tinguizada Xerente**: comida, conhecimento, cosmologia. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente) – Universidade Federal do Tocantins, Palmas, 2013.

XERENTE, S. **Povo indígena Xerente apresenta a força de sua cultura e tradição** Shara Rezende. 17 ago. 2015. Disponível em: <https://www.to.gov.br/publicado:09:13:14>. Acesso em: 15 maio 2021.

XERENTE, V. S. **Conhecimentos akwẽ e conhecimentos científicos ocidentais sobre meio ambiente e interações das espécies da fauna.** Um estudo na interdisciplinaridade e interculturalidade. 2020. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente) – Universidade Federal do Tocantins, Palmas, 2020.

ENTREVISTAS:

Fontes: sábios entrevistados

1. Antonio Mmirkopte – Sekwa/ancião - aldeia Varjão
2. Valdir Srênm̄ri – Sekwa/ancião - aldeia Rio do Sono
3. Valdeciano Kassumrã – ancião - Aldeia Salto/Saltinho
4. Pedro Smisuite – Sekwa/ancião/aldeia Salto
5. aldemar Sõiti – ancião - aldeia Recanto Krite
6. Eloi Srêkbupre – ancião - aldeia Bela Vista
7. Silvino Sirnãwẽ - professor efetivo da SEDUC/ESTADO/TO
8. Hirêki Xerente – professora efetivo da SEDUC/ESTADO/TO
9. Nelson Prase – Agente Indígena de Saneamento – AISAN
10. João Batista Wazakru – professor da SEDUC/ESTADO/TO
11. Maria Pisadi – anciã – aldeia Salto
12. Davi Samuru – Diretor da Escola Indígena Waikarnãse
13. Antonio Dawasi – Sekwa/ancião/Salto
14. Valdecir Nrosu – Sekwa/aldeia Kazase