

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL
MESTRADO EM MEMÓRIA SOCIAL

RENATA VALÉRIO PÓVOA CURADO

**Memórias tradicionais como Performances Culturais: experiências na Aldeia
Indígena Multiétnica em Goiás**

Rio de Janeiro

2017

RENATA VALÉRIO PÓVOA CURADO

**Memórias tradicionais como performances culturais: experiências na Aldeia
Indígena Multiétnica em Goiás**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Memória Social, Centro de Ciências Humanas e Sociais, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como requisito à obtenção do título de Mestre em Memória Social.

Linha: Memória e Patrimônio.

Orientador: Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire

Rio de Janeiro

2017

RENATA VALÉRIO PÓVOA CURADO

Memórias tradicionais como performances culturais: experiências na Aldeia Indígena Multiétnica em Goiás

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como requisito à obtenção do título de Mestre em Memória Social.

Aprovada em: 21/02/2016.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire (Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro /UNIRIO- Orientador).

Prof. Dr. José Luiz Ligiéro Coelho (Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro/UNIRIO)

Profa. Dra. Luisa Elvira Belaunde Olschewski (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro/UFRJ).

Prof. Dr. Amir Geiger (Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro /UNIRIO).

Prof. Dra. Waldelice Maria Silva de Souza (Fórum de Ciência e Cultura da Universidade Federal do Rio de Janeiro/ UFRJ)

DEDICATÓRIA

“Sonhou um canto e cantou
E seu canto era belo e bom
 Ê sol
 Ê lua
 Ê mata
 Ê rio
Brasil nem era Brasil
Muito antes de Colombo
Muito antes de Cabral
Aqui vivia uma gente
Falando língua de vida
Vivendo uma vida
Tal que até parece cinema.
Até parece um sonho
O que era natural.”
Jonado Sabanê Nambikwara

Dedico esta dissertação ao meu irmão Roberto Póvoa Curado, que no seu silêncio e sensibilidade me mostrou e me ensinou que outros mundos são possíveis.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela vida, a curiosidade e o gosto pelas descobertas.

A meu pai Geraldo Curado e minha mãe Vanessa Póvoa pela estrutura emocional, psicológica, e financeira em todos os meus anos de estudos e especialmente no mestrado. Agradeço por eles terem acreditado e estimulado meus potenciais desde a infância e pelo amor que nutrimos e trocamos entre nós.

Agradeço meus irmãos: Rafael Curado, Roberto Curado, Laura Curado e Lucas Curado. Cada um do seu jeito e no seu tempo me apoiaram com olhares, sorrisos e palavras.

Agradeço meu orientador José Bessa pelos braços abertos com que me recebeu, me orientou e ensinou. Sou grata pelo seu bom-humor, leveza, alegria, força e fé na vida e nas mudanças sociais.

Agradeço aos amigos goiano-cariocas (como nos chamamos): Flávia Naves, Christiane Ayumi, Bruna Aquino, Cristiane Fernandes e Andréas Gatto. Obrigada por sempre me acolherem e serem pouso e abrigo em todos os sentidos.

Agradeço imensamente as amigas: Luciana Lima, Clarice Lima, Lara Palma, Amanda Vieira e Jaqueline Martins por sempre conversarem comigo sobre as agruras e delícias do trabalho e por serem sempre amigas amorosas. Além de tudo com elas sinto e aprendo o que é o amor, a cumplicidade e a irmandade de amizades profundas.

Aos meus grandes amigos Gustavo Silvestre e Rodrigo Peixoto. O primeiro bailarino e artista incansável, me prova sempre a força da arte, da resiliência e dos sonhos em nossas vidas. O segundo ator, que compartilha comigo a vida e os palcos, tb mestrando, foi de fundamental importância para meu equilíbrio emocional e para muitos aprofundamentos na pesquisa. A vocês meu muito obrigado.

Agradeço aos caros Marcos Barreto e Ligia Lins, que foram de fundamental importância para minhas escolhas acadêmicas e sempre me auxiliaram com as questões teóricas.

Agradeço aos meus amigos e colegas do Programa de Pós Graduação em Memória Social em nome de: Jose Ignacio Gomeza Gomez, Carolina Dardi, Marcio Meira, Pedro Libanio, Jéssica Hipolito, Jaqueline Machado, Samira Deodato, Waldelice Souza e

Juliana Venturelli pelos textos compartilhados, debates, descobertas, carinhos, apoios, conversas, ombro amigo e força para seguir a pesquisa e a caminhada da vida.

Agradeço especialmente a caríssima Waldelice Sousa, novamente, por sua disposição em conversar, amparar, ouvir, debater sobre o trabalho, a vida, família, sobrevivência e vivência no Rio de Janeiro, por ser tão maternal e ao mesmo tempo tão profissional. Quando eu sentia que quase ninguém entendia onde eu queria chegar com minha pesquisa, quando eu falava de arte e do sagrado para mim, ela me entendia perfeitamente. E nessa troca se abriram muitos caminhos de pensamentos. Obrigada pelos livros emprestados, pelo olhar atento e pelo carinho!

Agradeço profundamente à amiga e pesquisadora Verônica Aldé, que me abriu seu coração e sua casa. Com sua goianidade carioca aprendo muito e ela é fonte de aprendizados, inspiração e exemplo na luta pró-indígenas. Avante!

À UNIRIO e ao PPGMS em nome de seus grandes professores com quem tive aulas, e principalmente a José Bessa, Amir Geiger, Javier Lifschitz, Ricardo Salztrager, Jô Gondar e Wolfgang Bock, que abriram infinitas possibilidades de aprendizagens e afetos.

Agradeço meu namorado Delano Vaz e sua família, que no fim do caminho, quando o cansaço já me abatia, me deram animo, carinho e apoio para seguir e fechar bem a dissertação. Obrigada pelo companheirismo e paciência com os estudos em horas inimagináveis.

Agradeço com muito amor às professoras e amigas Luisa Belaunde e Maria Acselrad. Luisa me mostrou com sua sagacidade, intensidade e coração aberto ao novo que a dança salva. Maria com sua vitalidade, expansão mental e corporal me ensinou que podemos sempre movimentar o corpo e os conhecimentos.

Agradeço ao professor Zeca Ligiéro pelas palavras que sacudiram e guiaram o trabalho para crescer e me deu indícios de por onde ir na pesquisa, e por seus livros publicados que foram de suma importância para os estudos.

Agradeço a CAPES pela bolsa de pesquisa que subsidiou parte da minha moradia, livros e as viagens da pesquisa de campo.

Agradeço profundamente todos os povos tradicionais do Brasil e do mundo. Os que cruzei no caminho e os que ainda não tive a chance de conhecer, por suas sabedorias, diferenças, força e resistência. Salve!

Agradeço a todos os indígenas, quilombolas e público que participaram da X Aldeia Multiétnica, em nome de Towé Verissimo, Júlia Flores, Angélica Kalapalo, Lappa Kamayura e Collete Ní, que me auxiliaram especialmente com dados, informações, segredos, confidências, afetos, fotografias, fotos, filmagens e atenção.

Aos organizadores da Aldeia em nome de Juliano Basso e Fernando Schiavini pela disponibilidade em me auxiliar na pesquisa.

“Por isso eu pergunto a você no mundo, se é mais inteligente o livro ou a sabedoria? O mundo é uma escola, a vida é o circo. ‘Amor palavra que liberta’ já dizia o profeta”.

Marisa Monte

RESUMO

No nordeste de Goiás, desde o ano 2000, ocorre anualmente o **Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros**, festividade da qual já participaram cerca de 400 grupos tradicionais e milhares de artistas populares. Na Aldeia Multiétnica, que abre o evento, povos tradicionais apresentam suas experiências ritualísticas, culturais e artísticas ao grande público. Por contribuir para a elaboração de políticas públicas direcionadas aos povos e comunidades tradicionais, esse é o foco principal deste estudo.

A dissertação aborda a inserção das memórias étnicas no corpo da memória nacional e discute a valorização do patrimônio de povos tradicionais, a existência e a continuidade da cultura imaterial, contextualizando-as no ambiente relativamente hostil das políticas públicas no Brasil. Pesquisar as performances culturais alicerçadas na tradição e nas práticas das manifestações- rituais no corpo dos sujeitos faz parte também da luta pela sobrevivência e resistência desses povos, que são essenciais para a diversidade sociocultural do país.

A pesquisa de campo se baseou na observação participante de edições anteriores do evento, com estudo mais sistemático na de 2016. Os dados coletados e as entrevistas foram registrados em gravador portátil e em vídeos curtos, trabalhados com a reflexão teórica de autores que usam como instrumentos de análise os conceitos de memória social, memória étnica, patrimônios culturais e resistência cultural e política. O argumento principal é pensar como as memórias dos corpos desses povos tradicionais que dançam, se pintam, ritualizam e mantêm seu saber-fazer através da tradição oral e corporal, se tornam suportes e meios de manter viva a ancestralidade. Refletir também sobre como estimular estratégias que visem o intercâmbio intercultural e o trânsito de informações e relações interpessoais entre os povos tradicionais e os urbanos, através da Aldeia Multiétnica como espaço de diálogo.

Palavras-chave: Memória social, povos tradicionais, festival, diversidade cultural.

ABSTRACT

In the northeast of Goiás, since 2000, annually takes place the Meeting of Traditional Cultures of Chapada dos, festivity which has participated about 400 traditional groups and thousands of popular artists. In Multiethnic Village, which opens the event, traditional peoples have their ritualistic experiences, cultural and artistic to the public. To contribute to the development of public policies directed to peoples and traditional communities, this is the main focus of this study.

The dissertation addresses the inclusion of ethnic memories in the body of national memory and discusses the enhancement of the traditional peoples heritage, the existence and continuity of immaterial culture, contextualizing them in the relatively hostile environment of public policies in Brazil. Search cultural performances grounded in tradition and practices of ritual manifestations in the body of the subject is also part of the struggle for survival and resistance of these people, which are essential for the socio-cultural diversity of the country.

The field research was based on participant observation in several previous editions of the event, with more systematic study in the last of them in 2016. The data collected and the interviews were recorded on portable recorder and short videos, worked with the theoretical reflection of authors they use as analytical tools the concepts of social memory, ethnic memory, cultural heritage and cultural and political resistance. The main argument is to think like the memories of the bodies of these traditional people dancing, paint themselves, ritualize and keeps its know-how through oral tradition and body, become carriers and means of keeping alive the ancestry. Reflect also on strategies to stimulate intercultural exchange and traffic information and interpersonal relations among traditional peoples and urban through Multiethnic Village as space for dialogue.

Keywords: Social Memory, traditional folk, festival, cultural diversity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1. Liderança Funil-ô dançando.....	43
Figura 2. Mulheres Kayapó I.....	44
Figura 3. Mulheres Kayapó II.....	45
Figura 4. Primeira apresentação.....	57
Figura 5. Primeira apresentação Kayapó.....	57
Figura 6. Detalhe para os pés.....	58
Figura 7. Pose para a foto.....	59
Figura 8. Recebendo a segunda.....	59
Figura 9. Foco na força das cores.....	60
Figura 10. Minha barraca-moradia.....	62
Figura 11. Líder Kariri-Xocó.....	63
Figura 12. Anuía Kamayura.....	64
Figura 13. Líder Towe Veríssimo.....	65
Figura 14. Seu Raimundo.....	65
Figura 15. Foco em Benjamim.....	66
Figura 16. Cacica Tanoné.....	66
Figura 17. Seu Getúlio.....	67
Figura 18. Não indígenas participam do ritual.....	72
Figura 19. Família Dessana I.....	73
Figura 20. Família Dessana II.....	73
Figura 21. Dupla Xinguana.....	74
Figura 22. Pajé Wera.....	75
Figura 23. Apresentação Musical.....	75
Figura 24. Início da Ciranda.....	76
Figura 25. Ciranda com indígenas.....	77
Figura 26. Preparando a tinta.....	81
Figura 27. Fazendo café.....	81
Figura 28. Conversas.....	82
Figura 29. Roda de dança.....	83
Figura 30. Dança com viventes.....	84
Figura 31. Dançando em círculo.....	84
Figura 32. Grupo Kayapó.....	84
Figura 33. Finalizando a roda.....	85
Figura 34. Funil-ô e Kayapó.....	87
Figura 35. Descascando mandiocas.....	90
Figura 36. Rito e trabalho.....	90
Figura 37. Recebendo a pintura I.....	92
Figura 38. Recebendo a pintura II.....	93
Figura 39. Indigenista Fernando.....	96
Figura 40. Senhor Secundo.....	96
Figura 41. Mulheres e crianças.....	97
Figura 42. Txwoj Krahô.....	97
Figura 43. Correndo.....	99
Figura 44. Grupos de homens.....	99
Figura 45. Xinguanos Lappa e Laptawana.....	100
Figura 46. Família Kariri-Xocó I.....	106

Figura 47. Família Kariri-Xocó II.....	107
Figura 48. Temazcal.....	109
Figura 49. Jovens Xinguanos.....	110
Figura 50. Jovem Xinguanos.....	111
Figura 51. Pintura feminina Xinguana.....	112
Figura 52. Lappa Kamayurá cantando.....	113
Figura 53. Organização para dançar.....	114
Figura 54. Pintura Xinguana.....	115
Figura 55. Dançando com as Xinguanas.....	116
Figura 56. Dançando com os Xinguanos.....	116
Figura 57. Dança eminentemente feminina.....	117
Figura 58. Posando com Pitta.....	119
Figura 59. Dança mista Xinguana.....	119
Figura 60. Registrando o momento.....	120
Figura 61. Organização da fila.....	121
Figura 62. Yara Funil-ô.....	121
Figura 63. Dança masculina Xinguana.....	121
Figura 64. Luta Huka-Huka entre Auakamu e Kuyusi I.....	124
Figura 65. Luta Huka-Huka entre Auakamu e Kuyusi II.....	124
Figura 66. Luta Huka-Huka entre Auakamu e Kuyusi III.....	124
Figura 67. Kurato Waura.....	125
Figura 68. Céu da Chapada.....	127
Figura 69. Umussy Dessana.....	128
Figura 70. Umussy Dessana pintando.....	129
Figura 71. Conversas.....	129
Figura 72. Francesa Carole.....	130
Figura 73. Voluntária e pesquisadora Leané.....	130
Figura 74. Gilmar Dessana pintando.....	131
Figura 75. Luna Dessana.....	131
Figura 76. Dessanas se pintando.....	132
Figura 77. Luna pinta Leané.....	132
Figura 78. Gilmar Dessana pinta.....	133
Figura 79. Dessana pinta vivente.....	134
Figura 80. Marília Cyrne.....	134
Figura 81. Fechamento da Aldeia.....	137
Figura 82. Líder Towe puxando os cânticos.....	138
Figura 83. A riqueza, a força.....	139
Figura 84. O uso do cachimbo.....	140
Figura 85. Towé Veríssimo e Patrícia Pontes.....	141
Figura 86. Jovens dançantes.....	141
Figura 87. Pai e filho Funil-ô.....	142
Figura 88. Liderança Towe abençoando.....	143
Figura 89. Detalhe para o enorme e belo cocar.....	143
Figura 90. Outro cocar Funil-ô.....	144
Figura 91. Shumaya Funil-ô.....	144
Figura 92. Detalhe para as pinturas faciais.....	144
Figura 93. O chão, os pés.....	145
Figura 94. Ciranda com indígenas e não indígenas.....	150
Figura 95. Débora Krahô faz pintura.....	154
Figura 96. Apresentação de dança Xinguana.....	157

SUMÁRIO

Introdução.....	08
Metodologia	
Problemática	
1- Memórias étnicas: mudança em como se vê o outro.....	25
1.1 - Memória social: o pensar coletivo.....	25
1.1.2 - Criação da ideia de memória.....	25
1.1.3 - Memória étnica, tempo cíclico e comunidades de memórias.....	30
1.2 - Festividades: expressões artísticas como patrimônio cultural	37
1.3 - Patrimônio e a ideia de nação	37
1.4 - Aldeia Multiétnica: memória dançada, contada, cantada e brincada.....	40
2 - A experiência na aldeia Multiétnica: o campo e o diário de campo.....	51
2.1- Experimentações corporéas e etnográficas	51
2.2 - A Aldeia e a experiência turística.....	52
2.3 - O espetáculo na Aldeia Multiétnica: pensamentos, pessoas e lugar	54
2.4 - Diário de terra, corpos, música e poeira	54
3. - Corpos que dançam: passos e movimentos de memória	149
3.1- As Palavras dançam na mente.....	151
3.2- A Aldeia Multiétnica e sua relação com as memórias culturais.....	152
3.3- Antropologia da dança: as apresentações artísticas e a alteridade	154
3.4- Memórias subterrâneas que dançam: a aldeia no contexto cultural.....	160
3.5- Porque dançar na Aldeia Multiétnica?.....	161
Resultados Alcançados.....	164
Considerações Finais.....	166
Referências.....	167
Anexos.....	174

INTRODUÇÃO

Durante 24 anos de vida, muitíssimo pouco eu havia ouvido falar dos povos tradicionais¹. Tendo nascido em Goiânia-Goiás, filha de uma família de classe média e com razoável acesso à informação, estudei nas melhores escolas públicas e particulares da cidade e nunca nenhum professor, familiar e/ou colega me disse sequer que existiam povos tradicionais. Tudo o que eu sabia vinha dos livros didáticos e da mídia televisiva e jornalística que, ou simplesmente ignoram a cultura popular não acadêmica e a existência dos povos originários e quilombolas, ou os mostram como povos mortos, degradados, a caminho do fim, pertencentes a um passado remoto. Eu que sempre fui uma aluna extremamente interessada em história, artes, geografia, filosofia, sociologia, nada sabia sobre nossos ancestrais e sobre os povos tradicionais de meu país e do meu próprio estado, vivendo um processo educacional voltado para o universo estrangeiro, etnocêntrico, eurocêntrico, e muito falho nas diversas etapas da formação. Simplesmente eu não sabia e não fui sequer estimulada a buscar saber. Uma educação muito clara de seus objetivos duvidosos, da formação do discurso alienado, uma

¹ As culturas tradicionais são mantidas e vividas por povos que foram minorizados e que possuem hábitos e formas de fazer ligados à ancestralidade com uma forma diferenciada de entender o mundo e se relacionar com a natureza. Geralmente vivem à parte da sociedade moderna e lutam por sua existência e de seus costumes. Entre eles, os povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos, populações rurais e outros. Depreende-se da tabela abaixo que apesar de serem minorias sociais possuem grande quantitativo de pessoas no país.

Tabela 1- Povos Tradicionais do Brasil Censo 2010 e estimativas.

Indígenas	Quilombolas	Ribeirinhos	Povos de tradição rural	População brasileira
896.917	114.000	8.000.000	22.000.000	190.755.799
Média Total de povos tradicionais: 30.931.963 Pessoas				
Porcentagem da população tradicional com relação à população brasileira total: em média 15%				
Porcentagem da população Urbana com relação à população brasileira total: em média 85%				

Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística- IBGE

educação perdida de certa forma, desintegrada, com objetivos meramente mercadológicos, omissa e silenciadora sobre certos temas.

Seguindo a vida escolar com minha ingênua ignorância, mas com um ímpeto intenso de aprender e viver, terminando o ensino médio fui fazer minha primeira graduação, e o curso escolhido foi Gestão em Turismo no Centro Federal de Educação Tecnológica de Goiás- CEFET-GO. Muito jovem entrei, aos 17 anos, e claro, como todos, vivi um mundo de mil e uma descobertas tanto pessoais quanto acadêmicas. Dentre os tipos de Turismo que estudamos nesta graduação está o Turismo Cultural e o Turismo Ecológico que geralmente congregam a ideia de sustentabilidade do meio ambiente com a perspectiva dos povos nativos residentes dos locais com potencial turístico. Assim, tive contato com os povos Kalunga, quilombolas remanescentes e residentes do estado de Goiás. Encantada por esse universo de tradição e resistência sem igual, decidi fazer meu trabalho de conclusão de curso sobre Turismo Cultural na comunidade Kalunga, as possibilidades e vantagens de tal feito para a continuidade da sobrevivência destes quilombolas de recém-contato feito na década de 1980 pela antropóloga Mari de Nasaré Baiocchi, que sobre eles escreveu o livro seminal: *Kalunga, povo da terra* (UNESCO, 1999).

O dialogo com os universos da antropologia e das ciências sociais de forma geral se inicia aí. Além disso, foi durante o curso de Turismo que conheci a Chapada dos Veadeiros, uma bela região em processo de se estruturar enquanto ponto turístico para turismo de aventura e ecológico, por ser um lugar que possui vales e morros, cerrado, céu estrelado, troncos retorcidos, vegetação rasteira, fauna e flora múltipla, trilhas, cachoeiras, rios e montanhas. Local de privilegiada e extrema beleza. Após esses contatos que chamávamos de visitas técnicas passei a frequentar o lugar por conta própria e, em umas dessas incursões, lá me deparei com o **Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros**, ainda incipiente, com poucos grupos tradicionais participando, mas algo de extremamente novo se estabelecia no ar e nas mentes dos presentes causando uma grande revolução em minha vida e no meu modo de ver o mundo. De repente além dos quilombolas e suas músicas, arte, cultura, política, costumes e todo outro universo que eu aprendia e descobria, conheci os povos indígenas e povos de tradição campestre. Qual não foi meu espanto e alegria em saber que esses povos existem sim, e estão muito vivos sim senhor! Dançam, cantam, lutam, resistem,

rememoram, riem, pintam, fazem artesanato, agricultura, ciência, filosofia. Toda essa experiência foi crucial para meus próximos passos profissionais e pessoais.

Durante minha primeira participação no **Encontro** eu era só encantamento, era como viver um sonho acordada, um sonho em que os indígenas, quilombolas, e povos do campo comungavam a possibilidade de outro mundo possível. Assim comecei a cada vez me interessar mais pelo universo das culturas tradicionais², pelo universo dos povos indígenas, tantos quantos sejam em suas complexidades e a quantidade numerosa de etnias com suas cosmologias e simbologias únicas. Essas descobertas me transformaram no âmbito pessoal, e por consequência transmutaram também minha família e amigos, porque passei a falar desses povos, desses outros mundos tão próximos geograficamente aos nossos, mas ainda assim tão desconhecidos e tão diferentes culturalmente.

Desde 2006, continuei indo aos **Encontros** anuais, e após anos de vivências por lá percebi que esse é um evento que merecia também minha dedicação acadêmica, por ser um lugar em que acontece uma comemoração tão especial e única que, com certeza, requer mais ressonância social, para ter mais pessoas pensando sobre a mesma e para proporcionar mais apoios diversificados ao evento. E também e conjuntamente mais estudos (são raros e praticamente inexistentes os estudos sobre o **Encontro**) para dar visibilidade à festa e por consequência e principalmente aos povos tradicionais, que são os seus principais protagonistas.

Creio ser importante salientar, retornando ao meu histórico de vida e acadêmico (não acho que seja possível separar essas experiências) que após sentir a necessidade de me entender melhor e entender as capacidades dos sentidos e da estética artística usufruindo disso na possibilidade de transformação do mundo, fui cursar Licenciatura em Artes Cênicas na Universidade Federal de Goiás-UFG, e lá como atriz e arte-educadora em formação pude observar como o **Encontro** também é um lugar de apresentações e demonstrações artísticas e culturais dos povos tradicionais consideradas de extraordinária beleza. Comecei a perceber como essas atividades colaboravam para a reafirmação de suas identidades, e de como os mesmos são refinados artistas e

² Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (Decreto Federal Nº6.040 de 7 de fevereiro de 2000)

agitadores culturais. Unindo os conhecimentos das duas graduações e a possibilidade interdisciplinar do campo da Memória Social, que também me seduziu por sua característica polissêmica de abarcar diversos estudos, decidi fazer esse mestrado para estudar especificamente, através da epistemologia dos estudos de Memória e Performance, as manifestações artísticas e ritualísticas como meios e suportes das memórias culturais dos povos tradicionais e de como isso se constitui em formas de resistência social e política essencial para a sobrevivência desses povos invisibilizados, dentro do evento específico do Festival anual do **Encontro**, com foco na **Aldeia Multiétnica** que acontece dentro deste espaço.

O **Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros**, apesar de pouco conhecido, é uma festividade que acontece há 16 anos no nordeste de Goiás, região da Chapada dos Veadeiros, na Vila de São Jorge, município de Alto Paraíso. Com o aval da comunidade este evento é um dos mais importantes do gênero no Brasil. Nesses 16 anos, já foram em média 110 dias de Encontro (s), cerca de 400 grupos tradicionais, milhares de artistas populares, 140 oficinas de formação, 110 mesas redondas diversas, 10 edições da Aldeia Multiétnica³ (foco principal deste estudo) com a participação de mais de 1500 indígenas e mais de 1 milhão de acessos no site do evento⁴. Este festival é basicamente uma vitrine para que os povos tradicionais apresentem suas experiências ritualísticas, culturais e artísticas ao grande público em um processo de troca, conhecimento e respeito. São mostradas danças, cantos, contações de histórias e acontecem debates sobre temas pertinentes às causas das culturas tradicionais. Sucodem rodas de conversa, oficinas de conhecimentos tradicionais, alimentação natural e construção indígena.

A ocorrência do festival, que dura 15 dias, é anual. Já a Aldeia Multiétnica abre o evento e dura 7 dias. Em seguida se dá início à festa Quilombola que dura mais 8 dias. Nesse período se reúnem os moradores da pequena comunidade da Vila de São Jorge com cerca de 500 pessoas e os mestres, artistas e aprendizes dos saberes tradicionais da

³ Construção de uma aldeia temporária próxima a Vila de São Jorge, com diversas etnias convidadas. A construção das ocas, programação e festividades são organizadas pela etnia líder do espaço em cada ano. O cotidiano da Aldeia Multiétnica segue uma dinâmica mais ou menos comum a todos os povos indígenas: acordar de madrugada, cantar até o amanhecer, fazer o desjejum, decidir o que vai fazer durante o dia, preparar-se para a festa enquanto conta histórias antigas em alguma maloca. Esportes, cantorias, danças, brincadeiras, comidas, pinturas e etc. à tarde e a noite. Todas as etnias tem seu dia de apresentarem seu movimento cultural e as outras etnias assistem e aprendem juntas.

⁴ Site do Encontro onde se pode ter acesso a imagens e informações sobre as variadas edições: <<http://www.encontrodeculturas.com.br/>>.

região, do Brasil e do mundo, para compartilhar suas experiências; turistas, estudantes, visitantes, público de forma geral; patrocinadores, apoiadores, gestores públicos e representantes da sociedade civil. Todos contribuem participando, inspirando, dançando, cantando e muitas vezes o **Encontro** é utilizado como embasamento prático e teórico para elaboração de políticas públicas direcionadas aos povos e comunidades tradicionais.

Assim, esta dissertação busca também refletir sobre a articulação entre o fomento de políticas públicas e o debate acadêmico e avaliar como uma atividade pode alimentar a outra nessa troca entre resistência política e estímulo às capacidades de permanência e produção cultural dos povos tradicionais.

Mas por que estudar uma festividade? Qual a relevância deste tipo de acontecimento para a população local, os participantes, para os visitantes e para o conhecimento acadêmico? Realmente esse tipo de festival merece ressonância social? Em que medida este **Encontro** modifica as percepções da comunidade, do entorno e dos diversos visitantes sobre os povos tradicionais? A **Aldeia Multiétnica** é de fato um espaço onde os preconceitos e equívocos acerca dos povos tradicionais são criticados e desconstruídos? Tais perguntas que ecoam em mim, se constituem em indicadores das hipóteses dessa pesquisa. E por acreditar que de fato essas mudanças e revoluções podem acontecer, acho o estudo urgente de ser feito para se somar ao debate sobre culturas tradicionais e sua existência em um mundo que respeite a diversidade cultural e onde a diferença não seja discriminada.

Ao vivenciar a **Aldeia Multiétnica** por anos como público, turismóloga, estudante, arte-educadora e atriz, percebi que ela tinha algo de realmente especial, de transgressora, por ser um tipo de lugar que cria outra forma de percepção do “aqui e agora”, do momento presente: oferecendo vivências, paisagens e relações interpessoais entre os diferentes povos, totalmente fora dos padrões cotidianos. O ápice da experiência no festival, para mim, são as vivências na Aldeia Multiétnica, as danças indígenas feitas em círculo e paralelismo, e os cortejos públicos nas ruas de terra de São Jorge. Assim, percebo o potencial humanístico e científico deste evento como um lugar de memória, um lugar de encontro (s) literalmente (muitas vezes alguns desencontros interessantes também), de celebração às ancestralidades, às diferenças, à diversidade cultural, ao presente, ao passado e um brinde a outro futuro possível.

Em que tipo de lugar se pode encontrar Quilombolas dançando com Indígenas? Catireiros conversando com Foliões de Reis? Não indígenas sendo pintados por Kayapó? Grandes artistas da música popular brasileira como Naná Vasconcelos ensinando a tocar percussão? Lenine cantando de graça em praça pública literalmente levantando poeira. Teatro de fantoches no circo montado na rua principal da cidade, feira de artesanato dos artesões locais e dos indígenas, congada, moda de viola, arte, cultura... Vida de variadas formas.

Nesses 15 dias de evento diversos encontros fluem e confluem, e claro também desencontros, que transparecem conflitos de ordem social inerentes às diferenças culturais. Analisar também como se dão essas arenas de relações e situações limítrofes preveem possibilidades de vetores de entendimento das complexidades e ao mesmo tempo das capacidades das relações humanas, buscando sempre alguma forma de harmonia.

Essas vivências se dão no campo dos afetos, da sensibilidade, das possibilidades, do trabalho, da política, dos conflitos, das relações, da espiritualidade, da economia solidária, dos momentos extra-cotidianos, da sinestesia de experiências infindáveis.

Estudar esta **Aldeia Multiétnica** também é estimular mais uma forma de descentralizar as manifestações culturais do Brasil muito ambientadas no eixo Rio-São Paulo. Mapear as diversas manifestações culturais e suas demandas por políticas públicas no estado de Goiás com seus 246 municípios é algo novo e emergente. Se onde há um grupo social há um fazer cultural, Goiás tem muito que mostrar, dançar e cantar. Este sertão isolado e esquecido pela maioria dos brasileiros é um lugar de grande efervescência cultural.

Por isso me parece relevante estudar o **Encontro**, com atenção especial à **Aldeia Multiétnica**, e suas infinitas possibilidades de aprendizagens, ensino e contato com povos tradicionais. Este lugar pode servir também à educação de crianças, jovens e adultos sobre a diversidade cultural na prática. Na dança Kayapó Mebemgroke. Nas pinturas dos povos indígenas. Na luta Huka-Huka⁵ dos Xinguanos. No bater forte do tambor Kalunga. Na beleza da bandeira da Folia de Reis. Na Caçada da Rainha de

⁵ Huka-huka é uma arte marcial e um estilo de luta tradicional brasileiro dos povos indígenas do Xingu e dos índios Bakairi, ambos do estado de Mato Grosso.

Niquelândia, entre outros. Existe um lugar melhor para aprender que no mundo real? E melhor ainda em um mundo real poético que dança, reza, benze, canta, toca e celebra!

Para buscar entender as razões do afastamento da convivência, do processo de formação conjunta na educação e construção da memória coletivamente com os grupos étnicos, vamos empreender uma análise de como e porque as memórias étnicas (memórias dos povos tradicionais) ficaram fora da formação da memória nacional e quais estratégias têm-se para reverter essa situação, e ter esse encontro com nossa ancestralidade, com nós mesmos, com os povos tradicionais e com um presente que celebre a ampla diversidade cultural.

A metodologia utilizada para a produção desta dissertação de mestrado foi a pesquisa bibliográfica aliada a autoetnografia - assim chamada porque baseio minhas observações nas sensações e experiências que eu tive na Aldeia, com atenção aos outros ao meu redor, mas com foco nos impactos dessa experiência em mim - feita com observação participante a partir de minha inserção como pesquisadora oficialmente mestranda na 10ª Aldeia Multiétnica na Chapada dos Veadeiros realizada em julho de 2016 somada a experiências na Aldeia em anos interiores. A pesquisa já vem sendo construída há muitos anos com minhas vivências em diversas Aldeias seguidas, mas agora a observei e registrei de forma mais sistemática como pesquisadora, quando entrevistei de forma mais sistemática lideranças indígenas, componentes do público, organizadores e coordenadores do evento, dançantes indígenas e brincantes tradicionais. Os questionários têm como objetivo principal entender como o evento da Aldeia Multiétnica pode abastecer os grupos étnicos de força motriz para recriarem em suas próprias culturas e rememorarem seus traços culturais.

Além dessas perguntas que fiz de forma livre e gravei com gravador portátil, com posterior transcrição, também fiz fotografias e vídeos curtos de algumas apresentações feitas no evento para dar uma ideia da magnitude e força estética das danças e cantos que são feitos neste festival. Existe uma particularidade da performance cultural e artística que pede a imagem e o vídeo se possível, para que aquilo de mais sutil apareça não só em palavras, mas em figuras que dançam, se movimentam e vivenciam suas memórias culturais.

Estou convencida de que o confronto das “verdades” do senso comum pode se dar através da etnografia, o que confere eterna juventude às ciências sociais (ideia

Weberiana), como quer Mariza Peirano (2006, pág. 210). Neste sentido penso a autoetnografia da Aldeia Multiétnica como um caldeirão de possibilidades de novos olhares antropológicos e epistemológicos no campo da Memória Social e das Performances Culturais, com a coleta e análise de dados qualitativos dos participantes diversos, para buscar reaprender e entender a realidade através deste evento e usufruí-lo no campo teórico como um recorte, um suporte do suporte de memórias que são os próprios corpos que dançam, cantam e performam no mesmo.

Foram observados nessa etnografia os grupos indígenas que frequentaram a última Aldeia (pois a programação é flutuante), como são os rituais lá celebrados, quais danças, pinturas e cantos são apresentados. Também a temática das rodas de conversa, sua duração, o número de público presente nessas atividades e principalmente os impactos psicológicos e afetivos no campo das memórias, além de sua ressonância social, visibilidade aos povos tradicionais, estímulo às resistências políticas, debates, olhares e esforços em prol das minorias sociais em um país plural como o Brasil. Buscaremos refletir sobre como e porque um evento desse estilo e porte fomenta políticas públicas pró-indígenas, políticas de patrimonialização, conservação e defesa dos direitos já estabelecidos pela Constituição Federal de 1988 e pela Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural da UNESCO.

É relevante também analisar a participação de estudantes na Aldeia de forma pedagógica, pensando em crianças, jovens e adultos, a partir da lei 11.645 de março de 2008 que garante os estudos da história e cultura dos povos indígenas brasileiros e afro-brasileiros nas escolas, como uma atividade prática e de experimentação histórica e artística. Uma visita à Aldeia, ou até o estudo da mesma pela comunidade geral e alunos, no sentido de se conhecer mais a sua própria história e a diversidade cultural que nos cerca e nos envolve, pode ser mais uma estratégia de visibilização e defesa desses povos étnicos.

Importante observar que minha última ida ao campo foi precedida pela assistência a Encontros anteriores, bem como por levantamento bibliográfico aqui indicado.

Na parte de referências bibliográficas foram realizadas pesquisas, fichamentos e leituras de livros e revistas associadas ao meu tema no Museu do Folclore-RJ que possui um grande acervo de livros, artigos, imagens, filmes e áudios sobre culturas

populares de todo o Brasil; na biblioteca do Museu Nacional-UFRJ; na Universidade Federal de Goiás-UFG; na biblioteca da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO que possui textos acerca do conceito de memória; na Pontifícia Universidade Católica de Goiás- PUC- GO; no Museu do Índio - RJ, especialmente nos cursos lá oferecidos, no material acessível da biblioteca, no acervo virtual e nos pesquisadores que por lá deparamos sempre dispostos a contribuir com as pesquisas de culturas tradicionais. O foco dessas pesquisas foi encontrar autores que dialoguem com os temas dos povos tradicionais, festivais de dança e outras festividades e festejos, performance, rituais, estudos do corpo, estudos dos povos indígenas presentes na **Aldeia**, estudos de cultura popular, estudos dos próprios indígenas sobre suas culturas, folclore, artes, teatro e antropologia. Além da pesquisa se basear em textos clássicos de autores estrangeiros como Walter Benjamin, Luisa Belaunde e Pierre Nora, dialogamos com autores nacionais tais como, Bessa Freire, Eduardo Viveiros de Castro, Darcy Ribeiro, Zeca Ligiéro, entre outros, e com artigos recentes de pesquisadores de pós-graduação que primam pela reflexão acerca das ideias de performances culturais, identidade, rituais, memória do corpo, espetáculo, turismo e patrimônio cultural-imaterial.

A problemática para a construção da dissertação se baseia em algumas questões formuladas para problematizar e refletir acerca do objeto de estudo, pensando com que recursos a Aldeia é produzida e neste sentido a sua relação com o poder dominante e o estado, em atenção a como se efetiva a participação dos grupos.

Foi perguntado aos organizadores como começou este evento e que razões o motivaram. A partir disso busco entender como se dá a participação dos indígenas e em que medida são protagonistas do mesmo. Irei assim tentar elucidar como se organizam e se desenvolvem esses encontros (muitas vezes desencontros) e como são seus desdobramentos. Organizando as etnias e os rituais comumente celebrados quero entender com as lideranças indígenas se estes consideram que o evento se constitui em um espaço de fala e se acreditam que desses (des) encontros surgem desdobramentos positivos (ou não) e por que.

Com essas análises pretendo considerar (e em que medida) se esses rituais são lugares de memória, e em caso positivo, refletir com os povos indígenas como isso

interfere na representação que a população tem dos indígenas e reforça a reprodução interna dentro dos grupos étnicos.

Se a dança e o canto podem existir como permanência de memória quero pensar a importância da sabedoria tradicional para a sobrevivência mesma da humanidade ao trazer exemplos do que guardam essas festas, esses ritos, as sabedorias que trazem. Através também da questão específica das pinturas corporais feitas pelos indígenas nas pessoas e neles mesmos enquanto rituais. Além desse, vou analisar quais rituais acontecem na Aldeia: quando são celebrados, como os grupos os veem? E como esses rituais renovam essas memórias das culturas.

Nas entrevistas pretendo entender também com os indígenas como eles veem esses rituais fora dos contextos da comunidade em si.

A dissertação, considerando os temas que surgiram durante a pesquisa, está dividida em três capítulos. No primeiro capítulo, discuto a memória cultural étnica como performances artísticas e culturais e suporte de memórias subterrâneas dos povos indígenas. Apresento parte do arcabouço teórico-bibliográfico e histórico, com informações detalhadas sobre a Aldeia Multiétnica. Para a compreensão destes fenômenos, no segundo capítulo apresento o diário de campo e estudo de caso da Aldeia em 2016 - grupos sociais, manifestações artísticas, debates, rodas de conversa e expressões culturais dos povos indígenas presentes na mesma. Analiso a Aldeia como representação de um “lugar de memória” e resistência dos povos tradicionais dentro do princípio da descrição etnográfica das danças/performances indígenas como memórias culturais lá apresentadas. Penso assim a Aldeia Multiétnica como lugar de visibilidade de patrimônios performáticos culturais intangíveis para a construção de uma sociedade que garante os direitos humanos e celebra a diversidade cultural em um processo de reparação histórica e justiça social. A reflexão passa pela relevância e importância desse tipo de comemoração para a identidade das etnias indígenas presentes e para o processo de desconstrução e conseqüente formação de uma nova consciência coletiva sobre os povos tradicionais, que desintegre preconceitos e brinde as diferenças e semelhanças por sua riqueza cultural e rede infindável de conhecimentos e sabedorias apresentando imagens e trechos das entrevistas feitas na Aldeia 2016.

Para finalizar, no terceiro capítulo, analiso mais aprofundadamente como a dança, a memória e a subjetividade dos corpos colaboram para os mesmos se colocarem perante

o poder público e a sociedade. Assim podemos delinear essas estratégias em “atos culturais” para a resistência atual dos povos tradicionais.

I - A PERCEPÇÃO DO OUTRO: MEMÓRIAS ÉTNICAS NA CONSTRUÇÃO DE SENSIBILIDADES

1.1- Memória social: o pensar coletivo

Penso que para realizar este estudo sobre a Aldeia Multiétnica dentro do Encontro de Culturas Tradicionais na Chapada dos Veadeiros é importante situar a questão da memória étnica e para isso pode ser de grande utilidade algumas ferramentas conceituais que nos foram apresentadas no Programa de Pós-Graduação em Memória Social. Para isso, dialogaremos com alguns autores, entre outros, Maurice Halbwachs: *A Memória Coletiva* (2006) e *Los Marcos Sociales de la Memoria* (2004), Jacques Le Goff (1990) em seu livro *História e Memória* e Michael Pollak (1989) com o seu conceito de *Memórias Subterrâneas*. O objetivo é analisar a importância da sobrevivência das memórias étnicas para as coletividades, a diversidade e o atendimento aos direitos humanos e o recorte de análise empírica dessas reflexões será minha experiência memorialística dentro da aldeia Multiétnica como observadora participante.

Por memória social vamos entender aqui a memória de um grupo dentro de uma sociedade. É aquilo que é lembrado por agrupamentos de pessoas, o que é comemorado, o que recebe importância simbólica, ressonância social e elaborações constantes. Sabemos que a memória social no contexto da cultura ocidental está inserida no conhecimento de um povo com suas bibliotecas, museus, teatros, centros culturais, escolas, entre outros.

A memória se encontra presente e transpassada desde a vida cotidiana e familiar às instituições políticas e sociais que ordenam o mundo, em um constante processo de lembranças e esquecimentos, entendendo memória neste contexto como a invenção do momento real através do ordenamento do passado com olhos no presente e desejos de futuro.

1.1.2-Criação da ideia de memória

A memória é tema de estudos, análises e seduções intelectuais desde quando a base do conhecimento era essencialmente mitológica. Com a passagem do conhecimento

mitológico ao filosófico, a memória continuou tendo seu lugar de destaque na cabeça de pensadores, cientistas e estudiosos especialmente nas sociedades ocidentais.

Para pensar em sua origem voltemos à pesquisa para a Grécia antiga: berço da cultura ocidental. Neste tempo, que se caracteriza como um período de grande expansão do universo simbólico humano entendia-se que a mãe das musas era Mnemosine, a memória personificada, filha de Urano (o Céu) e de Gaia (a Terra), e uma das seis Titânides– também filhas de Urano e Gaia, chamadas: Febe, Rea, Téia, Têmis e Tetis. (Kury, 1990).

Da união de nove noites seguidas com Zeus nasceram as musas que são as nove filhas de Mnemosine (a Memória). Além de terem sido fontes de inspiração para poetas, literatos, músicos e dançarinos, e mais tarde terem chegado aos astrônomos e aos filósofos, elas também cantavam e dançavam nas festas dos Deuses olímpicos, conduzidas pelo próprio Apolo. No período romano elas ganharam atribuições específicas: Calíope era a musa da poesia épica, Clio da História, Euterpe da música das flautas, Erato da poesia lírica, Terpsícore da dança, Melpomene da tragédia, Talia da comédia, Polímnia dos hinos sagrados e Urânia da astronomia.

Da Grécia Antiga aos dias de hoje a memória é vinculada à criação, à arte, à sabedoria, à ideia de continuidade, sensibilidade, relações humanas, teatro, intuição e organização social. Se as filhas musas da Mãe Memória cantam, dançam, fazem poesia e ciência, assim é também com as nossas memórias sociais.

Neste sentido fica claro que a memória sempre foi considerada parte do espírito humano. No seu aspecto subjetivo a vemos também como a capacidade de lembrar-se de tal feito, tal sensação, tal lugar ou tal pessoa. E em completude a esse processo de memorização acontece na mesma proporção os esquecimentos, que funcionam como uma memória escondida, ambos os lados de uma mesma moeda na concepção de Freud, que nos traz a ideia de uma memória altamente seletiva, marcada por rearranjos e reorganizações dos traços mnêmicos que a compõem. (Huysen, 2000).

Se as memórias são feitas de lembranças e esquecimentos, nos interessa neste momento tentar observar quais memórias são lembradas e quais são eleitas a serem esquecidas pelas memórias oficiais (estado-nação, grupos hegemônicos), já que partimos aqui de uma perspectiva complexa e política das formações de memória, com a ciência de que esses processos fazem parte de uma tessitura social em constante diálogo e disputa.

Sabemos que o esquecimento tem em si algo de libertador quando faz parte de um processo de elaboração coletiva ou individual, mas quando falamos de memórias obrigatoriamente e violentamente inseridas em um processo de amnésia total ou parcial, o viés da discussão passa para um olhar crítico e investigador.

Por séculos se pensou na memória como algo individual, como se cada pessoa se lembrasse dos fatos específicos do que viveu de forma unívoca. Maurice Halbwachs⁶ faz um corte epistemológico radical e propõe que a memória é sempre pensada em conjunto, mesmo quando se pensa que se lembra de algo por si só, essa lembrança foi formada a partir do contato com os grupos nos contextos dos quadros sociais da memória, a saber: escolas, família e religião. Surge assim o conceito de memória coletiva dialogando com os estudos de sociologia. De acordo com Maurice Halbwachs:

A memória coletiva, por outro lado, envolve as memórias individuais, mas não se confunde com elas. Ela evolui segundo suas leis, e se algumas lembranças individuais penetram algumas vezes nela, mudam de figura assim que sejam recolocadas num conjunto que não é mais uma consciência pessoal. (Halbwachs, 2006:53)

Se a cultura se faz em grupo, criando e recriando o mundo, a memória também mantém esse padrão, pois as memórias são criadas a partir da representação atual de um passado escolhido com o filtro das crenças contemporâneas dos grupos. Este passado é atualizado com as novas perspectivas e urgências do universo simbólico em que se vive. Assim, analisar essas memórias se torna uma das exigências da contemporaneidade, no contexto de uma memória múltipla, e não estanque, que atua na articulação dos saberes em variados aspectos sociais.

A Memória Social surge como um conceito assim definido em um século XX moderno que já flerta com a pós-modernidade. Esta pode também ser entendida como parte da memória coletiva que é aceita como legítima pela sociedade e um fenômeno que antes era entendido como um atributo estritamente individual, passando a ser considerado como parte de um processo social tornando-se elemento constitutivo do processo de construção de identidades coletivas.

⁶ Sociólogo francês (Reims, 11 de março de 1877 — Buchenwald, 16 de maio de 1945) que fez parte da escola durkheimiana. Escreveu uma tese sobre o nível de vida dos operários, e sua obra mais célebre é o estudo e criação do conceito de memória coletiva.

Mas a pergunta que se faz aqui é que identidade se cria a partir dos pressupostos da memória oficial e se esta exclui ou não identidades de grupos chamados minoritários, como os povos indígenas e quilombolas.

Pretende-se, assim, identificar como a reflexão sobre memórias étnicas pode colocar questões para o modelo teórico sobre a memória coletiva, proposto pioneiramente por Maurice Halbwachs. Reiterando as proposições, este autor acredita que a memória individual, referida a uma intuição sensível, existe sempre a partir da memória coletiva, considerando que as lembranças são produzidas dentro de um grupo. Então, a origem de várias ideias e sentimentos é inspirada pelo mesmo. Isso vem ao encontro da construção dos conhecimentos de grupos nativos indígenas e quilombolas, onde os costumes, a memória e os processos de aprendizagem perpassam por caminhos da oralidade, repetição, contação de histórias, saber-fazer e sentimentos de pertencimento e comunidade.

Embasados pela teoria de Halbwachs e em consonância com os estudiosos da memória da segunda metade do século XX, percebemos que existe uma análise a partir do possível "excesso de memória" na nossa cultura de mídia e de massa, onde as abordagens metodológicas de Halbwachs devem ser reanalisadas sob a ótica de que essas memórias não são estáveis e que são memórias cada vez mais fragmentadas. De acordo com Andreas Huyssen no livro *Seduzidos pela Memória*:

As contrastantes e cada vez mais fragmentadas memórias políticas de grupos sociais e étnicos específicos permitem perguntar se ainda é possível, nos dias de hoje, a existência de formas de memória consensual coletiva e, em caso negativo, se e de que forma a coesão social e cultural pode ser garantida sem ela. Está claro que a memória da mídia sozinha não será suficiente (...) (HUYSSSEN, 2000:19).

O autor ainda nos diz que nessa atual dinâmica da mídia, da temporalidade de hoje, da memória no contexto atual de tempo vivido e de esquecimento, há que se ter um cuidado para não se homogeneizar os diferentes grupos. (HUYSSSEN, 2000)

Dentro desse contexto de invisibilidade da diversidade cultural e memorialística, os grupos urbanos ocidentais passam por processos que são chamados de “explosões de memória”, neste período pós-holocausto, pós-apartheid na África do Sul, pós-queda do muro de Berlim, pós-ditaduras latino-americanas. Vemos que são estas várias tragédias sociais e humanas que não podem nem devem ser esquecidas. Os excessos de memória possuem assim seu lado positivo, mas também negativo no sentido de que tanta

exposição dos acontecimentos pode forjar sentidos profundos e possibilidades de elaborações reais pelos coletivos humanos, é como se banalizassem o acontecimento e a dor através de homenagens e monumentos que nem sempre representam os envolvidos do passado e do presente de forma efetiva.

Mas quando pensamos em memórias étnicas, vemos que estas, em oposição às outras já citadas, não sofrem explosões de memórias, estando geralmente circunscritas ao campo das subculturas, expressão esta usada aqui no sentido de culturas subjugadas pelos grupos dominantes (García, 1990) e das memórias subterrâneas (Pollak, 1990), a explicar: culturas que lutam para obterem seus espaços na sociedade de mercado, que trazem dados novos, outras perspectivas e formas de entender o mundo, mas que tem suas memórias silenciadas e seus direitos coletivos negados.

Grupos marginalizados, como os Indígenas, que durante muitos séculos resistem e lutam para conquistar seu momento de fala. O que se busca nesse tipo de reflexão é justamente a possibilidade de pensar sobre o reconhecimento dessas memórias étnicas e um protagonismo indígena como grupo que possui voz e história. Os conhecimentos milenares que estes detêm sobre a natureza e formas sustentáveis de se estar nela; arte e organização social fazem parte de um arcabouço importante de repertórios humanos e também intelectuais.

Hoje existem vários grupos civis de lutas diversas em variadas formas de frentes de militância por ressonância social. Entendemos o papel dessa análise feita aqui como um possível intercâmbio com o universo acadêmico, sendo este mais um espaço para a reflexão e possibilidade de intervenção na sociedade no sentido de busca por justiça social e reparação, em consonância com as Leis de Direitos Humanos difundidos por instituições como a Organização das Nações Unidas – ONU e a Organização das Nações Unidas para a Educação Ciência e Cultura- UNESCO.

Quando se pensa em memórias étnicas dos grupos tradicionais do Brasil, a referência é a de sociedades-memória por excelência, por serem ágrafas (não possuem a escrita alfabética na maioria dos casos ou a utilizam durante situações específicas e vinculadas às sociedades que possuem a grafia) e guardarem e atualizarem suas memórias através de narrativas, histórias, músicas, cantos, danças e performances ritualísticas. A situação irônica é que mesmo sendo sociedades em que a memória

coletiva do grupo é o fio condutor de vida e sobrevivência, as memórias desses povos são continuamente rejeitadas, apagadas e silenciadas pela sociedade nacional.

Na perspectiva de que o estudo das memórias sociais é um dos meios fundamentais de abordar os problemas do tempo e da história em relação, buscamos compreender porque algumas memórias ficam em retraimento enquanto outras transbordam. (LE GOFF, 1990)

Le Goff (1990) divide a análise da memória e da história em cinco partes: memória étnica - das sociedades sem escrita; memória que se desenvolve da oralidade para a escrita na antiguidade; a memória medieval em equilíbrio entre o oral e escrito; os progressos da memória escrita do século XVI aos nossos dias; e os desenvolvimentos atuais da memória que ele também chama de memória em expansão e pode-se dizer também: as memórias em suportes eletrônicos. Relativizando e aprofundando a reflexão crítica entre a teoria de Le Goff e a realidade indígena, Bessa Freire no artigo “A Canoa do tempo: tradição oral e memória indígena”, pondera:

Embora essa periodização tenha sido feita a partir da história da Europa, ela pode ser útil para refletir sobre a memória oral que, para muitos povos, não é uma ‘etapa’ superada, mas convive com outros tipos de registro. Duas características fundamentais para a questão da memória indígena atravessam todos esses momentos. A primeira é que a memória sempre esteve codificada e elaborada em forma de discurso. E a segunda, que a memória constituiu elemento essencial daquilo que se costuma chamar de identidade, individual ou coletiva, cuja busca continua angustiando os indivíduos e a sociedades de hoje. (BESSA, 2008:3)

Tendo em vista que essas memórias diferenciadas vivem simultaneamente, na próxima parte analisar-se-á de forma mais específica o conceito de memória étnica e a importância desta para uma sociedade que reconhece e celebra sua diversidade cultural.

1.1.3 - Memória étnica, tempo cíclico e comunidades de memórias

Após essas breves análises dos conceitos de memória, memória coletiva e memória social, e da atualização desses conceitos em um viés de hibridismo contemporâneo, parte-se aqui para a conceitualização de memórias étnicas. Com foco para o caso de algumas memórias étnicas do Brasil, vemos os grupos étnicos indígenas (povos originários), como exemplos, que possui na ancestralidade sua perspectiva de permanência e luta de sobrevivência apesar de toda hostilidade e massacres que sofreram e sofrem na construção simbólica e concreta da nação brasileira.

É importante ressaltar que tanto as sociedades com grafia quanto às ágrafas possuem traços de oralidade em suas memórias que convivem em tempos simultâneos em alguns casos e em outros diferentes no que diz respeito às suas lembranças. Le Goff (1990, p 427) ressalta que: “a atividade mnésica fora da escrita é uma atividade constante não só nas sociedades sem escrita, como nas que a possuem”.

Na busca de evitar radicalismos, mas com foco nas culturas sem escrita alfabética vemos que possuem especialistas da memória, homens-memória, genealogistas, guardiões dos códices “reais”, historiadores da “corte”, que representam a própria memória objetiva e ideológica (subjetiva) das sociedades em que vivem.

Nas organizações humanas denominadas aqui de tradicionais, o importantíssimo papel de manter a coesão fica a cargo dos principais atores sociais, a dizer, os idosos, sacerdotes, líderes políticos e espirituais de seus povos. É importante salientar que a memória coletiva nessas sociedades funciona mais como uma reconstrução regenerativa do que como mera repetição de uma memória mecânica. O que aparece como importante aqui é a dimensão narrativa e as outras estruturas da história cronológica (ou não) dos acontecimentos, mantendo o mesmo nível de complexidade e densidade das sociedades que possuem a escrita instaurada. Le Goff ressalta:

Assim, enquanto que a reprodução mnemônica palavra por palavra estaria ligada à escrita, as sociedades sem escrita, excetuando certas práticas de memorização *ne varietur*, das quais a principal é o canto, atribuem à memória mais liberdade e mais possibilidades criativas. (Le Goff, 1990:430)

Por viverem de forma fortemente conectada à natureza, à terra e ao passado, são grupos que mantêm muito de sua cultura ancestral e as representam nas manifestações culturais e artísticas, línguas e narrativas. Nos modos de fazer, nos modos de se organizarem socialmente, nos modos de se relacionarem uns com os outros se encontram traços e características de povos tradicionais e sua imensa gama (re) criativa. Tradição é uma palavra com origem no termo em latim *traditio*, que significa "entregar" ou "passar adiante”.

A tradição age assim na transmissão de costumes, comportamentos, memórias, rumores, crenças, ações, rituais e mitos para as pessoas de uma comunidade e de outras comunidades, sendo que os elementos transmitidos passam a fazer parte das culturas das mesmas.

Pensando nesses povos tradicionais indígenas, podemos perceber como a memória está revestida em suas culturas e corpos, pois por não se utilizarem⁷ continuamente de técnicas de registro em suportes materiais de forma geral, como a cultura ocidental (que passa as memórias para os livros, gibis, vídeos, fotografias, cinema, textos teatrais, entre outros), fazem circular seus conhecimentos e fazem sua história através das narrativas, das músicas, das performances culturais, dos desenhos, dos rituais e das danças. Corpos-memória na estética da pintura, nos movimentos corporais e políticos, nos ritos e gestos. Para o pensamento indígena a diferença está localizada no corpo – como diria Gow: “o que distingue os diferentes tipos de gente são seus corpos, não suas culturas” (...) (apud Santos, 2014:136).

Nessas sociedades memória por excelência o tempo não é considerado linear como o ocidental, o tempo é cíclico. Enquanto nas civilizações ocidentais os calendários marcam datas e regras internacionais, para esses povos tradicionais o tempo é visto com outra espécie de repetição e segue mais os desígnios da natureza, com o tempo de plantar, o tempo de colher, os ventos, a lua e o sol como forma de organizar as tarefas e comemorações. A memória em si possui esse caráter temporal e por isso as memórias étnicas são diferentes das memórias ocidentais. Cada uma possui seu ponto de vista epistemológico de entendimento do mundo, sem graus de superioridade ou inferioridade, apenas e essencialmente diferentes (Viveiros de Castro, 2002). E é desse tempo diferenciado e dessas memórias dos povos étnicos que se busca tratar nesta análise. Regina Abreu nos diz:

Pois bem, em termos muito simplificados, poderíamos explicitar pelo menos duas grandes tendências de concepção do tempo: a linear e a cíclica. Enquanto a concepção de tempo linear está diretamente associada à noção de história, que no Ocidente moderno vai ser objeto de todo um aparato técnico e metodológico específico diretamente relacionado à ideia moderna de ciência, por outro lado, a concepção cíclica de tempo está mais diretamente associada ao contexto mítico-religioso. No caso da concepção linear, os registros escritos e, especialmente, as noções de documento e monumento desempenham papel central. No caso da concepção cíclica, predominam as narrativas

⁷ Na contemporaneidade diversos projetos de audiovisual vêm sendo desenvolvidos nas comunidades indígenas para que estes se apropriem efetivamente desses recursos de comunicação. E eles o fazem com maestria. Um exemplo promissor é a Organização não governamental Vídeo nas Aldeias, com diversos filmes de cineastas indígenas premiados nacional e internacionalmente. No contexto radiofônico destaco a Rádio Yandê, a primeira rádio indígena on-line no Brasil. Além desses projetos já em andamento diversos outros surgem e os povos indígenas, como todos nós, participam da democracia de acesso ao mundo virtual como lazer e também como instrumento de luta política.

orais e a memória social é construída por meio de festas, narrativas míticas, cerimônias e rituais. (Abreu, 2007:2)

Neste sentido, ressaltamos que a dominação e o privilégio de uma concepção de tempo sobre outras pressupõe conflitos, disputas e um jogo significativo de ganhos e perdas. A concepção de tempo linear, oficial e dominante impõe suas perspectivas a essas memórias étnicas em uma tentativa de suplantá-las e apropriar-se delas engendrando em uma situação de apagamento das memórias destes povos tradicionais. Isso como resultado da busca de uma identidade nacional única e singular que durante o período da colonização portuguesa e o período pós-colonizador foi chamada por alguns autores e, mesmo por políticas públicas, de integralizadora com objetivo de “domesticação” (no sentido pejorativo de desumanizar os povos indígenas) e de apagamento das culturas dos povos indígenas. De acordo com o sociólogo Renato Ortiz:

Memória nacional e identidade nacional são construções de segunda ordem que dissolvem a heterogeneidade da cultura popular na univocidade do discurso ideológico (...). O Estado é esta totalidade que transcende e integra os elementos concretos da realidade social, ele delimita o quadro de construção da identidade nacional... (ORTIZ, 2006:138-139)

E é neste sentido também que o sociólogo francês Michael Pollak entende o campo da memória social como um lugar onde permanentes disputas incidem diretamente sobre a dinâmica entre a lembrança e o esquecimento.

De acordo com o censo oficial do IBGE realizado em 2010, no país existem hoje cerca de 310 etnias indígenas (com 274 línguas nativas faladas por 896.900 índios) e 24 comunidades quilombolas espalhadas por diversos estados do Brasil (IBGE, 2015). Como tentar explicar e entender que a memória desses povos seja desconhecida pela maioria da população brasileira, tendo em prol de suas culturas apenas poucas datas simbólicas de comemoração no ano – o Dia do índio nos 19 de abril e o Dia da Consciência Negra nos 20 de novembro? Essas datas realmente conseguem abarcar a diversidade desses povos e são suficientes para legitimar seus direitos coletivos?

É importante observar que uso os termos ‘memórias étnicas’ e ‘povos tradicionais’, de forma intencional, para tentar abarcar a grandiosidade e o grande número desses coletivos humanos. Conheço e reconheço suas particularidades e especificidades, mas percebo que a escolha pelos termos mais genéricos vem como instrumento de análise, para pensarmos de que forma esses povos (todos) são

invisibilizados no discurso do poder e do senso comum. São questões que ecoam na pesquisa.

Em muitos casos são vistos processos de esquecimento desses grupos, para que estes fiquem enfraquecidos e sejam obrigados a suportarem os desígnios e demandas do poder dominante (estado, ruralistas, latifundiários, congresso nacional, entre outros). Percebe-se que por esses povos viverem em sua maioria em terras férteis muito ambicionadas pelos agro-produtores e pecuaristas, existe uma forte demanda por apagamento de suas culturas e consequente hostilidade social e territorial. Além disso, muitos desses povos vivem em áreas consideradas ideais pelos industriais para construção de barragens e exploração da mineração. Com o discurso de “progresso” (um grande retrocesso do ponto de vista socioambiental) - formulado pelo estado – leva-se ao entendimento do senso comum (através das mídias televisivas, jornais, revistas, programas de rádio, entre outros) de que os povos indígenas e quilombolas são obstáculos ao “progresso”, o que acaba significando a morte de etnias inteiras, de línguas e culturas em muitos casos, causando um genocídio permanente na nação brasileira de indígenas e quilombolas. Outras questões se colocam assim: a visão de progresso nos países, em específico o Brasil; o discurso dominante que não legitima as diversidades via de regra; a influência dos mandamentos do mercado internacional nas questões patrimoniais, culturais e legais.

Manifestam-se neste caso as disputas de memória e reconhecimentos dos povos tradicionais, que passam por questões políticas e por resoluções vinculadas às decisões e percursos do mercado financeiro, partes que são (sem direito de escolha) do sistema capitalista global com relações inequívocas com o universo do consumo, no caso, com fortes tendências agropecuárias, extrativistas e usineiras.

Para formar uma imagem no inconsciente coletivo brasileiro de que o índio e o quilombola não existem, ou de que foram assimilados pelas culturas urbanas, se recorre aos usos e abusos do universo simbólico da memória como verdadeira arma de poder social e simbólico, onde as escolhas são feitas a partir dos interesses de uma elite comercial e política. Como nos exemplifica Michael Pollak:

A análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à Memória oficial, no caso à memória nacional. Num primeiro momento, ao privilegiar essa abordagem faz da empatia com os

grupos dominados estudados, uma regra metodológica e reabilita a periferia e a marginalidade. Ao contrário de Maurice Halbwachs, ela acentua o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva nacional. Por outro lado, essas memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados. (Pollack, 1989:1)

Os povos originários sofreram e sofrem constantes massacres. Os afrodescendentes quilombolas passaram, no Brasil, por uma escravidão de 4 séculos e ainda como os indígenas reivindicam a demarcação de suas terras e a garantia de seus direitos coletivos. Neste contexto colocar as memórias étnicas no corpo social do estado-nação, em específico as memórias indígenas e quilombolas, significa assim trazer estes grupos para a visibilidade, na luta contra um estado hegemônico de eleições de memórias vinculadas apenas aos interesses dos grupos dominantes. Buscar essas memórias é trazer as falas, as narrativas, os mitos, o ponto de vista político e social de povos que assim como todos os outros, devem fazer parte da formação de uma nação de fato democrática e diversa.

Para além do essencial direito a viverem nas suas terras tradicionalmente ocupadas garantidas pela Constituição Federal de 1988, traz-se aqui a reflexão da importância da incorporação das memórias subterrâneas de povos subjugados dentro do corpo da memória nacional como partes negadas da história e ancestralidade brasileira.

A sabedoria desses povos já vem sendo reconhecida por pesquisadores das áreas de biologia, geologia, genética, astronomia, entre outros. Este reconhecimento, apesar de ter um claro interesse de mercado, pode ser útil aos povos tradicionais, pois traz possibilidades de diálogos, se feitos, claro, com ética. Mas quando se pensa na memória-sensível, essa memória de afetos e feições, a exclusão quase total das memórias étnicas nas memórias nacionais se torna algo complexo e negativo. As possibilidades de intercâmbio cultural que se encerram nessas práticas de exclusão incorrem em perdas simbólicas significativas para a sociedade como um todo.

Uma estratégia de reversão dessas situações excludentes seria possibilidades de convivência através de festivais, comemorações, encontros de sociabilidade, cursos e debates entre os povos tradicionais e os urbanos. Como o **Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros**, com foco na Aldeia Multiétnica, aqui como um estudo de caso, um espaço de fala, visibilidade e construção de memória étnica com

os povos tradicionais e os urbanos. Festival este que pode gerar um maior espaço na mídia e na Universidade, com discussões de políticas públicas para a garantia efetiva de direitos aos povos tradicionais. Na busca de formar uma comunidade afetiva consistente – construída graças ao nosso convívio social com outras pessoas - a quem se referia Halbwachs (2006), mas focalmente através da inclusão desses povos marginalizados, sugerimos assim uma comunidade afetiva de agregação, construída através das memórias orais dos povos agrafos, onde o conceito de diversidade sociocultural se faça valer realmente. Minha hipótese é fazer isso dentro do **Encontro de Culturas/ Aldeia Multiétnica** e em festivais similares. Essa construção é simbólica, mas toma corpo e materialidade quando acontece em um tempo e espaço específico que traz um marco físico e temporal para outra existência no mundo e outra forma de se relacionar com as culturas diferentes. Fabíola Lins Caldas professora de história da Universidade Federal de Rondônia - UFRO, em seu artigo intitulado: “A memória construída - comunidade de destino, colônia e rede”, nos diz:

Poderíamos dizer, de maneira geral, que a memória constituída por grupos formados a partir desses conceitos e procedimentos operacionais específicos seja uma memória “não oficial”. Não somente porque se preocupa com os excluídos, mas, principalmente, por se interessar por questões desprezadas pelo conhecimento formal como, por exemplo, os sonhos, os esquecimentos, os silêncios, as mentiras, as múltiplas versões, as hipérboles da lembrança, os segredos. Esses temas e assuntos se opõem aos interesses historiográficos que geram uma “memória oficial” tutelada pelos historiadores. (CALDAS, 2003:2)

As subjetividades e sensibilidades também formam o indivíduo em todas as suas funções sociais, físicas e culturais, em um conceito de sociedade, para além dos clichês utópicos, realmente interessada nas diversidades sociobioculturais repletas de ricas possibilidades. Nádia Maria Weber Santos nos diz:

Memória não se adéqua a um só conceito, sendo mais bem compreendida quando esse se insere em um processo de desvelamento cujos conteúdos passam pela simbolização (símbolos individuais e coletivos), pelo imaginário, pela cultura e seus traços, pelas sensibilidades e seus rastros. (SANTOS, 2013: 132)

Do universo acadêmico para a prática social, e no caminho contrário, busca-se uma nova compreensão de existência e uma nova composição de processos sociais, implicando novas incorporações de configurações e formas de expressão políticas, sociais e discursivas. Com a proposta de sobrevivência e vivência de uma sociedade de fato democrática que olha para os seus pares e ímpares, não buscando a igualdade,

errônea atitude, mas celebrando as diferenças, as valorizando e as entendendo, em prol também da legitimidade das falas e reivindicações das minorias através da experiência na Aldeia Multiétnica como um caminho e possibilidade de outras vivências e experiências sensíveis. Se “Índio é nós” como diz a campanha encabeçada por diversos grupos indigenistas que fazem denúncias de crimes contra os povos étnicos, “Nós também somos índios”, no sentido de que ao “ser índio”, ao ter empatia, respeito, convivência, admiração e afeto com esses povos tão originais e tão sábios, podemos buscar alguma forma de harmonia, ou ao menos, relações e diálogos entre as diferenças e a troca intercultural em mundo mais pacífico.

1.2. Festividades: expressões artísticas como patrimônio cultural.

O conceito de patrimônio, com foco na dimensão intangível do patrimônio cultural, dialoga bem com a questão das performances culturais dos povos tradicionais vendo o próprio corpo dos viventes e suas mobilidades/possibilidades como suportes de memórias. Não essa memória que é apenas registrada em fotos, vídeos, livros. Mas a memória que sobrevive e vive nos gestos, no dançar e nos cantos. Que sobreviveu ao não-documento e ao não-monumento. Que sobreviveu a não-grafia. Que ficou incutida nas histórias, nos genes, na alma e na pele do ser subjetivo indígena através dos elos e conexões da tradição/memória oral.

Uma vitrine e espaço de visibilidade dessa memória cultural dialogando com a dimensão imaterial do patrimônio cultural podem ser os festivais, as festas, os encontros e as comemorações, lugares para vivenciarmos estratégias positivas de permanência e resistências desses patrimônios culturais com atenção à importância dos patrimônios imateriais para a continuidade da ideia de nação diversa e democrática. E também com foco nas oportunidades de sociabilidades entre povos tradicionais (entre si) e com povos urbanos, neste caso específico com foco na experiência das vivências na Aldeia Multiétnica na Chapada dos Veadeiros em Goiás.

1.3 O Patrimônio e a ideia de nação

A noção de Patrimônio surgiu após a Revolução Francesa, que resultou na queda do poder da monarquia e do clero, e o povo vivenciando o desejo simbólico e concreto rebelde de destruição de tudo que remetesse a este passado absolutista, manifestou a vontade (e em alguns casos o fez) de destruir obras de arte, bibliotecas, centros culturais, castelos. Em contrapartida surgiu por parte de intelectuais à ideia de

preservação, de retorno, de cuidado com uma herança que não era só regional ou local, mas dizia respeito à história evolutiva da humanidade nas artes, ciências e aprendizados de forma geral, representando os grupos sociais e seus legados. Quando se teve o plano de conservar, preservar, cuidar, e afins, surgiram as políticas e técnicas de patrimônio. Faz sentido, pois, não se queria e nem se poderia perder uma Monalisa, um escrito de Shakespeare, Molière ou Victor Hugo. Regina Abreu (2007:267) nos explica:

A noção de Patrimônio afirma-se em oposição à noção de Vandalismo. Desencadeia-se uma mobilização salvacionista de obras consideradas imprescindíveis para a nação. A ideia de Patrimônio Nacional delinea-se. Visando conter o fanatismo provocado pelos ânimos revolucionários, são promulgados alguns decretos em defesa do Patrimônio público.

Patrimônio na cultura ocidental é entendido assim como um bem a ser preservado, o que resta de importante das produções humanas de determinada época, aquilo que deve ser guardado e resguardado para a posteridade, formando assim uma identidade nacional (mesmo que inventada e selecionada de acordo com interesses específicos – Hobsbawm; Ranger, 1984), aquilo que caracteriza o estado-nação nas artes, na história, na língua, nos textos, e na formação da memória coletiva e social. Vemos em “*A Invenção das Tradições*” de Eric Hobsbawm o seguinte raciocínio:

A “tradição” neste sentido deve ser nitidamente diferenciada do “costume”, vigente nas sociedades ditas “tradicionais”. O objetivo e a característica das “tradições”, inclusive das inventadas, é a invariabilidade. O passado real ou forjado a que elas se referem impõe práticas fixas (normalmente formalizadas), tais como a repetição. O “costume”, nas sociedades tradicionais, tem a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações (...) (HOBSBAWM, 1984:2).

Já Chuva (2009:44) nos aponta que a palavra patrimônio nos dicionários do início do século XX significavam herança paterna e bens de família. Mas que hoje em dia se vê uma amplificação dessa noção, que mantém sua característica essencial de bem passível de posse, como as construções antigas, partituras de músicas e obras de arte consagradas, por exemplo, mas inclui agora, não só os bens de valor comercial, como também os imateriais, de valor simbólico, como o saber-fazer, os mitos, as narrativas, a forma de cultivar a terra e as danças representativas de uma cultura.

Do século XVIII até o início do século XX o patrimônio material era a única fonte de preocupação de estudiosos e estadistas. Assim foi por dois séculos em média. Os casarios antigos, as grandes construções, os prédios e castelos, passaram a entrar em processos de cuidados especiais de preservação. Com o tempo surgiram as leis de

tombamento, conservação, entre outras. A França foi precursora, dando o ponto de partida para que se espalhasse por muitos países a noção de patrimônio ocidental, chegando claro, após um espaço de tempo, no Brasil.

No Brasil os cuidados e tombamentos se iniciam com as cidades consideradas históricas por sua importância arquitetônica e artística devido às amplas construções produzidas no período colonial. São criados institutos como o Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional- SPHAN, em 1937, que mais tarde foi transformado no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico nacional- IPHAN. Até então toda a atenção era dada aos patrimônios chamados de “pedra e cal” e às obras de arte, como esculturas e quadros. Depois, já no século XX, com a entrada dos folcloristas os patrimônios imateriais começam a ser discutidos. Neste período também ocorre a Semana de Arte Moderna,⁸ quando várias discussões são levantadas por intelectuais como Oswald de Andrade, Mario de Andrade, Tarsila do Amaral e outros escritores e artistas, sobre arte, cultura, literatura e história brasileira. Um dos objetivos desses movimentos era formar uma ideia de nação, forjando o ser nacional a partir de ideias de autenticidade e brasilidade. No campo da política vemos a forte representação de Aloísio Magalhães e Rodrigo Melo Franco de Andrade (Santos, 2002) para construir essa tão dita, mal dita e bem dita identidade brasileira. Regina Abreu nos atenta:

Há de se registrar ainda, no final do século XIX e início do século XX, alguns nomes precursores do que hoje chamamos de “patrimônio intangível ou imaterial”, figuras muito atuantes no campo literário e que se dedicaram a registrar um conjunto de manifestações locais e regionais em desaparecimento, tais como lendas, contos, poemas, festas e celebrações. (ABREU, 2007:270)

Percebe-se assim que a formação do conceito de patrimônio cultural vai ao encontro das representações de diversas culturas de forma material e imaterial. Nas representações imateriais tem-se a dança, o canto, os rituais, as narrativas e o saber-fazer como carros-chefes; que fazem parte do repertório tanto das culturas ditas tradicionais quanto das culturas de massa.

⁸ A Semana de Arte Moderna de 1922, realizada em São Paulo, no Teatro Municipal, de 11 a 18 de fevereiro, teve como principal propósito renovar, transformar o contexto artístico e cultural urbano, tanto na literatura, quanto nas artes plásticas, na arquitetura e na música. Mudar, subverter uma produção artística, criar uma arte essencialmente brasileira, embora em sintonia com as novas tendências européias, era basicamente a intenção dos modernistas.

Essas expressões acima citadas são formas de entender o mundo, de organizá-lo e de representá-lo. A arte, a dança, o ritual (no contexto epistemológico performativo) são manifestações culturais dos grupos, formas de festejar, manifestar o luto, representarem ritos de passagem e simbologias no plano concreto e abstrato. Nestas manifestações e no ato de contar e recontar as suas histórias, os grupos atualizam seus mitos, crenças e fruição de mundo. Além disso, também possuem forte caráter político já que representam as funções sociais, o papel de cada membro do grupo, as relações e decisões internas através de significantes e significados neste contexto de internalização das experiências. De acordo com Mariza Peirano:

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequencias ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas sequencias têm conteúdo e arranjos caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” em três sentidos (...). (PEIRANO, 2003:11).

Entendendo aqui as performances culturais apresentadas na **Aldeia Multiétnica** como rituais rearranjados para a apresentação ao público e tendo em vista a importância inquestionável dos patrimônios culturais para a preservação das culturas, em vista da diversidade de manifestações culturais, suas peculiaridades, presença e riscos de desaparecimento, se coloca a questão de como preservar essas vivências culturais, como apoiar os grupos sem homogeneizá-los, sem rotulá-los em esferas vazias, sem midiaticizá-los de forma superficial e ao mesmo tempo mantendo o diálogo muitas vezes necessário com o mercado, os mundos no entorno dos grupos tradicionais e a permanência da essência somada à capacidade de ressignificação (no sentido de resistência de culturas milenares) tão almejada.

1.4 A Aldeia Multiétnica: memória dançada, contada, cantada e brincada.

O **Encontro de Culturas** se propõe a ser um momento extra-cotidiano em que é possível que grupos culturais se apresentem, se conheçam, troquem informações, resolvam conflitos, desenvolvam afetos e discutam suas histórias de permanência e resistência, à margem da denominada cultura de massa ou - como quer a Escola de Frankfurt - da indústria cultural.

Por indústria cultural entendemos aqui qualquer produto cultural e artístico tratado como objeto mercantil e, portanto, submetido às leis do mercado. É sabido que a

cultura de massa, midiaticizada e mercantilizada possui grande divulgação, e os shows e festas que surgem dentro dela, suas danças e sua estética fazem parte de um grande ciclo de acesso e consumo (principalmente para uma minoria privilegiada). Dessa forma a discussão não caminha em termos de qualidade e/ou a importância social desses bens culturais, mas sim a acessibilidade que umas expressões culturais têm, enquanto outras tão importantes quantas estas, vivem em estado de exclusão e esquecimento.

Os bens das culturas tradicionais não recebem ampla divulgação midiática de forma geral, ficando geralmente isolados em suas regiões e atmosferas. Por isso, a ideia de estímulo à permanência e existência dos Festivais, encontros e comemorações alternativas, com foco na Aldeia Multiétnica, que não recebem ressonância por parte da memória oficial, como estratégias de demonstração e vivências desses bens artísticos e patrimoniais de tão rica importância na formação cultural e humanística de todos os povos.

O festival **Encontro de Culturas** é um evento que envolve festa, debates, discussões políticas, rodas de conversas e vendas de artesanatos. Uma união de ações para demonstrar certas manifestações culturais em um determinado lugar e durante um determinado tempo.

Para fazer o percurso do microcosmo para o macrocosmo (do local para o universal) será feita mais detalhadamente uma análise da Aldeia Multiétnica como um espaço físico e simbólico no conceito de comunidade imaginada de Benedict Anderson (1991), por ser um lugar extra institucional de junção de pessoas com aspectos identitários comuns (e também diferentes) que buscam um diálogo com as instituições. A intenção é uma análise mais específica de como uma comemoração/ festa/encontro, pode ser um meio de possibilidade valioso de acontecimentos de experiências potentes entre os nativos entre si e com o público, e assim suscitar a vivificação e o trânsito dos patrimônios culturais imateriais nas relações interpessoais e nas criações subjetivas de afetos, aprendizagens, trocas e afecções.

Entende-se aqui a Aldeia Multiétnica como um *lugar de memória* na concepção de Pierre Nora (1993) - historiador francês - onde os patrimônios culturais são vivenciados no “aqui e agora”. O Encontro De Culturas promove momentos de troca e intercâmbio cultural, entre etnias indígenas, grupos quilombolas e diversas

manifestações culturais campesinas. Nestas situações esses grupos obtêm espaço e visibilidade.

O Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros acontece durante 15 dias, no município de Alto Paraíso, Vila de São Jorge, na região norte do estado de Goiás. Este encontro teve início no ano 2000, para ser um espaço de visibilidade das culturas tradicionais regionais. Nele vão os Quilombolas Kalunga (remanescentes dos Quilombos das terras de Cavalcante, no sertão de Goiás) apresentar e praticar algumas de suas manifestações religiosas sincréticas, sua dança e seu canto. Os trabalhadores rurais da região representam suas festas religiosas típicas como a folia de reis e congadas; e algumas etnias indígenas⁹ apresentam suas danças, cantos e ritos eleitos para ser expostos ao público.

Com o tempo e o crescimento do festival surgiu a Aldeia Multiétnica (um “braço” do Festival especialmente destinado à interação entre os povos indígenas e o público), que em 2016 completou 10 anos de existência, onde diversas etnias indígenas passaram a se encontrar e trocar experiências entre si e o público da cidade - turistas e moradores. Durante o evento misturam-se esses variados povos e se unem em uma grande festa. Na Aldeia Multiétnica cada ano uma etnia é eleita anfitriã, encabeçando os rituais apresentados durante a primeira semana do festival, recebendo os parentes (os povos indígenas do Brasil em um clima amistoso se autodenominam todos parentes) e construindo as moradias temporárias do evento. A Aldeia Multiétnica é um espaço físico e simbólico de interações entre os grupos indígenas e não-indígenas. Lá acontecem festas, cantos, danças circulares e outras; momentos de sociabilidade, alimentação conjunta, troca e venda de artesanatos, entre outras experiências do convívio. Todas as experiências lá são ritualizadas no desejo de encontros diversos, e “como atos da sociedade, os rituais revelam visões de mundo dominantes ou conflitantes de determinados grupos”, como postula Mariza Peirano (2006:11).

Os relatos dos participantes do festival, nas conversas informais e entrevistas que fiz na X Aldeia Multiétnica como observadora participante são muito estimulantes e promissores, o que indica um caminho de análise metodológica e fornece hipóteses de como esse tipo de evento pode ser transformador na experiência de seus integrantes. Também em contato com alguns blogs de viajantes como:

⁹ Todos os anos são convidados novos grupos. Mas algumas etnias já são parceiras do Encontro como: Yawalapity, Kamayura, Krahô, Funil-ô, Kayapó Mebemgroke, Karajá e Xavante.

<<https://aolholu.wordpress.com/>> descubro que são feitas descrições muito interessantes e positivas da experiência de vivenciar esta Aldeia.

A descoberta cultural se dá tanto nas pessoas das comunidades tradicionais que se apresentam, quanto nos habitantes de grandes cidades que lá vão e descortinam um mundo novo com esses habitantes originários do Brasil, na percepção dos seus complexos e sofisticados fazeres artísticos e ritualístico-religiosos, que estão excluídos da escola, da mídia e de outros aparelhos ideológicos de forma geral.

As sabedorias tradicionais são passadas em oficinas durante o festival, vinculadas ao saber fazer, como por exemplo, com ensinamentos de remédios naturais, bioconstrução e biodiversidade, dentro da perspectiva da cultura tradicional que tem como base de estrutura o desenvolvimento sustentável, proposto e feito por essa há séculos, e que de certa forma a sociedade ocidental se apropria e cunha de sustentabilidade.

São saberes que de forma geral não se encontra em livros, escolas, mídia e não são discutidos em família de forma geral, sendo estes ignorados pela maioria das pessoas. De acordo com Bessa Freire:

Esse debate parece bastante ilustrativo das formas de encarar os saberes indígenas no Brasil. Existe uma corrente, lamentavelmente ainda dominante, que não reconhece que povos ágrafos que vivem nus, no meio da floresta são capazes de produzir e transmitir saberes sofisticados. No máximo, admitem a existência de um conhecimento simples, limitado e empírico sobre algumas plantas e animais. (FREIRE, 2005)

A Aldeia se mostra assim como um local também de descobertas e grandes aprendizagens com os mestres da tradição. Os participantes do evento podem compartilhar de momentos de pintura coletiva com as etnias indígenas, ver e comprar artesanatos, trocar informações, ensinar, aprender, dançar, cantar, participar de danças coletivas, vivenciar atividades lúdicas no campo da sensibilidade. São sete dias de muita festa para os olhos, ouvidos, alma, mente e corpo. Um momento dionisíaco de grandes experiências sensíveis e de grandes aprendizados. Como podem ser percebidas através dessas fotografias registradas no festival:

Figura 1. Liderança Funil-ô Towe Veríssimo em apresentação de dança e canto.



Fonte: Arquivo pessoal da autora. XIV Encontro de Culturas. Aldeia Multiétnica. Foto por Luciana Lima.

Figura 2- Mulheres Kayapó I dançando no XV Encontro em julho de 2015.



Fonte: Página do Encontro de Culturas no *Facebook*¹⁰. Foto por Leonil Júnior.

Figura 3- Mulheres Kayapó II dançando no XV Encontro em julho de 2015.



Fonte: Página do Encontro de Culturas no *Facebook*. Foto por Leonil Júnior.

A Aldeia Multiétnica se constitui assim como um espaço de liberdades de oportunidades. Nora (1984) está convencido de que no tempo em que vivemos os países e os grupos sociais sofreram uma profunda mudança na relação que mantinham tradicionalmente com o passado, por isso uma das questões significativas da cultura contemporânea situa-se no entrecruzamento entre o respeito ao passado – seja ele real ou imaginário – e o sentimento de pertencimento a um dado grupo; entre a consciência coletiva e a preocupação com a individualidade; entre a memória e a identidade. (NORA, 1993)

Dessa forma podemos entender a Aldeia Multiétnica como um lugar de memória física e simbólica, onde grupos étnicos podem se encontrar para trocar ideias, se apresentar e se assistirem sacralizando o momento, mostrando que apesar de toda e qualquer tentativa de apagamento cultural dos meios oficiais, esses grupos minoritários e sem ressonância social resistem, e não resistem simplesmente, mas mantêm firme sua arte, suas expressões culturais, suas línguas e suas narrativas para além dos constantes massacres. Demonstrando serem grandes exemplos de resiliência.

¹⁰ Disponível em <<https://www.facebook.com/media/set/?set=a.902071066531751.1073741888.145141802224685&type=3>> Acesso em dez 2015.

Os não indígenas em contato com os participantes da Aldeia possuem uma chance particular e especial de trocarem, de aprenderem com esses povos. É no lugar do sensível, do afeto e do humano que o encontro/Aldeia se dá.

Estas festividades mantêm a ideia já muito antiga de reunião, de encontro, de feira, lugar de vendas, trocas, falas e debates políticos, constituindo-se em “momentos críticos de experiência e elaboração de formas diversas de estar na história e na modernidade”, como quer Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (2002:37). Os espetáculos também guardam vínculos com a organização social de suas competições, estabelecendo relações diversas com as cidades que os promovem.

Dentro desses espaços de vivências também está à busca por concretização de um passado e identidade nacional. Neste movimento reside uma retroalimentação da ideia de patrimônio cultural, é no processo de resgate/retorno ao passado que acontece essa redenção ao mesmo tempo em que a contenção ou medida do que os grupos sociais necessitam lembrar para compreenderem o presente, são sempre vários polos e embates (Gonçalves, 1996). Ao se buscar um passado nacional "autêntico", redime-se do desejo desse passado (objetificado) e o atualiza, aí reside à sobrevivência das culturas. Elas vivem e sobrevivem nesta ambiguidade que é a metáfora da própria vida.

Como para Benjamin (1984) nas ruínas está o fim e ao mesmo tempo a possibilidade de reconstrução imaginativa, na formação do patrimônio cultural está o dualismo do que se deseja ser e do que se é. Assim o patrimônio cultural imaterial também o é (danças, lendas, músicas, cantos, rituais, saber fazer e outros): na busca de seu entendimento (resgate) e vivência, este se atualiza, é trazido para o universo do real, para o tempo de hoje.

A criação de estratégias para argumentar e experimentar o real implica a recriação e redescoberta da dimensão imaterial desse patrimônio, que possui a mesma importância do material. Vendo o patrimônio cultural como estratégia de atualização do real, defendo os festivais e festas (comemorações) como formas de experiências sensíveis, recuperação, atualização, recriação e possibilidade de discursos de um patrimônio cultural diverso, evitando essas visões de unicidade, como alguns discursos oficializados ainda reproduzem.

Ao mesmo tempo entendo que o estado nacional possui estratégias, institutos, e fundações, como o IPHAN, por exemplo, que trabalha em prol de uma ideia de

diversidade e múltiplos patrimônios culturais no Brasil. A redenção assim também acontece na própria busca de identidade nacional que se atualiza mesmo em processos naturais de desaparecimentos, já que tais apagamentos completam a reconstrução do lembrar e do esquecer intrínseco da memória. Mas neste caso estamos refletindo sobre um esquecimento saudável da sobrevivência da memória e não o esquecimento institucional e devastador. Vemos assim os festivais, como a Aldeia Multiétnica na Chapada dos Veadeiros, como lugares de memória e de demonstração de traços das culturas, além de coparticiparem na luta pelas sobrevivências de diversos e significantes patrimônios culturais, que nestes espaços são lembrados, recriados e atualizados, no processo de existência das próprias culturas. Essa tensão entre perda e reconstrução foi analisada por Gonçalves (1996:28):

As narrativas nacionais sobre patrimônio cultural estão estruturalmente articuladas por essa oposição entre transitoriedade e permanência, sendo que as práticas de resgate, restauração e preservação incidem sobre objetos que podem ser pensados como análogos a ruínas, quando não se constituem literalmente em ruínas. Como tais, esses objetos estão sempre em processo de desaparecimento, ao mesmo tempo em que provocando uma permanente reconstrução. Esse interminável jogo entre desaparecimento e reconstrução é que move as narrativas nacionais sobre patrimônio cultural em sua busca por autenticidade e redenção.

Este autor, no livro “A Retórica da Perda: Os discursos do patrimônio cultural no Brasil” (2002), diz que ainda existem discursos que falam sobre os patrimônios perdidos. Mais que perdidos realmente, eles às vezes podem estar em situação de silenciamento, ou de sobrevivência isolada, mas em verdade, um traço cultural tende a viver em quase quaisquer circunstâncias dada sua capacidade resiliente de automanutenção e autodeterminação.

Esse discurso da perda mais que uma perda real de tal traço cultural é uma tentativa de retorno e preservação, como se para valorizar a cultura de um grupo ou local fosse necessária que esta estivesse em quase desaparecimento. Em um lugar de positividade o autor nos mostra que a partir desse discurso fatalista muitos bens são preservados e, na busca dessa redenção/reparação nos encontramos com nós mesmos, nossas culturas, nosso desejo de nos entendermos, e com a construção de nação que queremos.

Quando pensamos em culturas indígenas e quilombolas falamos de povos que sofreram massacres. Ao longo do longo período de colonização portuguesa no Brasil

esses povos foram escravizados, dizimados, forçados a entrarem em processos de mudanças rápidas e muitas vezes traumáticas que levaram ao extermínio dos mesmos, como sinalizou Darcy Ribeiro em suas reflexões sobre "O povo brasileiro":

Seguindo esse raciocínio, supomos que aqueles 5 milhões de indígenas de 1500 se teriam reduzido a 4 milhões um século depois, com a dizimação pelas epidemias das populações do litoral atlântico, que sofreram o primeiro impacto da civilização pela contaminação das tribos do interior com as pestes trazidas pelo europeu e pela guerra. No segundo século, de 1600 a 1700, prossegue a depopulação provocada pelas epidemias e pelo desgaste no trabalho escravo, bem como o extermínio na guerra, reduzindo-se a população indígena de 4 para 2 milhões. (RIBEIRO, 1995:143)

De acordo com dados atuais, os mais de 310 povos indígenas somam, segundo o Censo IBGE (2010), 896.917 pessoas. Destes, 324.834 vive em cidades e 572.083 em áreas rurais, o que corresponde aproximadamente a 0,47% da população total do país. Enquanto que a população não indígena soma 189.931.228. Percebe-se assim que, embora nos três últimos censos observamos um crescimento da população indígena, o número de indígenas no Brasil, numa visão histórica de longo prazo, não só decresceu como também estagnou frente ao enorme crescimento da população não-indígena, resultado das políticas anti-indígenas que assolam o país desde quando os portugueses aqui desembarcaram.

Mas o foco principal deste trabalho é pensar essas culturas no hoje. Nas culturas que apesar do ambiente constantemente hostil, bravamente resistiram e clamam por seu lugar de cidadania mesmo com todas as fragilidades sociais que ainda vogam.

Quando pensamos em patrimônios materiais é possível perceber que estes possuem diversos lugares de exposições. Apesar de faltarem espaços destinados à arte e à cultura em algumas cidades menores, nos grandes centros existem museus, centros culturais, escolas, casas tombadas e até mesmo cidades inteiras patrimônio da Humanidade como a Cidade de Goiás-GO e Ouro Preto-MG, por exemplo. Mas e os patrimônios considerados como imateriais? Onde podemos ir ao encontro dos mesmos? Em que circunstâncias? Como ter acesso a um momento de dança e canto indígena, a um rito (aberto ao público), a ouvir uma história contada por um sábio velho Pajé, a desfrutar de uma brincadeira de raiz indígena? A participar de um Império Kalunga (festa quilombola religiosa)? É neste momento que percebemos a importância dos festivais, festividades, festejos e comemorações. São estes lugares de troca, lugares lúdicos, espaços de diversão e fruição, onde a troca cultural pode ser feita com maestria.

Neste sentido penso nas comemorações e festivais como lugares de acesso aos patrimônios culturais imateriais, como facilitadores, fomentadores e atualizadores dessas culturas, com apoio das reflexões de Regina Abreu:

Estimular estudos e pesquisas sobre a diversidade cultural no planeta, fomentar encontros entre indivíduos de culturas diferentes, ensinar às crianças o respeito à ideia de diferença cultural tornaram-se ideias correntes que culminaram, em 1947, com a criação da UNESCO, órgão internacional com sede em Paris voltado para a formulação de propostas e de recomendações com vistas à difusão de ideais humanistas e antirracistas. Uma das medidas da UNESCO em seus primeiros anos de funcionamento foi estimular a criação de comissões nacionais de folclore. Por meio do estudo, pesquisa, salvaguarda e difusão internacional das manifestações folclóricas de cada país, acreditava-se fazer frente ao fantasma do racismo e a suas consequências. (Abreu, 2007:272)

Resta indagar sobre qual é o impacto das visitas e das atividades turísticas sobre as culturas indígenas, sobre o patrimônio em sua dimensão material e imaterial e sobre os próprios turistas. As respostas a essas perguntas podem contribuir para a formulação de políticas públicas nesse setor. Como pensa Maria Freire:

A escola, a mídia e o turismo são responsáveis, em grande medida, pela representação que o brasileiro tem do índio. Embora ainda em estado embrionário, a arena turística constitui um espaço privilegiado de constituição e reprodução da imagem das populações indígenas, produzidas e veiculadas por diversos agentes da sociedade brasileira (Freire, M.: 2001 in Freire, B.: 2005).

Em minha monografia para conclusão do curso de Gestão em Turismo em 2004, discuto o Turismo Cultural sustentável na comunidade Kalunga¹¹ no norte de Goiás. Que tipo de visita é positiva e bem vista pelos moradores? Chegamos à conclusão neste estudo, que apenas um turismo organizado, sustentável, de pessoas que passam por um momento de preparação acerca da comunidade é positivo. O adentramento sem organização e só para adquirir dados e fotografar a comunidade causa impactos considerados muito prejudiciais pelos que nela vivem.

Por isso também discuto aqui o lugar da Aldeia Multiétnica como uma estratégia de maneira geral pacífica e positiva, de encontros de culturas, de encontros dos índios com não índios, pois nestes lugares ambas as partes se organizam para ir, fazendo

¹¹ “Turismo Cultural Sustentável na comunidade Kalunga”. Trabalho de conclusão de curso apresentado no CEFET-GO em 2004.

percursos físicos e simbólicos para terem momentos de aprendizagem e trocas sensíveis neste lugar que não é a terra de nenhum dos dois povos, que é um chão neutro.

A Aldeia Multiétnica, dentro do Encontro de Culturas Tradicionais, além dos momentos de festa, de dança, canto, brincadeiras em roda, também tem as rodas de bate papo onde questões de urgência política são colocadas e debatidas pelas lideranças indígenas com os participantes e organizadores. Ter esse momento de reflexão é essencial para os grupos. Nestes momentos laços são feitos, pactos são estabelecidos, moções, projetos de intervenção e mudanças na realidade são criados.

Também para a comunidade do entorno, o Encontro de Culturas mostra-se essencial. São trocas comerciais e pessoais que são feitas intensamente. O número de pessoas na pequena vila de São Jorge cresce enormemente trazendo divisas e novos parceiros para a cidade. Quando o festival recebe um espaço de troca e atenção dentro da comunidade, vemos como isso pode ser interessante.

Assim fica o objetivo de olhar para a Aldeia Multiétnica como um lugar de memórias em ação. O projeto vislumbra destrinchar a Aldeia, com pesquisa de campo realizada de forma mais sistemática em julho de 2016 como pesquisadora oficialmente registrada no evento, que vai atuar através de questionários de perguntas, gravações, fotos e filmagens da Aldeia. Pretendemos entender essa experiência para que mais pessoas tenham acesso a essas culturas, aumentando o número dos defensores das minorias étnicas e a empatia com os povos indígenas que ainda sofrem constantemente com a invasão de suas terras por ruralistas, processos de cristianização (pelos católicos e em tempos mais recentes fortemente pelos evangélicos e neopentecostais) com a proibição de exercerem seus ritos, cantos e danças; sofrem preconceito, racismo, isolamento e silenciamento. Este festival de culturas será abordado aqui como arma de luta política e possibilidade de construção de uma nova ideia de sociedade que entenda e respeite a sua diversidade, exercendo realmente uma democracia cidadã em consonância com os pareceres da UNESCO pós-segunda guerra mundial. Vemos que diferentemente da Europa com a questão do holocausto judeu, o genocídio indígena e afrodescendente permanece acontecendo.

2- A experiência na Aldeia Multiétnica: diário de campo e o campo do diário

“Eu tenho Zumbi, Besouro o chefe dos tupis,
Sou tupinambá, tenho os erês, caboclo boiadeiro,
Mãos de cura, morubichabas, cocares, zarabatanas, curares, flechas e altares.
À velocidade da luz, o escuro da mata escura, o breu o silêncio a espera.
Eu tenho Jesus, Maria e José, e todos os pajés em minha companhia,
O Menino Deus brinca e dorme nos meus sonhos, o poeta me contou.”

Maria Bethânia/Paulinho Pinheiro

2.1- Experimentações corporéas e etnográficas.

Minha escrita nessas próximas partes do trabalho será inspirada na experiência da Aldeia, a dizer: multifacetada, percorrendo caminhos diversos de reflexões, percepções e diferentes teorias. Não se atendo a um só conceito, autor ou corrente de pesquisa, porque será recortada por referências diferentes, já que trato de vivências festivas que reúnem povos indígenas detentores de cosmologias e culturas distintas, mas que nesse evento tem alguns objetivos em comum. Faço jus também à minha formação pessoal interdisciplinar e busco um olhar para o “meu todo” (o possível do todo) na Aldeia, dentro de um programa de pós-graduação também pintado com as cores da interdisciplinaridade. Isso condiz com a própria ideia da autoetnografia, do falar de si em relação ao outro, das minhas memórias construídas na Aldeia, com meus afetos e desafetos, no contexto da polifonia a que se refere Bakhtin (BRAITH, 2005). Vou trabalhar a partir dos conceitos de memória cultural e performance cultural, que também são campos de análise que podem abarcar a vida humana em suas particularidades de pesquisa. Assim atravessarei o texto com palavras versando sobre arte, cultura e antropologia.

O meu lugar de fala é de uma estudante formada em Artes Cênicas com foco em teatro e teatro-educação e também graduada em Gestão em Turismo. Os meus olhares são marcados todo o tempo por essas experiências, pelo gosto do sensível, das estéticas, da transformação e enriquecimento das visões de mundo e das afecções através do toque da arte mesclado a um olhar para o lúdico e para o entretenimento através dos estudos de Turismo. Meus interesses atravessam a questão da transformação humana através da criação e das infinitas capacidades de elaboração do corpo. Tento nesse trabalho pensar também através do corpo e não apenas da mente. Mas como dissociar esses dois citados que estão todos no corpo e se escrevo é porque esse corpo pensa, diz e digita. O que quero dizer é que busquei uma aproximação no pensamento que é formulado no

“cantar-dançar-batucar” de Zeca Ligiéro(2011), antes de este ser elaborado pela mente, como me parece que acontece nas culturas tradicionais. Tentei estar junto a eles e mais que observar: participar, experienciar esta forma de estar no mundo e as memórias que se criam dessas experiências. É o conhecimento primeiro dançado, sentido e vivido e depois refletido. Me parece um caminho contrário ao que estamos acostumados, já que na tradição ocidental científica primeiro pensamos, organizamos e planejamos e depois agimos. Mas com as contribuições da banca examinadora durante minha qualificação, busquei fazer como um exercício mesmo na minha pesquisa de campo: sentir, dançar, cantar primeiro, observar e registrar para depois elaborar e escrever. Não é tarefa fácil porque contraria nosso costume acadêmico e mesmo as ações de vida comumente incentivadas e praticadas, nossos hábitos já arraigados. Mas a toda hora eu me policiava para sentir/viver antes e pensar depois. E creio que foi de grande valia para meu amadurecimento como pesquisadora do corpo (o meu inclusive). CORPO antes, a elaboração e elocubração mental depois.

Devo falar que essas são minhas experiência e impressões. Claro que se formos perguntar uma por uma às pessoas que participaram da Aldeia em diferentes papéis, algumas falas até podem convergir, mas a maioria terá um discurso diferente. Aqui irei falar da minha vivência, da minha experiência, de como tudo isso me impactou e impacta como observadora participante e privilegiada de poder fazer parte desse projeto tão importante para o dialogo sobre cultura e resistência indígena. Também através de meus registros e memórias trarei alguns outros olhares dos viventes, dos indígenas e dos organizadores.

O Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros é um evento de produção, exposição e criação de revoluções imagéticas. As misturas de cores e de subjetividades criam e recriam cenários de performances culturais e artísticas. Os povos todos que por lá passam produzem arte e estética refinada que poderão ser observadas nas vivências-imagens ao longo deste capítulo.

2.2- A Aldeia e a experiência turística

Antes de mais nada a experiência na Aldeia é uma experiência turística. Existe todo um discurso entre os organizadores do evento que reafirma os prazeres das atratividades naturais da Chapada dos Veadeiros aliados às possibilidades de intercambios culturais dentro da Aldeia. Estudioso dos povos e línguas indígenas, Bessa

Freire (2006) no texto “Sociedades Indígenas e Turismo” nos brinda com a reflexão de que o turismo, enquanto conceito teórico, se baseia nas ideias de fluxo, mobilidade, emergência, recombinação. Assim como são os padrões de desenvolvimento das culturas. Ele diz: “A metáfora do fluxo lhe permite destacar o caráter processual da cultura” (Bessa, 2006, Pág. 7). Uma cultura viva e dinâmica, sempre ativa nos rearranjos do presente. A atividade turística traz essa possibilidade de conhecer o outro e outros lugares e modos de vida, fazendo um fluxo entra a própria ideia de “turistar”, viajar e transformar nossa própria cultura com novos aprendizados. A cultura do outro também é sempre tocada e modificada nesse contato.

Ainda neste texto, Bessa nos fala sobre o turismo indígena no Brasil e as políticas públicas por um turismo intercultural. Em 1995 foi feito um programa piloto de Ecoturismo bem sucedido em terras indígenas, organizado pelo Ministério do Meio Ambiente e a FUNAI. (Bessa, 2006) Assim é perceptível que o Estado e suas instituições já perceberam o potencial e o impacto positivo que o Turismo pode oferecer aos povos tradicionais. Fazendo um paralelo com as atividades turísticas na Aldeia Multiétnica percebo que lá, em aproximação, mas ao mesmo tempo em caminho contrário no sentido desse Turismo Intercultural proposto para ser feito nas terras indígenas, não são os não indígenas que vão até as aldeias indígenas, mas sim representantes das aldeias indígenas e suas famílias, que vão para outro local se encontrar com outros indígenas e com os não indígenas. Ali praticamente todos são de fora. Este encontro se dá em outro chão, o lugar neutro de uma arena turística em construção em um lugar que já recebe turistas interessados em belezas naturais. Tendo em vista que as aldeias indígenas geralmente são localizadas em áreas muito isoladas, a Aldeia Multiétnica em Goiás pode ser um facilitador desse contato para turistas que estejam na região.

Ainda pensando sobre o turismo indígena no Brasil, vemos que o governo vem atentando para políticas públicas estratégicas por um turismo intercultural focado na questão do etnodesenvolvimento com observância à inclusão social, geração de renda, uso sustentável dos recursos naturais e a preservação do patrimônio natural e cultural. (Bessa, 2006). De acordo com este autor isso já vem acontecendo e os indígenas têm respostas ágeis a esses processos: “As novas formas de territorialidade que os índios

estão construindo e as respostas que estão dando ao processo de globalização (...)” (Bessa, 2006, Pág. 14).

Em todos os casos o que se busca é um protagonismo indígena nessas atividades com existência de operador/agência receptiva prioritariamente coordenada pelas organizações indígenas. Como exemplos vitoriosos temos a COIAB - coordenação das organizações indígenas da Amazônia Brasileira e a FOIRN - Federação das organizações indígenas do Rio Negro que já vem trabalhando com um Turismo Étnico planejado onde se pretende estimular e apoiar a formação de centros culturais, centros de artesanato e museus em áreas indígenas e proteger e registrar os etnosaberes presentes em muitos atrativos culturais. (Bessa, 2006) Percebo neste contexto a Aldeia Multiétnica como mais uma experiência valerosa para os caminhos do turismo étnico/indígena e irei descrever isso a seguir através dos meus relatos.

2.3 - O espetáculo da Aldeia Multiétnica: pensamentos, pessoas e lugar.

A Aldeia Multiétnica é um caleidoscópio de ocasiões, oportunidades, vivências e experiências, um caldeirão em que se misturam inúmeras possibilidades de conhecer e estar com o outro e suas diferenças. Esses contatos tendem a causar choques, estranhamentos, encantamentos, frustrações e afetos. As experiências se misturam e são simultâneas.

O objetivo da criação da Aldeia Multiétnica é que as pessoas possam adentrar um portal de conhecimento e essa é a sensação que causa aos participantes. São a partir dessas experiências de convívio que surgem meus relatos e de outros participantes na troca de saberes que esses povos trazem consigo. Busquei fazer entrevistas utilizando meios tecnológicos de gravações, filmagens curtas e fotografias.

Vemos aqui a Aldeia Multiétnica como um espaço de aprendizagem não formal e não repressivo e também como um espaço de denúncia social e política das violações aos direitos dos povos indígenas.

Para fazer o itinerário até a Aldeia sem carro próprio tive algumas dificuldades de locomoção e também encontrei algumas dificuldades em utilizar/adquirir objetos tecnológicos de qualidade para gravar-fotografar-filmar.

No meu caso para chegar até a Aldeia percorri 5 trajetos: Goiânia-Brasília- Alto Paraíso-São Jorge- Rio São Miguel. A viagem durou em torno de 8 horas.

2.4 - Diário de terra, corpos, música e poeira.

A X Aldeia Multiétnica aconteceu de 15 a 22 de julho de 2016 na beira do rio São Miguel com várias etnias indígenas: Funil-ô (anfitriões do ano), Krahô, Povos do Alto Xingu (Yawalapiti, Kamayura, Waura, Kalapalo, Kuikuro), Kayapó Mebemgroke e Kayapó Metyktire, Kariri-Xocó, Dessana e Guarani Mbya.

Cada ano existe uma temática para a festividade que inspira as rodas de prosa, oficinas, exposições fotográficas e exibição de filmes e a de 2016 foi: “10 anos de Aldeia Multiétnica: comunicação, saberes tradicionais e novas linguagens”. Com base nas anotações do caderno de campo e nas fotografias e filmagens que fiz, descrevo a seguir as principais atividades ocorridas na aldeia, reconstituindo o cotidiano, com destaque para as práticas corporais tais como as danças apresentadas todos os dias à tarde e no por do sol; os rituais de congregação como: ayahuasca, temazcal e cirandas musicadas; os esportes, como: corrida de tora, arco e flecha e Huka-Huka; os cantos durante todo o dia e as modificações das estéticas corporais diversas das etnias presentes.

É interessante notar nesta imersão que tive como pesquisadora-dançarina que tudo o que vemos como arte em nossa tradição acadêmica, para eles é denominado cultura. A pintura como os figurinos, o território como o cenário e a dança como espaço de troca e convívio. Se a cultura está no campo do sagrado e dos costumes, para os indígenas a arte está no campo do espetáculo. Vivenciei uma mescla desses conceitos na prática, pois as apresentações também eram em todos os sentidos espetaculares, para um público e para um reconhecimento da importância e beleza das etnias presentes. Criava-se algo para o momento, claro, baseado nos ritmos, ritos e cerimônias sagradas. Mas em todo o momento, em todas as entrevistas os indígenas usavam o termo cultura, e nenhuma vez ouvi deles a palavra arte. Para mim esses conceitos se misturam e eu vi uma arte tradicional sagrada de culturas milenares. Como não categorizar como arte legítima tudo o que vi e vivi? Penso aqui na provocação de Marcel Duchamp, artista do movimento dadá, com a proposta em 1917 de expor em uma galeria sua "obra de arte" intitulada "fonte", que escandalizou a todos pois se tratava de um penico de porcelana

branca. Com isso, alterando o sentido de um objeto do cotidiano, o artista pretendia discutir o conceito de arte e criticar os critérios para determinar o que é uma "obra de arte". Mas mantendo a reflexão em alerta, percebi também que tudo o que para nós é teatro, arte, encenação; para as culturas tradicionais, que são por excelência mais integrativas e menos fragmentadas, é organização, ritual, e acima de tudo: vida.

15.07.2016. Sexta-feira

O carimbo da chegada: *Kletxakha Khefel'nêsêe*¹²- Ensaio de dança Funil-ô e Kayapó: suadouro, pesos e sorrisos.

Mesmo antes da abertura oficial do evento, no fim da tarde, os Kayapó e os Funil-ô fizeram apresentações de dança para os presentes, embora a abertura oficial do evento fosse ao dia seguinte. Sem anúncio ou qualquer forma de "*mise-en-scène*", eles iniciaram seus cantos e danças, apresentações mais curtas que pareceram posteriormente como um ensaio geral do que viria a seguir. Era muito claro o encantamento do público e a alegria em dançar dos indígenas. A celebração já se iniciara. Fazendo uma ponte antropológica nos estudos de teatro, é possível ver nessas apresentações/rituais (chamo assim porque não são apenas apresentações espetaculares, nem apenas ritualísticas no sentido íntegro da palavra, do rito sendo feito na comunidade de origem, mas sim um misto dos dois, as essências do ritual, do canto, do movimento corporal com a noção de apresentação a um público ávido por essas atividades performáticas sagradas), muitas características da encenação clássica ocidental e da encenação milenar oriental:

- 1) Há um cenário, neste caso o pátio central da Aldeia circundado por árvores, coqueiros, gramíneas, ocas, casa Kalunga e o principal: as montanhas planas típicas da Chapada;
- 2) Há objetos cênicos e instrumentos: neste caso os chocalhos, pata de tamanduá, peles de animais, instrumentos musicais indígenas pequenos;
- 3) Há os adornos e figurinos: infinidades de pinturas corporais feitas com carvão, nanquim, jenipapo - tinta preta, urucum - tinta vermelha, cocares, pulseiras, colares, adornos em penas e miçangas para cabeça, pernas, braços, cintura, quadril, entre outros

¹² Nosso canto, nossa festa, nossa dança. Tradução por Thafkhêa Matos Funil-ô.

(também colares com materiais recicláveis como canudo de plástico para tomar líquidos);

4) Há certa direção, representada por um líder que conduz a dança e a cantoria, que puxa o movimento e/ou os cantos, e também define o início e final da apresentação;

5) Há um público sedento por ver essas imagens em movimento;

6) Há algo como uma dramaturgia “livre” no sentido de ter um sentido de começo, meio e fim, não necessariamente contando uma história, mas organizando os encadeamentos de apresentações de um mesmo povo algumas vezes, em outras vezes algo como um “teatro” mais contemporâneo e multifacetado com diversas músicas não sequenciais necessariamente;

7) Há basicamente a tríade: público- “obra de arte”- “artistas”. Claro que não podemos usar esses conceitos ocidentais para categorizar a cultura e arte indígena, correndo o risco de diminuir, excluir ou atrofiar uma ou outra cultura, mas o que busco aqui é uma aproximação acadêmica para meios de análise, entendimento e comparação para clareamento das ideias.

Figura 4. Primeira apresentação de dança e canto Funil-ô. Sem pinturas corporais.



Fonte: arquivo pessoal da autora. Foto por Renata Curado.

Figura 5. Primeira apresentação Kayapó. Camping dos Kayapós ao fundo.



Fonte: arquivo pessoal da autora. Foto por Renata Curado.

Figura 6. Detalhe para os pés que dançam e levantam poeira.



Fonte: arquivo pessoal da autora. Foto por Renata Curado.

Neste primeiro dia recebi das mãos de uma jovem mulher Kayapó minha primeira pintura/transformação facial e corporal. Logo que fui chegando ao acampamento Kayapó as mulheres já estavam com jenipapo e urucum nas mãos esperando os não indígenas. Já havia umas “brancas” e uns “brancos” (este termo é polêmico e controverso, já que o conceito de ser “branco” no Brasil é algo a se analisar, mas o utilizo quase como uma "categoria nativa", porque geralmente os indígenas nomeiam assim qualquer não indígena independente de sua cor de pele, é um termo genérico para o não indígena cunhado pelos indígenas, assim como é genérico o termo “índio” perante as inúmeras e diferentes etnias no Brasil e no mundo. Na convivência e aproximação com os povos indígenas esse termo é sempre muito utilizado e muitas vezes os

indígenas se referem a mim também como “branca”, por isso o utilizei em algumas partes da dissertação, não dando a este termo qualquer conotação, mas sim o utilizando por ser muito comum no dia a dia em experiências de interculturalidade) sendo pintados. Fiquei observando. Vi algumas pessoas pedindo para serem pintadas e ouvindo “sim” das mulheres pintoras, então resolvi pedir também. Fui pintada no rosto e no braço direito. Essa primeira pintura representou para mim como um carimbo de chegada. As pinturas nesse contexto interétnico representam também certa cumplicidade e aceitação em trocar saberes com o outro, “ser um pouco Kayapó”, “ou ficar tão bonito como eles”, são frases que escutamos tanto dos indígenas quanto dos não indígenas. Além das tarefas de conhecer e reconhecer as pinturas de cada povo, que também são frases recorrentes ditas pelos indígenas. Eu que sempre gostei de me pintar me senti como sendo bem-vinda, bem recebida, uma cortesia de chegada. Os povos indígenas também dizem que assim nos tornamos da família, “nos tornamos mais próximos a eles”. De acordo com o antropólogo André Demarchi em pesquisa com os Kayapó:

(...) o uso crescente dos artefatos e da pintura corporal pode ser entendido como um índice do também crescente sentimento de felicidade que se cria durante os ensaios e os preparativos para cerimônia. (...) Estar enfeitado é, assim, um índice de felicidade. Esta última, condição *sine qua non* para a realização exitosa da festa. (DEMARCHI, 2015:74)

Figura 7. Pose para a foto após a pintura.



Fonte: arquivo pessoal da autora. Foto por Carolina Luz.

Figura 8. Recebendo a segunda pintura Kayapó.



Fonte: arquivo pessoal da autora. Foto por Carolina Luz.

Figura 9. Foco na força das cores e na destreza dos traços perfeitamente retos.



Fonte: arquivo pessoal da autora. Foto por Carolina Luz.

É muito comum na amizade travada com os indígenas na Aldeia receber o convite para ser pintado, ou ganhar presentes, geralmente artesanatos produzidos por eles; os presentes são também grandes manifestações de apreço, já que a maioria dos objetos está à venda e de repente nos é ofertado. De acordo com Diego Madi:

“A perspectiva dos autores, eles mesmos capturados pela política visual Kayapó, privilegia um entendimento da arte e da imagem como dispositivos de alteridade, apresentando os regimes de figuração nativos como um desdobramento de sua filosofia política. Aprendemos que a arte visual mebêngrôke se constitui como um sistema eficiente de comunicação, por meio de elementos formais, e de ação sobre o mundo.” (MADI, 2015:4).

Como os artesanatos são feitos à mão carregam em si toda uma sabedoria ancestral e uma atenção e demandam tempo dos artesãos. Também por isso esses presentes são tão especiais.

Neste dia à noite fizemos um “som” com as mãos e lembranças recortadas de letras de músicas, cantadas pelos vivos. Tínhamos uma cantora incrível entre nós e ficamos cantando e tocando “copos” e palmas. Antes de dormir, já chegando à área onde estavam nossas barracas nos deparamos com a fogueira ainda brilhando e muitas pessoas em volta conversando, entre elas vivos e indígenas Kariri-Xocó do Nordeste, tomando café (já era por volta das 22 horas) e compartilhando uma bolacha ou algo do tipo, enquanto a Cacica Tanoné Kariri-Xocó (radicada em Brasília em uma terra reconhecidamente dedicada aos indígenas no Cerrado) contava casos e histórias de sua infância e vida geral. Nós (vivos) ficamos muito impressionados com sua risada grandiosa e eloquente e sua forte história de vida. Ela contou como havia sido abusada sexualmente na juventude e sofrido agressões físicas por parte de seu ex-companheiro. Era interessante notar que a fala dela era de uma guerreira que superou todas as adversidades. Não havia melancolia em seu tom de voz. Mas sim muita força e resistência. Uma forte relação fraterna se estabeleceu entre nós e Tanoné, e ela foi se tornando a “mãe” de todos em nosso acampamento, sempre preocupada se havíamos comido e se estávamos bem, e sempre pronta a nos doar seu tempo e atenção e a nos abençoar com seu sorriso acolhedor.

Fiquei lá ouvindo essas intensas e bravas histórias de vida até a hora de dormir.

Eu havia saído de casa às 06 da manhã para rodoviária de Goiânia e cheguei a São Jorge às 14h00 horas e de lá para Aldeia foram mais 30 min. em estrada de terra. Senti certa dificuldade para chegar sem carro devido à quantidade de tralhas que carregava (barraca de *camping*, colchão de ar, isolante térmico, mochila grande com as roupas e um pouco de comida e saco de dormir) e às diversas distâncias. Já nesse início percebi certa desorganização por parte da coordenação do Encontro, já que anunciaram um traslado para os vivos- não indígenas participantes como público das experiências e vivências da Aldeia Multiétnica - nesse grupo que eu me enquadrava como vivente-pesquisadora- (na primeira vez que ouvi esse termo “vivente” estranhei um pouco, mas depois entendi porque o público era chamado assim) o que se pretende com o evento cultural é a vivência entre indígenas e não indígenas. E o local é realmente cheio de vida. Em

muitos momentos vivemos situações novas e singulares. Conhecemos outras formas de vida, as culturas tradicionais. Por fim achei que o termo se encaixou perfeitamente à nossa experiência no local. A experiência de estar vivo, em um ambiente extra-cotidiano nos traz muitas sensações, tanto dolorosas, quanto prazerosas. Como chegando lá não tinha o transporte, peguei carona solidária com um dos viventes, o alemão Tobias.

Nos dias posteriores fui percebendo outras desorganizações e alguns equívocos, com relação à alimentação que já estava inclusa no pacote, ao uso da água, banheiros, entre outros. Também percebi muitos acertos e escolhas assertivas nos filmes projetados, nos debates, nas apresentações dos indígenas, na organização e prontidão do pessoal voluntário e na programação cultural geral do evento. Com as imagens fotográficas no decorrer do texto espero proporcionar informações e dar uma ideia da dimensão imagética e sensorial desta festa.

Esse foi o dia da chegada, de montar a barraca, de observar a vizinhança pela primeira vez (indígenas e não indígenas). Tentar compreender os espaços e as pessoas ali, alguns estavam chegando ainda e outros chegariam sábado. Foi um dia tranquilo, mais de calma. A comida foi servida no refeitório quilombola, quando ocorreu o primeiro conflito, pois estava um pouco tarde e o almoço já tinha sido servido. Mas conseguimos (Tobias, a francesa voluntária Carole, Simone-paulista e eu) um pouco de arroz, feijão e farinha.

Figura 10. Minha barraca-moradia já montada. Árvore como guarda-roupa temporário.



Fonte: arquivo pessoal da autora na X Aldeia Multiétnica. Foto por Renata Curado.

Na chegada à nossa parte do camping já fomos muito bem recepcionados pela família Kariri-Xocó que também havia se instalado por ali. Conheci a Cacica Tanoné (ela dizia que preferia ser chamada assim ao invés de Cacique Tanoné) e parte de sua família. As brasas já queimavam na fogueira e eles conversavam ali por perto.

Figura 11. Líder Kariri-Xocó Tanoné e seu cachimbo.



Fonte: X Aldeia Multiétnica. Arquivos pessoais. Foto por Leané Tremblay.

16.07.2016 - Sábado

2º dia- *Me toro me ngrere.*¹³ A dança e o canto de todas etnias presentes: belezas, frio e crises.

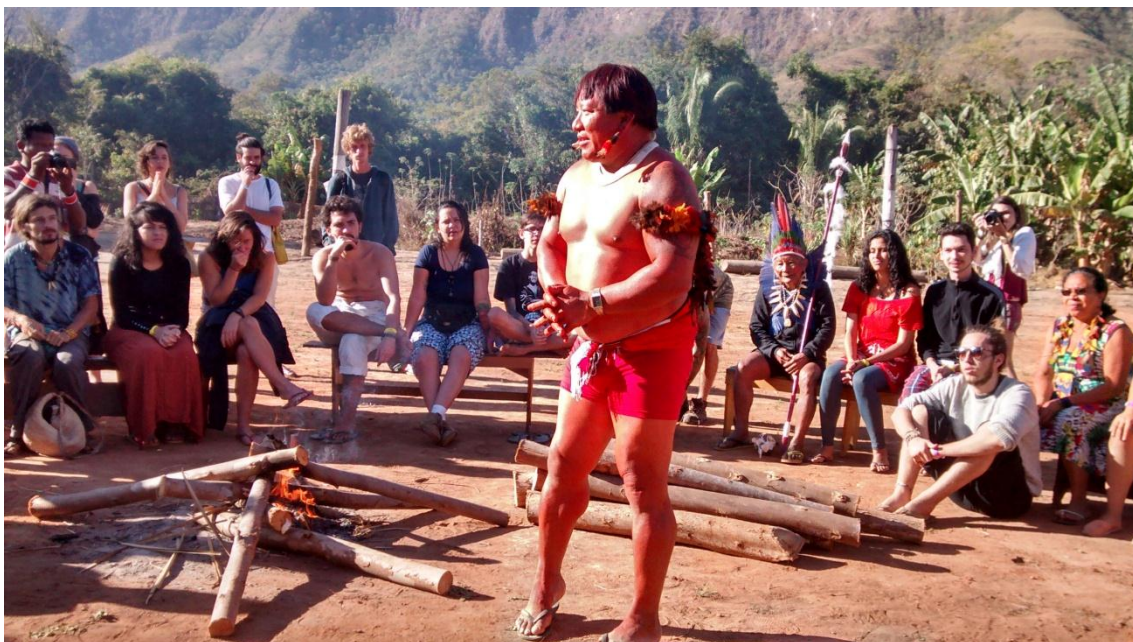
De manhã, logo após o café da manhã coletivo (uma xícara de café ou chá, um pão e uma fruta: laranja, mamão ou banana) - era necessário acordar bem cedo ou os alimentos do café da manhã acabavam - deu início o chamamento para a reunião de abertura oficial entre as lideranças indígenas, representantes indígenas de seus povos, representantes da coordenação do evento e os viventes. No pátio central, em círculo,

¹³ Dança e canto Kayapó. Tradução por Bpunu Mebêngrokê.

com bancos e cadeiras demarcando o espaço, praticamente todas as lideranças falaram um pouco de suas expectativas e alegrias com o evento. Também houve falas de denúncia à situação indígena no Brasil. Geralmente cada liderança manifestava um pouco desses dois temas. Repasso algumas falas que captei como mais interessantes:

“Nós existimos sim, o povo brasileiro acha que não existimos.” Anuía Kamayura - liderança representante dos Povos do Parque Nacional Indígena do Xingu no Mato Grosso.

Figura 12. Anuía Kamayura falando com indígenas e visitantes.



Fonte: arquivo pessoal da autora. Foto por Renata Curado.

“Eu espero o ano todo para vir, eu penso o ano todo nisso.” Towe Veríssimo - liderança do povo Funil-ô do Pernambuco.

Figura 13. Líder Towe Veríssimo em fala ao público.



Fonte: arquivo pessoal da autora. Foto por Renata Curado.

“Todas as coisas tem lado positivo e negativo, inclusive a cultura Branca. Internet é boa, por ela vim parar aqui. Somos quatro pessoas, mas podemos mostrar nossa dança.” Seu Raimundo - liderança Dessana da Amazônia, pajé, curandeiro tradicional e líder espiritual.

Figura 14. Seu Raimundo.



Fonte: arquivo pessoal da autora. Foto por Renata Curado.

“Eu estou alegre e satisfeito de estar aqui. Comi bem, bebi bem, dormi bem. Vamos festejar! Nós viemos para reunir, para dançar junto”. Benjamim Kayapó Mekrãgnõtire.

Figura 15. Foco em Benjamim Kayapó.



Fonte: página do Encontro no *Facebook*.

“O Brasil tem uma grande dívida com os indígenas. Cada um mostrando sua cultura e a parte espiritual que é a mais forte. O espírito é mais forte que a carne”. Cacica Tanoné líder representante da etnia Kariri-Xocó de Alagoas.

Figura 16. Cacica Tanoné rodeada de sobrinhos e Towe.



Fonte: página do Encontro no *Facebook*.

“Nós somos um corpo só, somos seres humanos. Vamos trocar experiências cada vez mais. Se quiser comer encosta lá para comer a macaxeira, o paparuto...assim a gente vai se conhecer.” Seu Getúlio- Liderança Krahô do Tocantins.

Figura 17. Seu Getúlio ornamentado para a festa.



Fonte: página do Encontro no *Facebook*.

“Pouca verba para fazer o evento. Por isso cobramos. Estamos tentando fazer que este ano seja melhor e cada um seja ouvido.” Nalu Mendes- uma das coordenadoras do evento.

As falas recorrentes de todas as lideranças eram de que a cultura indígena nunca vai acabar e também de denúncias de perseguição no passado e no presente contra os povos indígenas.

Estávamos no pátio central (que não é coberto, assim como é na maioria das aldeias) e conforme o tempo ia passando começou a ficar muito calor e mudamos todos para a geodésica(um espaço coberto com um tecido, como uma tenda) onde havia sombra. Lá continuaram as falas das lideranças. Interessante observar que todos falavam assuntos sérios e importantes, mas com muita calma no falar. Um líder ia cedendo espaço ao

outro. Uma questão que me incomodou um pouco foi que a única mulher-liderança foi a última a falar. Ela tentou interromper e falar algumas vezes e os homens lideranças pediam para que ela aguardasse sua vez. O patriarcado parece que se faz presente em quase todas as situações e culturas. Em compensação, em análise sobre gênero e povos indígenas percebo que existe muita complexidade nestas relações e há que se ter um perspectívismo e um relativismo cultural ao pensar sobre a cognição selvagem, mesmo em períodos de ascensão de estudos de feminismo. De acordo com a antropóloga Maria do Rosario de Carvalho:

Essas relevantes contribuições demonstraram, apoiadas em fortes evidências, que relações assimétricas não devem ser automaticamente interpretadas mediante a equação homens dominantes/mulheres subordinadas, uma vez que as posições se alternam conforme as circunstâncias sociais. Ademais, expressões aparentes de dominação podem constituir, muitas vezes, comportamentos considerados próprios ao gênero masculino, sem que, na prática, impliquem em subordinação para a contraparte. A afirmação de um líder mebengôkre, sublinhada por Lea no livro *Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengôkre*, de que “são as mulheres que mandam, mas com delicadeza; não se deve recusar o pedido de uma mulher”, constitui, nesse sentido, uma pista instrutiva. Examinemos, a seguir, como o debate sobre gênero repercute internamente entre os povos indígenas. A sua emergência dá-se, notadamente, sob a forma de direitos mais recentemente reivindicados pelas mulheres. As duas primeiras organizações brasileiras exclusivas de mulheres indígenas surgiram na década de 1980, sendo consideradas as pioneiras a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (Amarn) e a Associação de Mulheres Indígenas do Distrito de Taracará, rios Uaupés e Tiquié (Amitrut). Em 2000, em Assembleia da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab) foi reivindicada a criação de um espaço para as demandas das mulheres indígenas. Em 2002, no decorrer do I Encontro de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira, foi criado o Departamento de Mulheres Indígenas (DMI/Coiab), com o objetivo de defender os seus direitos e interesses nos vários âmbitos de representação, nacional e internacional. (CARVALHO, [2010])

Ao fim dessas falas já era hora do almoço e uma fila começou a se formar na cozinha Kalunga. A coordenação ainda estava decidindo como seria a questão da alimentação (questão essa muito polêmica inclusive) e lá as mulheres quilombolas faziam comida, com as características de sua cultura, em grande quantidade, chegando a ser suficiente para praticamente todos os participantes da aldeia. A fila demorava pouco e o arroz, feijão, salada e carne já garantia o sustento para boa parte do dia.

À tarde seguiu a abertura oficial da X Aldeia Multiétnica, agora com a presença dos visitantes que não estavam acampados na aldeia e pagavam a taxa de R\$ 30,00 para

entrar no espaço. Por dia entravam aproximadamente umas 150 pessoas por volta das 13 horas, a maioria voltando de cachoeiras ou do descanso em suas pousadas, além dos moradores e estudantes da região. Este valor administrado pela Casa de Cultura Cavaleiro de Jorge (ponto de cultura organizador de todo o evento) era destinado à manutenção do espaço, transporte dos indígenas e alimentação dos mesmos. Entre uma apresentação e outra de danças e cantos de todas as etnias presentes, algumas lideranças falaram ao público presente e também Juliano Basso – idealizador, diretor da Casa de Cultura Cavaleiros de Jorge e organizador do Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros e da Aldeia Multiétnica, que explicava um pouco os valores da cultura indígena e palestrava sobre a importância e o porquê do evento acontecer. Este produtor cultural saiu de Goiânia e se mudou para São Jorge há 20 anos e de lá para cá tem feito muitas ações pelos povos tradicionais. E foi de forma colaborativa com a comunidade que ele criou ali, em 1997, a Casa de Cultura Cavaleiro de Jorge, e em 2001 começou a realizar o Encontro de Culturas, que aos poucos foi se transformando em uma conferência de saberes. Ele diz ser guiado pela vontade de fazer com que comunidades nunca antes ouvidas pelo poder público pudessem erguer a voz e mostrar toda sua sabedoria. Para Basso:

Quando cheguei a São Jorge me surpreendi com a riqueza cultural das comunidades da região e, também influenciado pelas minhas experiências de viagem no Brasil e por outros países, senti a necessidade de criar um espaço democrático para as manifestações da cultura popular tradicional. Foram os povos indígenas, quilombolas, mestres, brincantes, catireiros, violeiros, artistas e todos os representantes da riqueza do patrimônio cultural imaterial produzido nos interiores do Brasil que fizeram esse chamado.

As falas dos líderes indígenas eram de boas-vindas aos presentes e falavam um pouco de suas culturas e de onde vinham. Juliano mencionou a constante dificuldade na realização do evento já que com a questão política brasileira em grave crise e transições escusas, muitas verbas e financiamentos para a cultura e educação foram bloqueados. Por isso também a necessidade de cobrar pela entrada dos visitantes e pela estadia dos viventes, para auxiliar nas custas de trazer tantos povos indígenas de regiões extremas do Brasil. Todos os dias (e esse foi o primeiro) a Aldeia abria seus portões às 14:00 hrs para visitantes e lá eles podiam ficar até as 18:00, 19:00 hrs em média. Ainda havia pouco tempo que estávamos lá, mas a entrada dos visitantes me causou um certo desconforto. Esse foi o segundo ano em que se permitiu viventes para acampar na Aldeia

e compartilhar em tempo integral as vivências com os povos indígenas durante o Encontro de Culturas, e a minha primeira experiência dormindo e acordando juntamente com todos os participantes. Mesmo que ainda estávamos nos conhecendo, reconhecendo e nos adaptando, sentíamos mais conexão com os povos indígenas do que os visitantes. Os visitantes (talvez também por terem hora marcada para entrar e sair) pareciam muito apressados em viver e sentir tudo que acontecia lá. Compravam artesanatos, se pintavam, conversavam muito, fotografavam, em uma velocidade um pouco incomoda para os indígenas e até para mim não indígena. Era como se entrassem em um “ethnoshopping” seguindo os padrões de consumo da cidade, querendo comprar, adquirir artesanatos, tirar foto com os indígenas, mas tudo de maneira de certa forma mais superficial. Os indígenas agradeciam. Era o momento justamente de “fazer dinheiro”, vender o máximo de objetos, cobrar valores para as pinturas - trabalhar de diversas formas. Esse é de fato um dos focos do evento. Mas para mim que estava ali com outros afetos envolvidos, e com compromissos acadêmicos de produzir conhecimentos sobre o evento, de sistematizar conhecimentos, de torná-lo mais conhecido, parecia um momento estranho do dia. Era como se não desse tempo para conversar, sorrir, conhecer, aprender... era tudo pronto para a venda e o consumo, inclusive as relações. O tempo acelerava a tarde para voltar a desacelerar a noite e pela manhã onde estávamos apenas nós: viventes, indígenas e organizadores.

Nesse dia a festa começou com os Kayapó Mebemgroke e Meknōty que vivem nos estados do Mato Grosso e Pará. Os Mebemgroke somam em torno de 11.675 pessoas (SIASI, SESAI, 2014) e são da família linguística Jê. Os Kayapó vivem em aldeias dispersas ao longo do curso superior dos rios Iriri, Bacajá, Fresco e de outros afluentes do caudaloso rio Xingu, desenhando no Brasil Central um território tão grande quanto a Áustria. Este é praticamente recoberto pela floresta equatorial, com exceção da porção oriental preenchida por algumas áreas do cerrado.

A cosmologia, vida ritual e organização social desse povo são extremamente ricas e complexas; assim como são intensas e ambivalentes as relações com a sociedade envolvente. (dados do ISA-Instituto Sócio Ambiental, 2016)

Os rituais Kayapó são numerosos e diversos, mas sua importância e duração variam fortemente. Dividem-se em três categorias principais: as grandes cerimônias de confirmação de nomes pessoais; certos ritos agrícolas, de caça, de pesca e ocasião - por

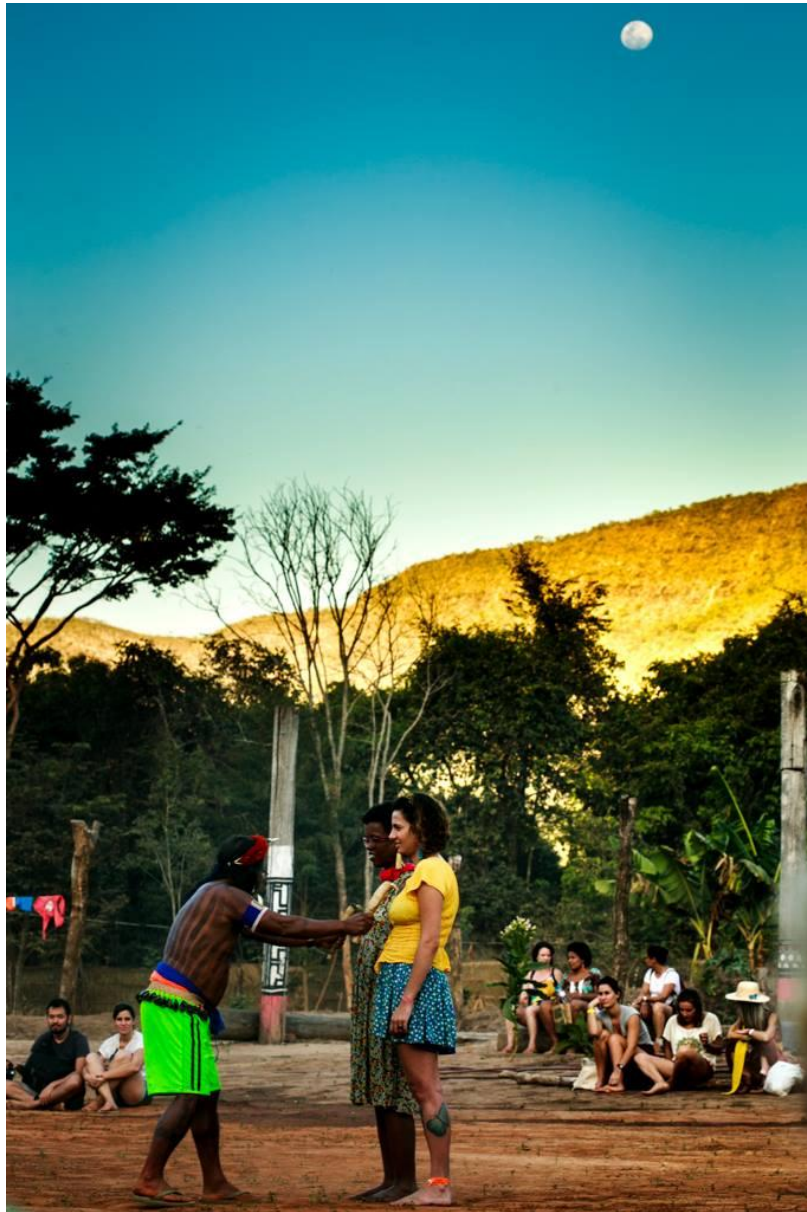
exemplo os realizados durante um eclipse solar ou lunar - e, enfim, os ritos de passagem. Estes últimos são frequentemente solenes, porém curtos, e raramente acompanhados de danças ou cantos: são organizados para anunciar a passagem de algumas pessoas de uma classe de idade a outra (ISA- Instituto Sócio Ambiental, 2016). Em contato com a sociedade envolvente esses rituais se tornam uma festa para os olhos e ouvidos. O cantar agudo feminino somado ao cantar grave masculino nos insere em uma sensação de sonho. Toda a imagem é muito idílica: Chapada, canto e dança indígena, o céu e os sons.

Todas as cerimônias Kayapó são qualificadas pelo termo "mereremex" ("gente que estende a sua beleza"), que faz referência à maneira correntemente elaborada com que os indígenas dessas etnia se ornamentam em ocasiões especiais. Esse rituais compõem elementos que os xamãs repassam após entrarem em contato com espíritos naturais que vivem no mundo "natural". (<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/kayapo/188>)

Os Kayapó saíram do seu acampamento já dançando, pararam e fizeram algumas cantorias na entrada do *camping*, ao que o público se aproximou, depois desceram para o pátio central. Estas são de fato danças e cantos esteticamente aprimorados e prazerosos de se ver e ouvir, além das pinturas corporais e dos adornos de corpo e cocares ultra coloridos e grandes. Foram apresentadas alguns cantos de dança e de festa e depois fizeram a representação de um ritual que foi denominado de "Dança do Tamanduá", onde um homem mais velho ia saltando com uma garra de tamanduá verdadeira e fazia uma ação como se estivesse arranhando a região do peitoral de duplas de mulheres no círculo. Os outros homens do grupo ficavam próximos em outro círculo cantando, fortalecendo o volume do canto e as energias para a representação. Quatro duplas, uma delas de não indígenas, foram convidadas da platéia. Segundo informações que circularam no local, eles nunca haviam feito esse ritual fora da aldeia e com um grupo de não indígenas assistindo. Pesquisei bastante na literatura reconhecida - com foco nos antropólogos: Vidal, Demarchi, Baldus e nas ONGS que produzem conhecimento como ISA com foco nos textos do PIB (Povos Indígenas do Brasil) - sobre este ritual específico e nada encontrei. Creio que as apresentações neste tipo de evento são mais fluidas e adaptadas, então muito é criado, a partir de rituais já existentes, para aquele contexto novo da apresentação. Foi interessante que as não indígenas não sabiam bem como se portar na dança e riam muito. Estavam um pouco desengonçadas na hora de fazer a roda e de receber a "arranhada", ao passo que as

indígenas que estavam se apresentando e o público não indígena davam gargalhadas daquela situação.

Figura 18. Não indígenas participam do “Ritual do Tamanduá.”



Fonte: arquivos do Encontro.

Depois foi apresentado canto e dança da etnia Dessana que utilizou adornos de folhas verdes no corpo, pinturas com padrões bem complexos de cores preta e vermelha, e fizeram uma dança em pares de homens e mulheres que andavam para frente e para trás enquanto batiam os pés no chão e cantavam em sua língua nativa, também fazendo um movimento que circunscreve um círculo em torno do público. Os homens tocavam imensas flautas. Em seguida o povo do Alto Xingu fez apresentações de sua cultura com

dança e canto também em duplas de homens e mulheres em movimentos circulares com os homens tocando flautas. Aparentemente parecidos na minha descrição, Dessana e Xinguanos, claro com alguns traços em comum, mas totalmente diferentes assistindo ao vivo devido ao ritmo das músicas e até mesmo à forma de movimentar e colocar o corpo durante a dança. Houve apresentação de um canto Krahô com os anciões, mulheres e crianças reunidas no pátio central. Os Krahô são conhecidos pela grande quantidade de cantos e pelo fato destes co-habitarem todos os rituais da etnia. De acordo com Verônica Aldé:

A música vocal é um dos aspectos mais elaborados da vida ritual e artística dos Krahô. Existem vastos repertórios com estilos, intenções e formações diversas que compõe o vasto *Corpus Mítico Musical Krahô*. Possuem origens variadas e são 49 ordenados a partir de critérios complexos, alguns visíveis, outros tantos inimagináveis à percepção dos estrangeiros. Alguns destes cânticos se distinguem pelo local onde são entoados: pátio (Cà), caminho radial (Krikape) ou Wyhty (também conhecido como casa da “pensão”, ligada a iniciação de jovens e casa oficial para acolher visitantes); também podem se agrupar de acordo com o horário em que são performados, ou às respectivas origens míticas. (ALDÉ, 2013:48).

Figura 19. Família Dessana I.



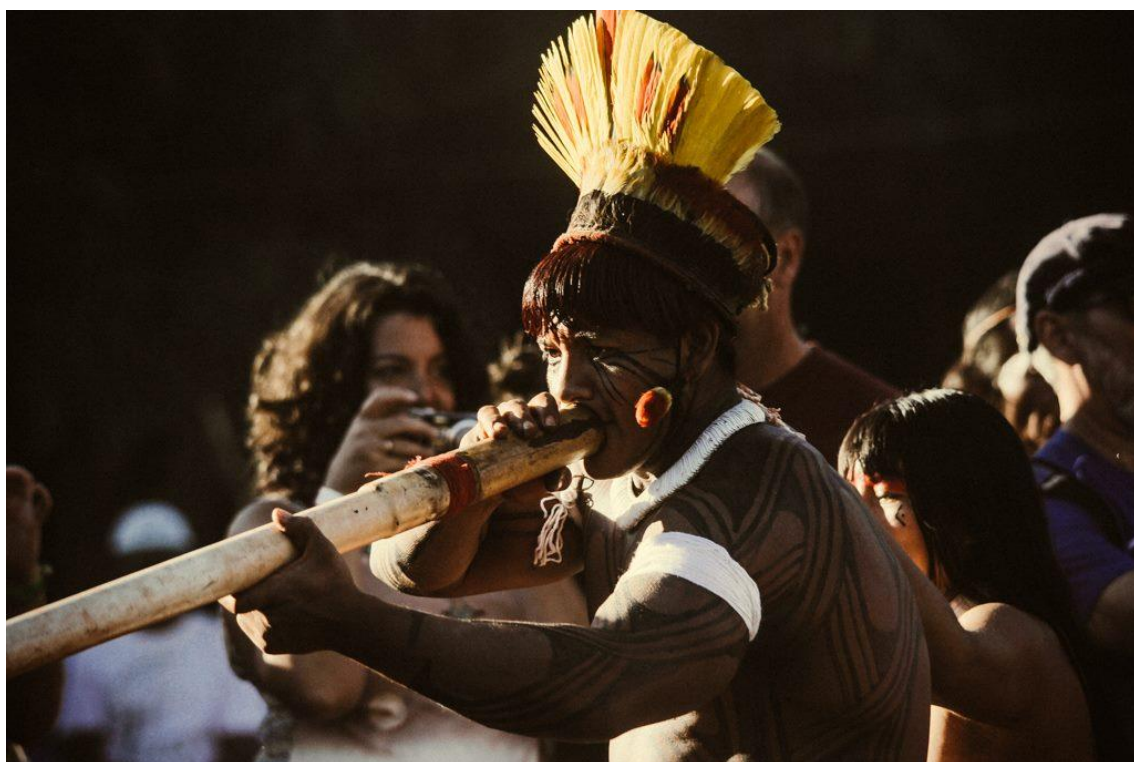
Fonte: arquivos do Encontro.

Figura 20. Família Dessana II.



Fonte: arquivos do Encontro 2016.

Figura 21. Dupla Xinguana.



Fonte: arquivos do Encontro 2016.

Uma apresentação um pouco diferente e tão interessante, intensa e fantástica quanto as outras, foi a dos povos Guarani Mbya. Eles no contato com os não indígenas incorporaram o uso de violão e outros instrumentos do mundo urbano. Por isso fizeram uma apresentação algo próxima a uma banda, com um coral, violões, instrumento de percussão e chocalhos. O líder Guarani Mbya, Pajé Werá Tupã - Alcindo Moreira de Santa Catarina, residente na aldeia de Biguaçu próxima a Florianópolis, antes da apresentação musical contou um pouco de sua história de vida. Estava ele ali firme e forte aos 107 anos, ainda promovendo e provendo sua cultura. Disse que tinha uma

missão de ir pelos lugares e mostrar como a cultura Guarani segue viva. BESSA (2011) assim escreve sobre esse Xamã Guarani:

A botânica é um campo que os Guarani dominam bem. No que diz respeito ao uso de plantas medicinais, muitas pessoas, mesmo de diferentes aldeias, até mesmo não-indígenas, se deslocam às vezes de longe em busca dos tratamentos do xamã Alcindo Moreira, tanto para doenças físicas como espirituais. O tratamento que ele dá é muito respeitado e sua sabedoria é requisitada em vários lugares, conforme testemunhou Diogo Oliveira, numa monografia feita para o Laboratório de Etnobotânica do Centro de Ciências Biológicas da Universidade Federal de Santa Catarina.

Figura 22. Pajé Wera Tupã fala ao público.



Fonte: arquivos pessoais da autora. Foto por Renata Curado.

Figura 23. Apresentação musical Guarani Mbya. Os Kayapó assistem e fotografam.



Fonte: arquivos pessoais da autora. Foto por Renata Curado.

Em seguida iniciou-se o majestoso canto Funil-ô sempre com muita gente e em alto e bom som. Os Funil-ôs eram os anfitriões deste ano e dançaram todos os dias da Aldeia Multiétnica, geralmente começando às 17:00 horas e terminando com o por do sol com a aldeia já escura. Fechavam todas suas apresentações com uma grande ciranda em que reuniam e convidavam o máximo do público possível. Eram sempre momentos ímpares. Os visitantes e viventes assistiram e os Funil-ôs são muito bons na arte de atrair, se apresentar e prender a atenção do público. Muitas vezes a ciranda terminava com um banho de rio coletivo no São Miguel.

Figura 24. Início da ciranda Funil-ô.



Fonte: arquivos do Encontro 2016.

Figura 25. Ciranda com indígenas e não indígenas dançando juntos.



Fonte: arquivos do Encontro 2016.

Terminada a ciranda Funil-ô que dessa vez se deslocou até o camping Funil-ô e encerrou com uma roda em torno da fogueira, era o momento do banho, do descanso. Nessas cirandas comíamos literalmente poeira, com mais de 100, 150 pessoas dançando juntas no pátio central. Era necessário muita água para beber e para tomar banho para nos recompormos. Nesse dia de abertura estavam todos muito animados. A noite teve

janta coletiva e descanso. Nessa noite teve continuidade a questão difícil da alimentação (um dos primeiros desencontros). Quando estávamos eu e mais viventes na cozinha Kalunga já para fazer nossos pratos, uma das coordenadoras disse que era para irmos comer com os indígenas, que essa era a proposta do evento. Com a aldeia já um pouco escura e cada povo em seu mini acampamento ficamos intimidados de chegar assim e pedir comida. Vale notar que pagamos um valor (R\$800,00) relativamente alto pelo camping, vivências e as três refeições básicas do dia: café da manhã, almoço e jantar, então praticamente não levamos mantimentos e contávamos com essa estrutura. Eu fui uma das primeiras pessoas a argumentar com a coordenação da dificuldade dessa situação assim no segundo dia, ao passo que ela liberou o jantar Kalunga nesse dia, mas disse que a partir do outro dia iam ser divididos grupos de viventes e definida a etnia do dia em que íamos comer juntos, causando situações peculiares nessas ocasiões.

Depois do jantar fui dormir. As noites estavam extremamente frias. O clima na Chapada dos Veadeiros em pleno cerrado é desértico. De dia é extremamente calor e seco. O sol brilha das 6 da manhã às 18 horas. E a partir do por do sol a temperatura vai baixando a ponto de ficar de 10 a 5 graus. É como se fossem duas estações opostas em um mesmo dia. Eu já frequento a região há muitos anos, mas nunca havia acampado em pleno cerrado, apenas na Vila de São Jorge, muito pequena, mas já com traços de urbanidade e com uma pequena aglomeração humana, o que aumenta um pouco a temperatura mesmo na madrugada. Sendo assim, levei um saco de dormir (não dos melhores), um isolante térmico para colocar no solo da barraca e algumas roupas de frio, meias-calças e cachecóis, mas nada bastava. Eu acordava na madrugada para colocar mais roupas, mas o frio permanecia estanque. O vento gelado percorria as árvores, o rio São Miguel, o pátio da aldeia e parecia eleger exatamente minha barraca para moradia. Comecei uma odisséia pra conseguir mais roupa ou mesmo um cobertor emprestado. Recorri primeiro a uma das francesas que lá estava e ela disse que não tinha, e que inclusive não estava sentindo esse frio todo. Fiquei pensando em como os indígenas resolveriam essa questão, porque estavam sempre com pouca roupa (roupas de banho, uma canga ou saia nas mulheres e os homens apenas com *shorts* durante a noite toda) ou nenhuma, mas claro eles resolveram desde o primeiro dia e bem melhor que nós “brancos”. Todos os acampamentos faziam todos os dias fogueiras para se esquentarem, inclusive dentro da oca. Nós, não indígenas em nosso acampamento não tivemos coragem de nos arriscar e acabar queimando nossas barracas. Então fomos nos ajeitando com os tecidos e afins.

Em alguns momentos eu me pegava pensando sobre o trabalho e sentia certa sensação de solidão e desconforto ao sentir o ambiente extremamente neo-hippie, algo como um mini Wood Stock brasileiro. Não sabia ainda bem quais eram as intenções dos não indígenas ali. A busca por liberdade? Diversão? Aprendizados interculturais? Uso acessível de psicotrópicos? Causou-me certa angústia pensar que todo aquele “encontro” poderia não ter uma densidade política e social, ser uma festa “vazia”, e não uma festa de denúncia e com complexidades que vão além da diversão simplesmente. Para além das ideologias pessoais, que muito compactuam para a ideia de contracultura e os diversos movimentos hippies, eu pensava no meu trabalho e em como eu poderia defender esse cunho de justiça social através dessa festa se todos estivessem sempre sobre o efeito de substâncias ilícitas, ou supraentendendo o que é de fato o universo de luta e resistência indígena. As pessoas ainda me pareciam muito admiradas pelas culturas, mas as fantasiando, mesmo no contato olho no olho, devido a alguns comentários que eu ouvia aleatoriamente pelos campings. Em alguns momentos eu sentia como se as relações estivessem organizadas demais a serem dóceis, pacíficas, singelas, harmônicas, mas isso ainda não configurava para mim algo real. Eu entrava às vezes em crise sobre o que observar: meu olhar ou os olhares que se dão no encontro? Depois entendi que seria inevitavelmente um misto desses dois. Se não lembramos sozinhos, também não pensamos nem sentimos sozinhos. As crises foram se acalmando nos próximos dias.

17/07/2016-Domingo

3º dia: *Metoro Kukràdjà* - Festa de cultura Kayapó: dança, peixe e coletivos.

Bem cedo fui tomar café da manhã e em seguida ouvi o chamado de Fernando Schiavini (ao microfone na geodésica), indigenista aposentado da Funai, que juntamente a Juliano Basso, é criador, organizador e entusiasta da Aldeia Multiétnica, nos convidando (videntes) a ir para geodésica para nos apresentarmos e conversarmos sobre detalhes da organização do evento. Lá fizemos um círculo e cada um dos videntes (ali deveria ter umas 40 pessoas, mas éramos no total em torno de 70 pessoas) falou um pouquinho sobre sua vida, se apresentou e falou as motivações para estar ali. Estas variavam muito. A maioria das falas foi emocionada e amorosa, falando de como essas pessoas gostavam de estar perto desses povos tão estigmatizados pela sociedade de forma geral. Para a maioria ali a Aldeia Multiétnica representava um primeiro contato com os povos

indígenas. Outros já haviam ido em outras edições da Aldeia, ou conheciam outros povos próximos às suas regiões, ou mesmo leram e se interessavam pelo assunto indígena. Muitos também mencionaram estarem em busca de evolução espiritual e por isso o contato com povos indígenas na intenção de aprenderem algo sobre pajelança ou mesmo se curarem corpo e alma através das místicas e rituais indígenas. De fato todos ali buscávamos. Senão cura e iluminação espiritual, aprendizado, meios de reparação social e política, parcerias, amizades, alegria, diversão e o novo. No meu caso, com a vivência, buscava organizar e sistematizar o conhecimento sobre o evento e questionar em que medida ele pode ser olhado como um lugar de memória. Foi falado por alguns desses viventes o impacto positivo causado pelo ato de conhecer os povos indígenas e vislumbrar/deslumbrar outros mundos, buscando vincular essa experiência a trabalhos com ensino básico, biblioteca comunitária, inclusão social, e trabalho de monografia sobre a questão do alto índice de suicídios nos povos Guarani Kaiowá. A canadense Léane Tremblay também estava ali realizando sua pesquisa de pós graduação, observando, anotando e registrando. Ela faz mestrado em Antropologia Cultural em Québec, na Universidade Laval e o foco dela dentro da Aldeia era analisar as dimensões mobilizadas e construídas (a curto e longo prazo) durante o Encontro, e mais especificamente dentro da Aldeia Multiétnica com foco nos impactos sobre a Vila de São Jorge, os não indígenas e os indígenas participantes. A Léane tem três áreas de análise: as relações entre e dentro dos diferentes grupos de pessoas, as transformações individuais e coletivas tanto da identidade quanto de níveis políticos (neste ponto nossos trabalhos dialogam bastante) e finalmente a conversação que torna possível a realização do evento. Falei que já havia ido na Aldeia Multiétnica algumas vezes como a maioria deles, para me divertir, aprender e vivenciar, mas que dessa vez além disso, estava ali também como pesquisadora de mestrado, onde ia fazer uma observação participante em que meu foco era observar as performances artísticas e culturais como manifestações de memória e resistência cultural. Fiquei com receio de ser olhada pelo grupo apenas como uma pesquisadora que observa de fora, que não participa, mas que apenas critica e descreve. Mas as pessoas demonstraram interesse no meu trabalho e muitos me auxiliaram nas gravações, entrevistas e mesmo me concederam seu tempo para responder algumas questões sobre a experiência na Aldeia. As perguntas que fiz ao público circundavam as questões deste espaço como um estímulo às memórias, a reflexão se essa Aldeia poderia ser um método de convivência que quebra preconceitos já arraigados sobre os indígenas e se havia mudanças comportamentais nessas pessoas

após essa experiência na medida em que esse evento poderia causar impactos positivos neles e na sociedade em geral. Eu queria mesmo era saber quais afetos e revoluções internas aconteciam naqueles participantes, se se assemelhavam às minhas aferições e sensações, se era tão transformador para eles aquela vivência como vinha sendo para mim ao longo dos anos. As entrevistas eram feitas em horários de refeições, momentos de descanso, de calma quando não havia apresentações e o público estava mais disposto a conversar.

A pesquisa da mestranda Léane também tinha traços em comum com a minha pois ela pesquisa festivais de povos tradicionais, mas com outro foco. Nós pudemos trocar ideias e essa troca se seguiu pós-Aldeia também.

Hoje o almoço foi com os Funil-ôs. Ao chegar em seu acampamento fui muito bem recebida pelo líder Towe e por outros indígenas que por ali estava ralando jenipapo para fazer tinta. Me pediram para sentar e começamos a conversar sobre a vida nessa grande Aldeia.

Figura 26. Preparando a tinta proveniente do jenipapo.



Fonte: arquivos pessoais da autora. Foto por Renata Curado.

Figura 27. Fazendo café no camping Funil-ô.



Fonte: arquivo pessoal da autora. Foto por Renata Curado.

Figura 28. Conversas pré-almoço.



Fonte: arquivo pessoal da autora. Foto por Renata Curado.

Importante ressaltar que cada etnia presente no evento tinha um dia específico para ser o anfitrião da festa, e para inaugurar essa sucessão de anfitriões, os escolhidos foram os Kayapó. Ao anfitrião cabia organizar e decidir os afazeres do dia. Também era o dia em que todos poderiam comer as comidas dessa determinada etnia, participar das pinturas coletivas entre eles, que conduziram as apresentações artísticas/culturais de seu povo à tarde. Alguns líderes aproveitavam esse dia de anfitriões para pegar o microfone e falar algo sobre seus costumes e modos de vida.

À tarde, depois do almoço, alguns Kayapó se encontravam no geodésica dançando e ouvindo umas músicas que lembravam a musicalidade andina com ritmos e cantos tradicionais. Dançavam em círculo, fazendo gestos e movimentos sincronizados com as mãos. Alguns visitantes e parte do público foram chegando e ao entrar na roda de dança eram bem recebidos. Eu estava passando pelo local para deixar algo em minha barraca e entrei na roda também. O som estava alto então os combinados eram feitos no olhar. Um casal de Kayapó muito animados, com idade em torno de 50 a 60 anos, eram quem puxava a roda e a alegria. Fiquei pensando nos meus pais e avós, que não vejo dançarem com frequência, salvo em situações escassas de festas e shows, e me impressionei com aquela vitalidade e gosto pelo movimento. Dançamos por boa parte da tarde nessa sombra. Parávamos, descansávamos e voltávamos a dançar. Indígenas Kayapó, principalmente crianças e anciões, e não-indígenas, principalmente jovens e adultos. Toda hora passava alguém e entrava na roda. Essa roda de dança foi mais espontânea e para divertimento e integração mesmo. Não era uma apresentação nem teve anúncio, foi apenas o desejo de dançar junto que se manifestou e se concretizou. Creio que - também pelas barreiras linguísticas - a dança se apresenta com certa universalidade rapidamente alcançável neste contexto de convívio festivo. Existe uma memória coletiva ancestral comum desses movimentos e eles são relativamente manejáveis de serem feitos por qualquer corpo, então é muito rápido “entrar na dança”.

Figura 29. Roda de dança com Kayapó e não indígenas.



Fonte: arquivo pessoal da autora. Foto por Colette Ní.

Figura 30. Dança com viventes e crianças Kayapó.



Fonte: arquivo pessoal da autora. Foto por Colette Ní.

Figura 31. Dançando em círculo com Kayapó e viventes.



Fonte: arquivo pessoal da autora. Foto por Colette Ní.

Figura 32. Grupo Kayapó puxando a roda.



Fonte: arquivo pessoal da autora. Foto por Colette Ní.

Figura 33. Finalizando a roda de dança.



Fonte: arquivo pessoal da autora. Foto por Colette Ní.

Vale dizer que na cultura kayapó as mulheres não aprendem com muita frequência a língua portuguesa. Os Kayapó, para quem a oratória é uma prática social valorizada, se definem como aqueles que falam bem, bonito (*kaben mei*), em oposição a todos os grupos que não falam sua língua. Em certas ocasiões, como os discursos do conselho ou

cerimoniais, os homens Kayapó falam num tom de voz (*ben*) como se alguém lhes dessem um soco na barriga, para diferenciar a fala comum. O grau de conhecimento dos Kayapó do português varia muito de grupo para grupo, conforme a antiguidade do contato e o grau de isolamento em que cada um se encontra. (ISA, 2016)

Os homens (maridos, filhos ou amigos) faziam as traduções quando queríamos conversar com as mulheres ou mesmo negociar um artesanato ou pintura. Então do lado de uma mulher geralmente tem um homem ou elas andam em bandos de mulheres. Percebi que elas entendem um pouco de português, o básico do básico. Mas quando eu tentava conversar com elas muitas vezes não tinha resposta. Às vezes apenas um sorriso tímido ou um rosto cerrado. Entre os viventes haviam comentários de que as mulheres Kayapó eram proibidas de falar português. Conversando com Bepunu Kayapó fora da Aldeia Multiétnica, fui tirar a dúvida sobre essa questão e ele disse que de fato as mulheres não falam português, mas não porque são proibidas e sim porque sabem pouco, a maioria não chega a estudar português, assim elas sentem vergonha por não terem esse domínio da língua e por isso não falam muito. Depois entre os viventes também ouvi um comentário que as mulheres não falam português e quando falam é bem rudimentar, por isso preferem não conversar. Mas na dança, o corpo fala e essa linguagem é acessível a todos. Em depoimento a rede independente de mídia e comunicação a jornalista Ana Ferrareze comenta a relação com uma mulher Kayapó:

Eu e Panh-ô nos identificamos desde o primeiro encontro. Ela, Kayapó Mebêngôkre, de Tucumã, no Pará. Eu, só uma jornalista paulista. Durante a IX Aldeia Multiétnica, meus amigos sabiam onde me encontrar: quando o trabalho acabava, ia direto ao acampamento da família Kayapó. As mulheres dessa etnia indígena apenas entendem o português, não falam. Na maioria das vezes, são traduzidas pelos maridos. Com Panh-ô foi diferente. Nossa sintonia é tão grande que eu já começo a compreendê-la. Ela me conta tudo com olhares, gestos e algumas palavras em português, que gentilmente solta quando vê que vou demorar muito a captar a mensagem.

Durante essa roda de dança coletiva chegaram muitos visitantes na Aldeia e começariam as apresentações de dança ao público. As danças além de serem o principal atrativo do espaço também serviam como chamarizes e “propagandas vivas” dos artesanatos e das pinturas corporais indígenas. Muitos visitantes que andavam meio dispersos e/ou introspectivos na Aldeia, depois e durante as apresentações se animavam a se pintarem e/ou comprarem artesanatos, bijuterias, cestos, entre outros. A dança em si tem esse caráter sedutor e mágico, que instiga e agita os espíritos humanos. Então além

da apresentação que simboliza a resistência cultural, existe esse duplo agenciamento mais ligado ao lado comercial, tão importante para os indígenas quanto essa parte de troca cultural, já que para alguns indígenas lá presentes, que moram em aldeias isoladas, essa é uma das poucas formas de adquirir renda para comprar itens que necessitam para a sobrevivência ou mesmo para o consumo de tecnologia, tão necessária às comunicações interétnicas, entre si e com os povos de fora. A dança indígena nesse caso adquire esse duplo vetor de interesse/necessidade comercial e relações interpessoais e interculturais.

Neste dia em especial os Kayapó abriram o ciclo de apresentações do dia e na metade de sua apresentação os Funil-ô entraram no pátio cantando e dançando. Ficou uma situação meio estranha, porque pelo rosto perplexo dos dançantes Kayapó isso não havia sido combinado antes. As mulheres que estavam dançando ficaram no canto e os homens pararam uns minutos para pensar, então eles se comunicaram com olhares e começaram a dançar juntos. E foi muito interessante. As mulheres ficaram assistindo ao lado enquanto os homens se integraram ao canto Funil-ô. Por fim não houve um conflito interétnico e sim uma dança com duas etnias diferentes ali no pátio, através do entendimento e de uma resolução rápida. Neste dia os não indígenas como na maioria dos outros dias, também foram convidados a dançar juntos. Alguns participantes ficavam um pouco tímidos, mas a maioria ia prontamente e era perceptível a emoção e alegria presente naquele momento de dançar junto. Uma relação interpessoal se dava bem rapidamente, uma sensação e uma experiência que marca os participantes. A forte ligação que se estabelece no dançar junto.

Figura 34. Funil-ô e Kayapó dançam juntos.



Fonte: arquivos do Encontro.

À noite jantei com os Funil-ô peixe, arroz e farinha; esse peixe grelhado na fogueira feita pelos indígenas possui um sabor indescritível. As farinhas trazidas das aldeias, também eram tão saborosas quanto os peixes. Após esse jantar houve uma roda de violão com o povo Funil-ô, em torno de 50 representantes da etnia. Os Funil-ôs são atletas e musicistas. A maioria toca algum instrumento como violão e viola e também cantam com extrema afinação. No município em que moram, Águas Belas-Pernambuco, também dominam vários conhecimentos da floresta, de espiritualidade, filosofias de mundo e expressões corporais. A maioria dos Funil-ôs lá presentes tocavam violão, cantavam com afinação máxima, tocavam também outros instrumentos, contavam histórias, eram curandeiros, conhecedores das ciências da natureza, entre outros conhecimentos. Todos com muito a nos ensinar. Depois de uma roda de viola com muita música indígena (muitas compostas por eles na língua nativa e em português também, inclusive com cds gravados), sertaneja, pop e até rock, fui dormir com os cantos ecoando em minha mente.

18-07-16- Segunda-feira

4º dia- *Mê Iquêtjê Te Amjintonxâ*: nosso jeito, nossa alegria de viver. Mandiocas, troncos e cantos pela madrugada.

Logo após o café descobri que hoje era o dia da festa Krahô. O povo Krahô, é falante da língua Timbira, pertencente à família Jê, tronco Macro-Jê. Habitante imemorial dos cerrados do Planalto Central Brasileiro, área de domínio de algumas etnias relativamente populosas, os Krahô compartilham com outras etnias Timbira muitos elementos culturais, são elas, os Apinayé, Canela Apanyekrá, Canela Ramkokamekrá, Gavião Parkatejê, Gavião Pykopjê, Krahô e Krinkatí. Os Krahô possuem contato com a sociedade envolvente desde a primeira metade do século XIX (ver Melatti, 1978). Foram estimados em três ou quatro mil, no período do primeiro contato, entrando em conflito com fazendeiros de gado que avançavam do Piauí para o sul do Maranhão deslocando os Krahô, que então viviam perto do rio das Balsas, afluente do Parnaíba, para oeste na direção do Rio Tocantins. Em 1848 os fazendeiros conseguiram que o missionário capuchinho Frei Rafael de Taggia os transferisse para Pedro Afonso, na confluência do Rio do Sono com o Tocantins. Conforme o censo do missionário Rafael de Taggia, em 1852, após as mortes causadas pelas epidemias de 1849-1850, a população Krahô tinha caído para 620. Talvez sua população tenha chegado a seu ponto mais baixo por volta de 1930, quando Nimuendajú os estimou em 400 (<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kraho>).

Quando fui chegando ao acampamento Krahô já havia um grupo de mulheres indígenas e não-indígenas descascando mandioca para fazer paparuto (bolo ou beiju de mandioca tradicional na cultura Krahô) para o almoço. O processo para a produção desse alimento é bem ritualístico. Inicia na aldeia com a colheita da mandioca pelas mulheres. Depois em grupo as mulheres vão limpando e descascando a mandioca enquanto falam sobre as novidades e fatos acontecidos em suas vidas. Nas palavras de Dodanin Krahô:

“Nós trabalhamos na roça, porque da roça é que tiramos a nossa comida, sem ela não dá para sobreviver. A roça é o nosso supermercado, de onde trazemos tudo para nossa casa. Ela é nossa mãe também. Nós, Krahô, desde pequenos, trabalhamos na roça com os pais, ajudando e aprendendo com eles a plantar. É da roça que tiramos também os alimentos para realizar as nossas festas.” (EMBRAPA, 2010)

Claro que tudo se inicia com a roça, a plantação, os cantos de fertilidade entre outros. Mas como a Aldeia é um simulacro de uma aldeia real iniciamos do ponto de descascar a mandioca com faquinhas bem amoladas enquanto a conversa rolava solta entre as mulheres indígenas e não indígenas. Depois dando prosseguimento ao rito, começamos a ralar as mandiocas com as mulheres Krahô e não indígenas. Nesse momento me fazia uma companhia mais próxima, Colette, uma irlandesa em “mochilão” (viagem com escolhas mais livres e abertura para experimentar outras culturas e modos de vida, fugindo das viagens encaixotadas e de vitrinização e espetacularização vazia das diferenças e do outro) e ela era uma pessoa muito calma, não entendia bem o português, mas ia chegando devagar, perguntando sobre tudo e também representou uma forte presença em afeto e experiências para mim.

Figura 35. Descascando mandiocas.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Renata Curado.

Figura 36. Rito e trabalho para a produção de paparuto.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Renata Curado.

Terminamos de descascar todas as mandiocas e uma senhora Krahô me chamou perguntando se eu queria ser pintada por ela. Eu disse que, sim, claro. Ser pintada pelos indígenas é sempre um momento único e de alguma forma é como “se tornar um pouco do que eles são” ali naquele espaço, é receber e performar outra estética no corpo e o objetivo principal é se embelezar e trocar experiências, além de representar determinada etnia ali no caldeirão multiétnico. Nessas pinturas, ainda mais quando existe o convite e não a venda ou meu pedido, me sentia muito mais próxima deles, afinal é pele na pele e olho no olho. Meu corpo já começava o processo de transformação multiétnico: eu já somava as pinturas Kayapó e Krahô nesse momento.

Fui ser pintada de roupa: blusa e bermuda jeans. Apesar de já frequentar a Aldeia e ser atriz, tendo uma boa relação com as possibilidades do corpo e da nudez, ser pintada nua ou semi-nua é algo que me constrange um pouco porque sempre tem muitas pessoas à volta assistindo a ação de pintar. Não sei se por baixa autoestima de por meu corpo à mostra, pensando em padrões de beleza da cultura ocidental, ou alguma timidez indescritível, já que em outras situações do convívio não sou tímida, como conversar e dançar junto. Eu tirei a blusa, estava com biquíni pequeno por baixo, e a senhora indígena pediu para eu tirar a parte de cima do biquíni. Fiquei com vergonha, mas vi que aquela era uma boa hora de superar esse pudor, ainda mais que o pedido vinha da artista - pensando na concepção de Lagrou (2016) de arte indígena - que iria me pintar.

Em entrevista ao Programa de extensão “Morar Indígena” da UFMG Els Lagrou explica:

Já na concepção da relação entre corpos e artefatos ameríndios, a ideia, enfatizada através da linguagem poética que se usa para falar como corpos são fabricados e como artefatos são fabricados, é que eles parecem que são feitos através das mesmas técnicas. O resultado disso é que, na concepção indígena, artefatos são como quase corpos, e corpos são concebidos em termos de artefatos. Eles são resultado de uma fabricação estética, é por isso que cada corpo de cada grupo é totalmente diferente, o que nos leva a uma concepção da arte bem diferente daquela tradicionalmente usada na arte acadêmica, em que a arte é representação e imitação da imagem. Na concepção da arte tradicional indígena, a relação entre modelo e cópia é uma relação que passa muito mais pela capacidade de agir do artefato do que pela imitação da imagem do modelo.

Algumas couraças temos nós e nem temos consciência das mesmas até que em algumas situações de experimentação da vida, elas aparecem. Eu tinha algum receio também porque já tinham algumas moças não indígenas andando semi-nuas pela Aldeia e eu achava essa uma situação um pouco delicada, os indígenas olhavam, às vezes brincavam com a situação, era o quarto dia lá e eu não me sentia tão à vontade assim para isso, porque também não queria causar constrangimentos entre eles. Mas como estava em um canto da Aldeia, e em uma situação específica fiz a pintura Krahô semi-nua, tirei o biquíni e a blusa ficando apenas com um shorts curto.

Figura 37. Recebendo pintura Krahô I.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Collete Ní.

Figura 38. Recebendo pintura Krahô II.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Colette Ní.

Foi como sempre uma experiência de “tirar o fôlego”. A sensação dos dedos passando o urucum pelo corpo enquanto a artista falava em sua língua nativa vai gerando uma transformação interna e externa. Os traços passavam por todo meu braço direito e esquerdo, pernas, barriga, costas e rosto. São sensações bem intensas de encontro com nossa ancestralidade adormecida. Neste momento da pintura surgiram duas viventes com suas câmeras fotográficas e filmadoras super avançadas filmando e fotografando a cena de pintura. Fiquei um pouco sem graça daquele momento tão íntimo estar sendo filmado e fotografado mas neste espaço quase tudo é registrado (eu mesma o fazia muito, mas mais nas apresentações de dança, evitava de fotografar momentos íntimos), até pelo fascínio dos que o frequentam. Faz parte também dos rituais atuais do mundo pós-moderno, mais fotografar que viver alguns momentos da vida, a cultura contemporânea, onde parece ser mais importante mostrar antes e sentir depois. Em analogia a Manuela Carneiro da Cunha, senti assim essa experiência na autoetnografia:

Uma boa etnografia, ao apontar o insólito sob a aparência do familiar, permite-nos exercitar a capacidade de estranhar. Aguça a imaginação para novas possibilidades, para outros múltiplos modos de perceber. E treina-nos também a evitar o risco de abusivamente generalizar (...). (CUNHA, 2014, Pág. 10)

Continuando a festa Krahô durante o dia para seguir na preparação do paparuto e do beiju, após minha pintura fomos ralar a mandioca com as mulheres que também estavam descascando a mandioca. Foi nos avisado que a tarde iria começar a Festa da Laranja que iria virar a noite.

Na casa Krahô, uma maloca construída ao lado da Oca Yawalapity, Fernando Schiavini começou a falar sobre a cultura Krahô, junto com Seu Getúlio (liderança Krahô) e outros jovens Krahô que vez ou outra interrompiam as falas desses dois principais “palestrantes” para dar alguma opinião ou explicar com mais detalhes o tema da conversa. Schiavini nos explicou que estávamos nos preparando para a “Festa do guerreiro/mulher guerreira” e em seguida Seu Getúlio completou: “Hoje vocês podem perguntar o que é o sentido, qual é a dor, sobre a festa”

Com esse comentário fica perceptível como a visão dos indígenas é complexa sobre os rituais e festas. As falas deles são sempre repletas de significados e sabedorias presentes em quaisquer conversa.

Depois dessa conversa o almoço já estava pronto e por coincidência era o meu dia de comer com os Krahô. Seu Getúlio em outra conversa já havia falado que eles não gostavam de comida muita temperada nem salgada, e que se quiséssemos comer assim podíamos ir no camping deles que tudo seria dividido. O cardápio era: feijão com coração de galinha, paparuto e alguma carne de caça que não cheguei a comer. Também comi um pouco uma sopa com batatas, cebola e frango que os Dessana que estavam bem ao lado dos povos Krahô, prepararam.

Vale dizer que havia uma escala de vários grupos de não indígenas para se alimentarem juntos com os povos indígenas (almoço e janta) e haveria um revezamento. Cada dia um um dos grupos de dez pessoas iria comer com uma determinada etnia em sentido anti-horário dos acampamentos para a alimentação. A ideia era interessante, mas depois houve dispersão e muita gente na Aldeia estava passando mal, principalmente viventes, mas também alguns indígenas adultos e crianças. Até foi cogitada a possibilidade de virose, mas que não foi confirmada. Algumas pessoas tiveram que ir para o hospital ou ser atendidas na farmácia de São Jorge para serem medicadas. O quadro geral era intoxicação alimentar ou pela água. A água que consumíamos vinha do Rio São Miguel, que é aparentemente limpo. Também havia um filtro na cozinha, mas não sabemos se

estava funcionando bem. Até eu passar mal só bebia a água do filtro. Também havia uma pequena lanchonete comandada pelos quilombolas que vendia água mineral e sucos naturais de frutas, mas que até então eu não comprava para economizar dinheiro já que a viagem de ida e volta é dispendiosa. A água para o banho nas duchas (água fria) também vinha do rio, mas só se tinha acesso a essa água até as 12:00 hrs em média. Depois a água nas caixas acabava e só no outro dia para ter água nas duchas. A ducha era importante para quem queria usar itens de higiene industrializados como *shampoo* e condicionador, para não poluir o Rio. Ou para quem tinha alguma dificuldade de locomoção. A caminhada por estrada de terra e uma trilha de terra, pedras e cerrado para o rio dava em torno de 10 minutos. A maioria de nós tomava banho no rio, tanto para se limpar quanto para refrescar o calor. Também faz parte da proposta da Aldeia vivenciar e usufruir das águas do Rio para as necessidades de higiene, como o fazem os povos indígenas em sua maioria.

Após almoçar e descansar começou a festa Krahô de frente à fogueira no pátio central. Os Krahô cantaram e dançaram (todos os presentes na aldeia) de uma forma mais introspectiva e extremamente ritualística e concentrada. Os cantos são longos, durando até 30 minutos o mesmo canto. Os homens e as mulheres cantaram e dançaram por horas. Ao passo que o público participava, se retirava, voltava e os Krahô seguiam cantando.

Figura 39. Indigenista Fernando Schiavini.



Fonte: arquivos do Encontro. Foto por Alan Oju.

Figura 40. Senhor Secundo Krahô.



Fonte: arquivos do Encontro.

Figura 41. Mulheres e crianças Krahô caminham para o pátio para se apresentarem.



Fonte: arquivos do Encontro 2016.

Figura 42. Txwoj Krahô.



Fonte: arquivos do Encontro 2016. Foto por Santi Asef.

Neste dia, junto com as vivências dos povos Krahô houve uma demonstração no pátio central da Aldeia da corrida de Tora, que é um esporte e ritual (para diversas situações distintas, não apenas para o teste matrimonial – para saber se o rapaz está pronto e tem força para se casar e se tornar um adulto perante a comunidade) constatemente praticado nas aldeias Krahô e entre outros povos Timbira (MELATTI, 1976). Consiste basicamente de se correr o mais rápido possível com uma tora (pedaço grande de madeira) geralmente retirado do tronco da árvore de buriti. Demonstra a força dos corredores, e gera status social na comunidade: aquele (a) que mais corre e é mais resistente ao peso da tora será louvado enquanto os menos aptos podem virar motivo de piadas. No espaço da comunidade em si as corridas acontecem em formas de competições de grupos distintos que correspondem ao nome pessoal e à divisa social dentro da aldeia, já dentro de nossa Aldeia, os Krahô correram algumas vezes com as toras, inclusive moças e mulheres, em revezamento. É incrível ver tamanha agilidade e força nessa atividade. Não se machucaram ou tiveram qualquer tipo de arranhão, ao passo que os brancos que correram com a tora sangraram muito e cortaram os braços e ombros, até pela inexperiência do ato. Nenhuma mulher não indígena se habilitou (nem eu) a correr apesar do convite dos Krahô, mas rapazes e homens não indígenas sim. As corridas de Tora foram muito divertidas e interessantes de se ver e participar. O público

de indígenas e não indígenas assistindo ficava gritando e torcendo para os corajosos voluntários irem até o fim do trajeto com a tora.

Figura 43. Correndo.



Fonte: arquivos do Encontro.

Figura 44. Grupos de homens correndo.



Fonte: arquivos do Encontro.

Figura 45. Xinguanos- Lappa e Laptawana- experimentando a corrida de tora.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Leané Tremblay.

Depois das corridas, fomos tomar banho coletivo no Rio. Vale notar que o primeiro banho do dia também era coletivo. Para todos os presentes na Aldeia. Em torno de 5 horas da manhã havia um chamado com alguma música e/ou canto de alguma das etnias presentes, que acordava todo o acampamento apenas com a voz e os instrumentos, sem amplificação elétrica de nenhuma forma. Todos os povos (cada um em um dia) chamavam para o banho e a maioria das pessoas ia. Alguns viventes mais sonolentos seguiam dormindo. Não era uma obrigatoriedade o primeiro banho juntos, mas mesmo o sono mais profundo era sacudido por aqueles sons hipnotizantes como descrevia o público. Muitas vezes pela madrugada algum dos povos presentes fazia uma cantoria no seu camping ou uma música em torno da fogueira. Eu dormindo ouvia aqueles sons e os misturava ao meu sonho. Eu sonhava que ali estava e ali de fato eu estava. Era uma mistura de sonho e realidade quase todas as noites e amanheceres.

Ainda falando sobre os cantos da Aldeia, Seu Secundo, uma das lideranças Krahô, todos os dias bem cedo cantava em sua língua nativa para avisar que o café estava pronto. Em

torno das 6 da manhã. Era nosso primeiro canto ao nascer do sol. Os cantos realmente estão presentes e atravessados em toda a cultura e forma de estar no mundo do povo Krahô. De acordo com a musicista Aldé (2013, Pág. 48):

O maracá é o instrumento mais importante do povo Krahô. Ele é feito de cuité (ou coité), fruto da árvore conhecida como Coité ou Árvore de Cuia (*Crescentia cujete*), às vezes confundido com uma cabaça (Família das Cucurbitáceas). Com seu maracá o cantor (Increr) dirige o canto das mulheres. As Cantigas de Maracá (Cuhtoj Crer) são realizadas no Pátio Central (Cà) com a participação de um coro feminino formado por mulheres de todas as idades, que se dispõe em uma única fila lateral, balançando levemente joelhos e os antebraços durante horas a fio. Suas linhas melódicas coincidem ritmicamente, mas se distinguem nas alturas das notas, criando harmonias ora com dissonâncias tensas aos nossos ouvidos. As Cantigas de Maracá (Cuhtoj Crer) podem ser divididas em Cantigas do Início da Noite, Madrugada (Awchti Jarkwa) ou Alvorecer, dentre outras características.

Ao anoitecer os Krahô seguiam cantando e dançando. Incansáveis. O movimento das mulheres na dança lembra um abrir e fechar de braços flexionados. É como se naquele movimento de braços todo o mundo se movimentasse. Os homens cantam geralmente parados e de lado ou de frente para as mulheres. Mas à noite o povo Krahô formou fileiras, homens em sequência e em seguida mulheres em sequência mais distante do pátio central onde estava a fogueira. O ritual era ir caminhando cantando e dançando até a fogueira e voltar e repetir o trajeto. Os Krahô seguiram nesse rito por toda a madrugada. O frio já estava machucando e eles avançavam continuamente com seus cantos até a fogueira. Como sempre os homens apenas de bermudas e as mulheres apenas de canga sem blusa, seguiram cantando e dançando noite adentro. Penso que o movimento dos corpos e a fogueira os aqueceu. Eu participei um pouco na dança com eles, mas a proposta era mais que nós os assistíssemos. Uma apresentação com grande demonstração de resistência física por parte de todos, mas principalmente dos mais velhos e crianças. Muitos indígenas e não indígenas se cansavam e iam dormir. E os Krahô seguiam sua dança e canto na metáfora da constante resistência. Assim como resistiram a tantos massacres e golpes messiânicos, romperam a noite dançando e cantando enquanto alguns outros corpos exigiram o sono.

Ao amanhecer aconteceria o destaque da festa da laranja, que consiste basicamente nas mulheres jogando laranjas nos homens, conforme nos foi explicado, por Seu Getúlio, que disse que era para jogar de verdade, inclusive para machucar se possível, enquanto

ria muito. Seu Getúlio esclareceu que os homens não poderiam fazer nada para evitar as “laranjadas” no corpo, no máximo proteger o rosto e que tinham que se manter firmes nessa situação até que as laranjas acabassem. Também falou que esse ato representava a fartura e fertilidade no ato de colher uma boa safra de laranjas e também a força e o poder que as mulheres tem sobre os homens. Por algum problema técnico na organização do evento as laranjas não chegaram. Ficamos aguardando para podermos vivenciar esse ritual, mas falaram que os entregadores tiveram alguma dificuldade para ir até à Aldeia, ficamos chateados porque tínhamos expectativa para brincar/ritualizar e eu acho que seria muito divertido e potente. A Aldeia tem também esse caráter lúdico e de diversão. O tempo todo eu observava festa e luta. Luta e festa. Por fim ouvimos algumas palavras de agradecimentos dos Homens Krahô e o “bastão” foi passado para o povo Kariri-Xocó, os anfitriões do próximo dia.

Neste dia aproveitei para conversar e entrevistar Fernando Schiavini indigenista aposentado da FUNAI, que trabalha, pesquisa e convive com os Krahô há mais de 35 anos e tem produzido livros como “De longe toda serra é azul” de 2006 e “Os Desafios do Indigenismo” de 2014, sobre a causa indígena e suas experiências em campo e que é também, junto a Juliano Basso, idealizador da aldeia Multiétnica. Falamos sobre a nossa Aldeia e seus contextos. Fiz algumas perguntas para a pesquisa sobre a Aldeia como um local de trocas, uma possibilidade de convívio, de formação de um “corpo” de pessoas para lutar junto com os indígenas nessas causas políticas tão urgentes. Em anexo está à entrevista na íntegra, mas transcrevo agora os principais e mais significativos trechos da mesma:

Renata: Fernando qual seria a relação da Aldeia com os poderes dominantes e o Estado? Busca-se essa parceria, mas muitas vezes não temos respostas, a situação política está instável também, mas queria saber como está essa relação entre o evento e essas instituições, você pode falar mais sobre isso?

Fernando: - A produção do evento sempre busca órgãos, ministérios, participa de editais, porque temos direito, existe essa prerrogativa, mas nem por isso deixamos de criticar o estado, de criticar os programas de saúde e de educação, de fazer debates, fazer documentos a favor de alguma reivindicação que eles (os indígenas) acham importantes, então é essa nossa relação, buscar os direitos por esses financiamentos,

porque existe isso nos programas governamentais, mas isso não impede que a gente critique o próprio governo, como já saiu daqui, até nas suas políticas culturais.

Renata: Sim, com certeza. Fernando como se efetiva a participação dos grupos, não sei se isso é mais da produção, mas como se efetiva esse diálogo com os grupos étnicos?

Fernando: A aldeia segue desde que foi criada em 2007 uma logicazinha indígena, assim, uma dessas lógicas que é o chamado “direito indígena”, que a gente identifica que é o direito assim, de propriedade digamos, entre aspas. Que seria assim, a família do líder que abre a Aldeia terá sempre a prerrogativa de indicar o líder e ter a decisão de coisas importantes como de mudanças da aldeia, etc. e tal, essas coisas assim. Então isso a gente aplicou aqui. As etnias que vieram pela primeira vez e que abriram aqui tem o direito de voltar sempre. Seis dessas etnias firmaram e nunca quiseram deixar de voltar e são os Krahô os Yawalapity, Funil-ô, Kayapó (e seus sub-grupos) e Kariri-Xocó. E a gente sempre tenta trazer uma ou duas etnias novas pra conhecer e ser o ponto novo na história. Então aqui essas pessoas, essas seis etnias sempre vem, todos os anos. Não são sempre as mesmas pessoas, mas algumas sim, ou da mesma família, e essas pessoas estão se encontrando há 10 anos. Isso que dá a liga cultural na história da aldeia, digamos assim. Algumas etnias que eram etnias inimigas, alguns líderes que eram inimigos no passado né, ancestrais, mas hoje são amigos, quebraram isso, visitam uns aos outros nas festas da aldeia, são amigos. Nessa amizade, se visitam na aldeia, gostam de vir para cá e se reunir. Gostam de vir para cá e se encontrar.

Renata: Se unem contra um mal maior agora.

Fernando: Exatamente.

Renata: Maravilha. Como se dá a participação indígena, você já falou das lideranças que tomam decisões, mas em que medida eles são protagonistas da Aldeia?

Fernando: Eles são protagonistas então nesse direito que eles têm sempre de voltar, é um, e de influir na programação. Todo ano em abril por ai gente tenta todos os anos fazer, tentar fazer uma programação de reunião antecipada, para saber quantas pessoas, enfim, então eles influenciam na programação, quem vai ser convidado, quantas pessoas. Enfim, todos os dias também. Tudo e quando chegam também todo dia nas rodas de conversas eles ajustam a programação, e cada dia uma etnia tem a coordenação

da aldeia e faz o seu movimento então essa prerrogativa está aumentando cada de vez mais, estão tomando a rédea da própria Aldeia Multiétnica, já sabem como agir, tomam até algumas decisões importantes sobre o local, se continua se não continua se mudam ou não mudam, pessoas que podem participar... Enfim coisas importantes. Esse conselho das etnias toma essas decisões.

Esta é apenas parte da entrevista com Schiavini que ilumina muito a essência das motivações e o funcionamento da Aldeia. Com essa conversa pude ver como o trabalho é prolongado e denso, durando o ano todo nos balanços das aldeias feitas e nas preparações para que a mesma aconteça sempre todos os anos em julho.

19/07/2016 - 3ª feira

5º dia: A grande festa Kariri-Xocó - soro caseiro, chás e sauna.

Todos os momentos na Aldeia são muito intensos para dor e para o prazer. Como estamos bem longe de nossas zonas de conforto os dias parecem ser mais longos, as vivências são diferentes do nosso cotidiano, a alimentação, as pessoas, as atividades, então passar mal nesse ambiente também tem outro peso. Esse dia passei o tempo todo indo ao banheiro e sentindo muita fraqueza. Eu comecei a contar, mas perdi as contas na 20ª vez que fui ao banheiro. Comecei a me preocupar, mas como sempre esse ambiente me surpreendeu. Mesmo passando mal eu tentei acompanhar as festividades. Esse era o dia das apresentações do povo Kariri-Xocó. Eles estão localizados na região do baixo São Francisco, no município alagoano de Porto Real do Colégio, cuja sede fica em frente à cidade Sergipana de Propriá. Representam, na realidade, o que resta da fusão de vários grupos tribais depois de séculos de aldeamento e catequese. Seu cotidiano é muito semelhante ao das populações rurais de baixa renda que vendem sua força de trabalho nas diferentes atividades agro-pecuárias da região. Contudo, pode-se dizer que é um grupo que tem sua indianidade preservada pela manutenção do ritual do Ouricuri (ritual religioso secreto).

A denominação Kariri-Xocó foi adotada como consequência da mais recente fusão, ocorrida há cerca de 100 anos entre os Kariri de Porto Real de Colégio e parte dos Xocó da ilha fluvial sergipana de São Pedro. Estes, quando foram extintas as aldeias indígenas pela política fundiária do Império, tiveram suas terras aforadas e invadidas, indo buscar refúgio junto aos Kariri da outra margem do rio. A população Kariri-Xocó está estimada

em 2.500 pessoas em sua maioria crianças, ao tratar da demografia Kariri-Xocó é preciso levar em conta que entre as pessoas que se auto-identificam como índias e como tal são identificadas pelo grupo e pelos não índios há negros, loiros de olhos azuis e biotipos ameríndios. Ser índio em Porto Real do Colégio significa ser filho da aldeia e conhecer o segredo do Ouricuri, desde a primeira infância. Fonte: <http://www.karirixoco.com.br/2006/index.php?pag=historia>).

Foi a primeira vez que vi um povo indígena usando argila branca. Ela fica muito interessante na pintura corporal, dando um tom branco fosco com muitas possibilidades de padrões assim como o urucum e o jenipapo.

Esse dia fui almoçar no Restaurante Kalunga um pouco fora da aldeia. Avisei à coordenação que eu estava passando mal e eles me deram um voucher de almoço para esse restaurante que cobrava um valor para os turistas e também era um ponto de refeição para os organizadores do evento, alguns indígenas e pessoas que não se adaptaram bem à comida na Aldeia. Achei uma perda não poder comer com os indígenas nesse dia, a comida tradicional, mas me orientaram a ir e comer apenas arroz, feijão e farinha para não ficar com o estômago vazio. Lá chegando conheci Marcelo, um cinegrafista da TV Brasil e TV Escola, que estava gravando vídeos na Aldeia, para uma série de vários episódios sobre povos indígenas do Brasil e as relações interétnicas. Fizemos amizade (depois fui entrevistada por ele e Sérgio Pires sobre minhas experiências e aprendizados no convívio com Povos Indígenas - o programa deve ir ao ar em 2017) e ele me disse que estava com os mesmos sintomas que eu há uns dois dias e que o Pajé Guarani havia dado a ele um chá de ervas, que após toma-lo ele se sentia melhor e compartilhou esse chá comigo. Já comecei a obter melhoras nas dores, mas mesmo assim eu continuava indo continuamente ao banheiro ao passo que meus colegas começaram a se preocupar. Comecei a ter dificuldades para andar, creio que por estar fraca e desidratada. A notícia se espalhou pela aldeia e recebi demasiada ajuda. Camila (carioca, vivente não-indígena) começou uma força tarefa para fazer soro caseiro para mim. Eu já estava tão fraca que não estava mais conseguindo raciocinar bem as possibilidades. Já eram quatro dias com uma alimentação diferenciada e dormindo relativamente mal e um dia todo com diarreia. Camila comprou água mineral e pediu para eu conseguir um pouco de sal e açúcar na lanchonete Kalunga. Feito isso fomos

dosando, e Txá Funil-ô foi experimentando e colocando sal e açúcar até ficar no ponto que ele considerava ideal. Fui bebendo o soro aos poucos e melhorando.

No acampamento Kariri-Xocó os indígenas representantes dessa etnia já se preparavam para dançar e cantar. Em torno da fogueira a Cacica Tanoné e seus filhos, sobrinhos, noras e netos iam se pintando, se arrumando, colocando os adornos, passando a argila branca, o urucum, o jenipapo. Um detalhe diferencial dos outros grupos na Aldeia foi a saia de folhas de árvore trançadas com barbante para a dança. As folhas foram recolhidas de árvores próximas ao camping. A imagem ficava muito bonita com todos os detalhes no corpo. É muito interessante ver na Aldeia como cada povo tem uma pintura e uma vestimenta específica. Mesmo que algumas pinturas se pareçam existe uma diferencial muito claro em todas elas. Nos padrões, nos traços, na forma de colocar as cores e nas partes do corpo pintadas.

Enquanto os Kariri se pintavam eu fiquei sentada na rede montada no acampamento deles, assistindo aquele belo espetáculo pré apresentações, eu ainda estava passando um pouco mal e me sentindo fraca, mas não queria perder nada do dia. O ritual do pintar, das conversas entre os familiares, o trançar das saias de folhas com não indígenas aprendendo como fazer e auxiliando a produção, é um prazer de ver, o pré, o *making off*, o que acontece antes da apresentação em si. Para nós que estávamos acampados era muito interessante ver toda a preparação. Os visitantes viam a apresentação em si e nós tínhamos o privilégio de observar o antes, o durante e o depois. Fiquei na rede presenciando tudo até a hora de eles irem para o pátio central se apresentar. Me forcei a caminhar um pouco, achei um cantinho para sentar e vi a apresentação Kariri. A cacica Tanoné puxava os cânticos ao passo que os homens em duplas tocavam a flauta tradicional e faziam algo como um ziguezague no chão batendo os pés e indo para a frente e para trás. As mulheres seguiam dançando fixas no lugar e cantando músicas tradicionais em sua língua nativa que não é mais usada na comunicação cotidiana, mas está presente em algumas músicas que sobreviveram ao etnocídio contra o povo Kariri. Em seguida começaram a fazer danças circulares como podem ser vistas nas imagens.

Figura 46. Família Kariri-Xocó I.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Leané Tremblay.

Figura 47. Família Kariri-Xocó II.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Leané Tremblay.

À noite aconteceu um ritual Guarani com Ayahuasca em torno da fogueira. A quantidade de chá dada a cada participante (foram muitos) foi bem pouca. Então ocorreram poucos relatos de situações de transe e limpeza espiritual. Tomamos algo como dois dedos de uma xícara. Eu não estava me sentindo muito bem devido à diarreia que já ia diminuindo, mas ainda persistia. De qualquer forma foi bom passar a madrugada ouvindo música Guarani e conversando com os colegas em torno da fogueira. Não houve separação entre homens e mulheres (como é comum no ritual do chá de Ayahuasca de seitas como o Santo Daime) mas sim uma congregação. Penso que como quase tudo na Aldeia, o ato de beber o chá foi algo mais simbólico para compartilharmos o momento, pois ele estava bem diluído. Creio que a intenção era mais

reunir as pessoas, cantar e conversar. Alguns viventes relataram algumas situações de encontro profundo com a natureza e alucinações sutis, porque eles tomaram o chá e foram para o rio. A noite seguiu tranquila. Essa mistura do mítico-religioso se dava nesses momentos. Também fiquei sabendo por uma amiga que os Funil-ô estavam fornecendo a Jurema¹⁴ (bebida sagrada alucinatória utilizada no Xamanismo de alguns povos indígenas) para alguns não indígenas que procuravam, mas não cheguei a tomar porque era algo mais secreto dentro da Aldeia.

Muitos visitantes chegaram à noite para participar do ritual de Ayahuasca. Passaram a noite na fogueira conosco e saíram ao amanhecer.

Nesse mesmo dia na parte da manhã houve as primeiras sessões de Temazcal Guarani. O Temazcal consiste em um espaço que se assemelha a uma sauna onde as pessoas vão para fazer limpeza física e espiritual. Todo o Temazcal foi construído na Aldeia entre os Guarani, os viventes e os voluntários. Eles levaram uma lona e fizeram algo como um iglu. Durante o ritual levavam pedras quentes que estavam esquentando na fogueira de fora do “iglu” de lona. Lá dentro alguns jovens Guaranis cantavam cânticos sagrados e falavam dizeres na sua língua nativa. Todo o ritual durava cerca de uma hora. Nos foi avisado que se sentíssemos mal, muito calor ou falta de ar era para abaixarmos a cabeça em direção à terra, pois a terra sempre está fresca. O Temazcal era bem pequeno, apertado e com teto baixo. Os participantes tinham que entrar em fila formada do lado de fora e iam se sentando em círculo no formato de um “caracol” lá dentro. Me foi informado que as mulheres “na lua” - menstruadas - não podiam participar desse Temazcal misto (onde participavam homens e mulheres) e que nós tínhamos que esperar o Temazcal do sagrado feminino. As mulheres Guarani nos explicaram que estar

¹⁴ Apesar de bastante conhecida no Nordeste do Brasil ainda não há um consenso sobre qual a classificação exata da planta popularmente conhecida por Jurema. A Jurema (Acácia Jurema) é uma das muitas espécies das quais a Acácia é o gênero. Várias espécies de Acácia nativas do nordeste brasileiro recebem o nome popular de Jurema. As Acácias sempre foram consideradas plantas sagradas por diferentes povos e culturas de todo o mundo. Os egípcios e hebreus veneravam a "Acácia nilótica", os hindus a "Acácia suma", os árabes a "Acácia arábica", os Incas e outros povos indígenas da América do Sul veneravam a "Acácia cebil", os nativos do Orinoco a "Acácia niopo" e os índios do nordeste brasileiro tem na "Acácia Jurema" (Jurema, Jerema, Calumbi) a sua árvore sagrada, a sua Acácia, ao redor da qual se desenvolveu essa tradição hoje conhecida como "Jurema sagrada". GRUNEWALD, R. Sujeitos da jurema e o Resgate da Ciência do Índio. In: LABATE, B. & GOULART, S.(orgs). O uso Ritual das plantas de poder. São Paulo. Mercado das Letras, 2005.

menstruando já é uma purificação em si, que era para sentarmos na terra e deixar o sangue escorrer, devolver para a terra essa força vital. Por já estarmos “nos limpando” não precisávamos fazer o Temazcal e também disseram que nossa energia feminina podia confundir a energia masculina. Deixei para fazer o Temazcal unicamente feminino. Lá dentro era bem quente e com os cânticos e falas íamos entrando em uma espécie de outro universo de sensações. É um bom momento para concentração e reflexão. A todo momento girava uma garrafa de água para bebermos, pois suamos muito. Ao final todas as mulheres se abraçaram do lado de fora. Muitas choraram.

Figura 48. Temazcal Guarani Mbya (Opydjeré), onde foi feita cerimônia de purificação e conexão também conhecida como "sauna sagrada", quando são entoados cantos e rezas por todas as nossas relações. Com a ajuda dos voluntários da Aldeia e de outros participantes, o local foi construído com bambus, cobertores e pedras do Rio São Miguel. Os Guarani também realizaram a Cerimônia de Medicina da tradição Guarani, a Mborai Jerojy, com cantos e danças ao redor do fogo sagrado, abençoando a natureza e cada um dos participantes. Na foto está Geraldo Moreira (Karai Okenda), no local onde foram realizadas as cerimônias Opydjeré.



Fonte: arquivos do Encontro 2016. Foto por Bruna Brandão.

Neste dia e em outros (a memória fazendo valer seu caráter fluído) pelo início da noite acontecia um cine clube na geodésica, com o Coletivo Brasileirando, que ganhava uma tela de projeção e mais caixas de som. Os filmes eram longas, curtas e documentários todos com a temática indígena e a questão ambiental. Neste dia assistimos um filme sobre sustentabilidade e comunidades alternativas. Como exemplo também posso citar “Indio Cidadão” de Rodrigo Ciqueira que tem um teor de luta política através dos movimentos das nações indígenas para conquistar - e manter - os direitos garantidos pela lei. Contando com depoimentos de ativistas e importantes lideranças, o documentário aborda momentos marcantes desta jornada, que segue até hoje, como a ocupação da Câmara dos Deputados em 2013 e a Mobilização Nacional em Defesa dos Direitos Constitucionais, ameaçados pelo próprio Congresso Nacional. Uma batalha para impedir que continue o extermínio de lideranças e grupos indígenas, uma batalha

para garantir o direito do ser humano. Ao fim do filme podíamos debater entre nós e com o produtor do filme-Rodrigo Ciqueira esteve presente- que geralmente estava entre nós, meios de mudança na realidade através da reflexão e proposições de mudanças práticas no dia-a-dia acerca desses temas urgentes para a sobrevivência do planeta e dos povos tradicionais. Os indígenas também comentavam sobre massacres e situações de violência em suas aldeias ou em aldeias próximas as suas e de como eles vem se utilizando de celulares e outras tecnologias para fazer denúncias (com vídeos e audios) ao poder público.

20/07/2016- 4ª feira

6º dia: Ailene, Kugutu, Kagu¹⁵ - amizades, danças e convites.

Acordei bem melhor da diarreia. Nessa altura já havia uma rede de pessoas preocupadas comigo e até mesmo cuidando de mim e eu passei a sentir muita integração com os viventes e os indígenas. Dulciane, uma não indígena que trabalha no Instituto Kabu de arte e artesanato indígena Kayapó e os acompanhava na viagem me deu remédio para diarreia, ação que contribuiu na minha melhora, eu já estava praticamente curada neste dia. Esse era o dia da festa dos Xinguanos. Este dia (todos eram transformadores, mas nesse especificamente tive muitas experiências corporais potentes) foi muito especial para mim. Eu já estava recuperada e houve uma festa esplêndida.

Nesse momento muitas considerações pessoais fizeram ainda mais sentido para mim, e apesar de algumas situações controversas, alguns desencontros, eu me lembrei, rearfimei e entendi porque estava ali naquele local com aquelas pessoas. Tanto a proposta acadêmica quanto a minha pessoal pulsaram no meu corpo e alma.

Logo cedo já ficamos próximos aos Xinguanos por ser o dia em que eles eram os anfitriões da festa. Eles começaram a se pintar logo após o café da manhã e esse foi o dia em que eles fizeram uma demonstração mais aprofundada das pinturas e adornos corporais de penas e linhas por ser o dia em que todos os olhares estariam com foco neles.

¹⁵ Festa, Cultura, Dança na língua Kalapalo do Alto Xingú. Tradução por Kafú Kalapalo.

Figura 49. Jovens Xinguanos se preparando para a festa. Entre eles Lappa Kamayura, Kurato Waura e Laptawana Yawalapity.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Renata Curado.

Figura 50. Jovem Xinguano se pintando.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Renata Curado.

O fogo queimava ao lado do local em que se pintavam atrás da Oca Yawalapity. A noção de estética e beleza Xingwana é muito forte. Viveiros de Castro e Clastres fizeram pesquisas sobre a fabricação dos corpo Xinguanos. Em análise mais acurada nos diz assim Pedro Ferreira:

As etnografias nos mostram que, nos rituais de socialização a humanidade do corpo ainda não humano precisa ser "fabricada" através de reclusões e marcações (cf. Viveiros de Castro 1987; Clastres 2003:183-204), que o corpo precisa ser "maximamente diferenciado para exprimi-la completamente" (Viveiros de Castro 1996:131). De maneira análoga, etapas essenciais das iniciações

xamânicas consistem justamente em transformações radicais do corpo do xamã, tornando-o capaz de assumir formas não humanas e, assim, ganhar acesso justamente à alteridade radical da natureza e da sobrenatureza. O corpo é visto aqui como uma roupa para o espírito, ao mesmo tempo em que roupas, marcas, máscaras etc. são percebidos como meios de transformar este corpo e torná-lo capaz de ingressar em outros ambientes. (FERREIRA, 2005:08).

As pinturas aconteciam com as mulheres com suas crianças em volta ou no colo e os homens, ambos se pintando entre si. Alguns Xinguanos usavam um espelho pequeno na mão e se auto pintavam, em que os viventes admirados iam chegando. Paulistas, a irlandesa, o alemão, cariocas, goianos, sergipanos, entre outros não indígenas e indígenas de outras etnias, todos atentos a este processo de transformação corporal. Aos poucos fomos chegando mais perto e eu pedi para ser pintada também. Ganhei minha terceira pintura da semana. Perguntei se podiam me pintar também e eles passaram o urucum no meu rosto com o dedo que já estava vermelho de terem usado neles mesmos e pegaram mais na garrafa pet cortada ao meio cheia de urucum para reforçar a cor. Com o palito de madeira de árvore fininho que poderia ser o galhinho caído de alguma árvore por ali, fizeram dois traços na forma de um triângulo deitado aberto com um pontinho no meio que representa a beleza do peixe do Xingu. Eu já me sentia transformada também. Meu rosto e corpo me pareciam mais integrados à festa que se seguiria ao decorrer do dia.

Figura 51. Pintura feminina Xinguana.



Fonte: arquivo pessoal. Foto-selfie por Renata Curado.

Em seguida o líder Anuíá Kamayura falou no microfone para o público sobre algumas informações das situações trágicas que vivem muitos povos indígenas atualmente. Falou especialmente da situação dos Guarani Kaiowá citando um massacre recente, acontecido em junho de 2016. Seu irmão, Lappa Kamayura que é músico, apresentou uma canção de letra e música composta por ele em língua Arawak, em homenagem ao povo Guarani Kaiowá, em que pergunta à sociedade brasileira no refrão: “*Maré Maré*”¹⁶. Após esse momento mais reflexivo e de homenagens aos parentes Guarani deu-se início uma grande festa.

Figura 52. Lappa Kamayurá cantando música em homenagem aos Guaranis Kaiowás.



¹⁶ Por que Por quê? Tradução de Lappa Kamayura.

Fonte: arquivo pessoal. Foto por Leané Tremblay.

Durante os processos de pintura, embelezamento e preparação para a festa eu fui convidada pelas mulheres e jovens Xinguanas a dançar junto com as mesmas. Um dos meus argumentos neste trabalho é que o ato de dançar junto, de compartilhar de uma performance cultural junto a outras culturas quebra preconceitos e constrói novas memórias mais democráticas e positivas através do prazer e do lúdico. Neste sentido se fez valer a reflexão do porque uma pesquisadora se integrar a um evento que observa. Esse convite então “caiu do céu” para mim. Até então eu participava das cirandas e do dançar juntos coletivo em diversos momentos, mas esse seria a apresentação do anfitrião do dia e eu iria dançar danças tradicionais com todos os Xinguanos e Xinguanas na apresentação principal. E a experiência foi realmente transgressora pois contribuiu para que eu entendesse melhor o evento no quesito dos agenciamentos que os atos de dançar proporcionam nas relações interpessoais e políticas dos grupos.

Figura 53. Organização para dançar.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Colette Ní.

Fomos nos preparar para a dança com pinturas em todo o corpo. Dos pés a cabeça. Os Xinguanos fazem diversas pinturas inspiradas nos animais (couro de cobra, escama de

peixes, entre outros). Os pés até um pouco acima do calcanhar são pintados de vermelho. As pernas são pintadas ao lado que se vê em perfil. Os dois braços são pintados do lado de fora também. O rosto já havia sido pintado. Angélica Kalapalo me perguntou se eu tinha um biquíni ou calcinha e sutiã grande pretos para me vestir para dançar. Ela disse que não poderia ser pequeno demais ou eu ficaria incomodada. Eu não tinha a calcinha, então coloquei uma saia marrom curta e um biquíni preto na parte de cima. As mulheres me explicaram que as roupas íntimas ou as roupas usadas por cima do corpo na hora de dançar não podem chocar com a pintura, por isso não podem ser muito coloridas ou brancas, a cor preta é a mais adequada nesse sentido.

Figura 54. Pintura Xinguana feminina de festa e o detalhe do cinto tradicional.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Júlia Flores.

Perguntei, talvez ingenuamente, se íamos ensaiar algo, ou combinar a entrada e a saída – pratica básica nas apresentações de teatro e dança ocidental, mesmo em esquetes de improviso - ao passo que as meninas ficaram me olhando e falaram que não, que era para eu acompanhá-las e segui-las em seus movimentos. Júlia Flores, outra vivente que estava comigo, também foi convidada a dançar e ficou muito emocionada e interessada em aprender o máximo possível, assim como eu. Percebi que o convite para dançar junto funciona também como um agenciamento e uma aproximação na relação. Depois de dançar junto fiquei muito mais próxima de todos os Xinguanos, como que sendo “adotada” por eles e me tornando parte da família Xinguana presente na Aldeia, essa é também uma forma de proximidade e de relações mais enraizadas no campo interpessoal. Nessa experiência aprofundei e mantenho fortes laços de amizade com Angélica Kalapalo, Denise Wauiny e Pitta Kuikuro, com reencontros pós Aldeia e convites para reencontros no Xingu, que pretendo ir no próximo ano, com vários projetos de estudos, apoios em trabalhos dos indígenas, intercâmbios interculturais e muito afeto e carinho.

Figura 55. Dançando com as Xinguanas e Júlia.



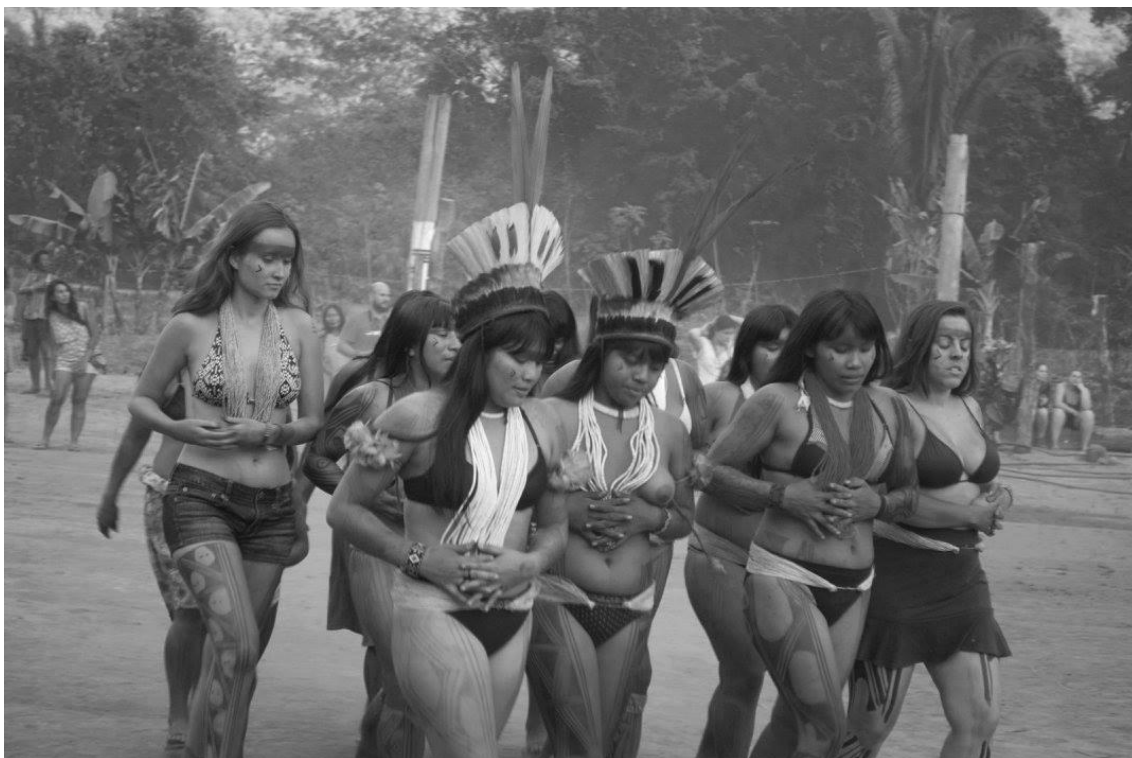
Fonte: arquivo pessoal. Foto por Leane Tremblay.

Figura 56. Dançando com os Xinguanos em dupla com Laptawa Yawalapity.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Leane Tremblay.

Figura 57. Dança eminentemente feminina. Concentração.



Sem dúvida me aproximei mais de todos os indígenas após o tão aclamado “dançar juntos”. Esse ato foi importante em cada situação de integração que vivi na Aldeia. O dançar, assim como o pintar e comer juntos cria um contato mais aprofundado à partir da ação e dos movimentos dos corpos. Se os povos ameríndeos entendem o mundo também através dos ritos dançados, essas ações auxiliam na profundidade das relações. Os indígenas falavam sobre como o dançar juntos integra e conecta indígenas e não indígenas. Quando perguntei a Sainy Funil-ô o que ele sentia e pensava das danças e cantos coletivos com a presença do público ele disse: “Assim me sinto alegre, me sinto feliz de tá mostrando nossa cultura Funil-ô. Gosto muito”.

Minhas relações se estreitaram tanto com os meus parceiros de dança Xinguanos quanto com as pessoas de outras etnias que assistiram à apresentação e vieram me perguntar como havia sido essa experiência para mim. Me senti entrevistada no meu foco de pesquisa. Em “Forma do espaço, língua do corpo e história xingwana” de Michael Heckenberger reside uma interessante análise que sinto que vivenciei na Aldeia com os Xinguanos:

Se, de um lado, o ato de se mascarar pode ser visto como uma maneira de “ativar o poder de um corpo diferente”, aquele de animais e espíritos (Viveiros de Castro 1998), o complexo material e as tecnologias espaciais de rituais de chefia, em particular a festa dos mortos, ativam não somente ‘outros’ sociais, mas também ‘outros’ temporais, incluindo os fundadores do grupo, do passado recente até os criadores Taugi e Aulukuma: aqueles que vêm antes e aqueles que ‘possuem’ são *X oto*, o que significa dono ou mestre de X (ver Fausto, 2008 para uma discussão recente sobre o conceito). (...) A antropologia amazônica se preocupa mais com o modo de conceber o corpo como compostos ou decompostos à luz das relações ou regras sociais declaradas. Portanto, a discussão do corpo parte do que as pessoas dizem, ao invés de detalhadas investigações do que as pessoas realmente fazem (com seus corpos) na vida doméstica, na performance ritual, no espaço da aldeia e dentro de paisagens mais amplas. Em outras palavras, se lida mais com a noção de pessoa (ou de corpo) do que com tecnologia do corpo propriamente dita, em termos maussianos (ver Allen 2000). (Heckenberger, 2011: 248-255)

Para a apresentação saíamos de dentro da oca. Cada mulher atrás de um dos homens que tocavam as flautas. As mulheres nunca podem ultrapassar os homens, então temos que

ficar atentas quando eles dão passos para trás. A dança basicamente consistia em, girando em círculo, os homens tocando a flauta sagrada, feitas com canos para a Aldeia, indo para a frente e para trás, marcando o ritmo com os pés nos chão, e indo para frente por um período, voltando rapidamente para trás e avançando para a frente. Nessa dança mista cada mulher tinha seu par. Todos cantavam juntos. Eu ia olhando e seguindo os movimentos das mulheres para acompanhar. O urucum das costas dos homens fazia nossas mãos escorregarem, mas nós subíamos ela de novo. Lá do meio do pátio central eu via meus colegas viventes que estavam muito contentes acenando para mim por eu estar ali e sabiam o quão importante era esse momento para mim e para minha pesquisa.

Figura 58. Posando com Pitta Kuikuro após a dança.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Leane Tremblay.

Figura 59. Dança mista Xinguana. Alguns presentes na foto: Valdir Kalapalo, Lappa Kamayura, Angélica Kalapapo, Kurato Waura, Kuyusi Waura, Laptawana Yawalapity, Júlia Flores, Kerrey Kamayura, André Borba e Pitta Kuikuro.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Leane Tremblay.

Figura 60. Registrando o momento e a alegria com Angélica Kalapalo.



Fonte arquivo pessoal. Foto-selfie por angélica Kalapalo.

Depois da dança mista iniciou a dança só dos homens e a só das mulheres, que também participei. Percebi o caráter livre das músicas e das danças no sentido de que as escolhas eram feitas ali mesmo no pátio central. As mulheres conversavam entre si, ao olhar do

público e decidiam qual seria a música cantada, e essa escolha levava à determinada dança. Não tinha os “formalismos” e “preciosismos” que nós temos para apresentar uma peça de teatro e/ou dança na cultural ocidental. Claro que essas apresentações mantêm a preciosidade da arte, mas sem tantas organizações prévias, porque essas danças e cantos são feitos desde a infância desses povos, é como se houvesse um aspecto mais integrativo com todos os outros aspectos da vida como plantar e colher, caçar, tomar decisões políticas, no ato de cantar e dançar, ao passo que nós, subdividimos mais as ações: momento de dançar, momento de trabalhar, momento de estudar, por exemplo. São vivências de dança e canto que esses indígenas compartilham desde criança. No contexto da aldeia de origem essas manifestações expressivas são ritos para homenagear os mortos, ou comemorar a vida, determinadas festas de colheita e fartura, entre outros, mas ali naquele contexto de apresentações os indígenas tem consciência e domínio de que isso é algo para o “outro” ver, para conquistar a atenção e simpatia do público, então dança-se, ritualiza-se e canta-se para o outro. A ideia de rito permanece, mas para outros fins.

Figura 61. Organização da fila para iniciar nova dança. Diversão.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Leane Tremblay.

Figura 62. Yara Funil-ô fotografa entrada de uma das danças.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Leane Tremblay.

A dança masculina foi feita com Anuiá (por ser o mais velho) sentado no meio de uma roda enquanto os homens mais jovens dançavam e cantavam girando no círculo. Um por um ia até o centro e fazia movimentos de saudação a Anuiá que estava sentado no centro. Todos estavam com “saias” de folhas e também folhas acopladas em suas braçadeiras próximas ao peito. Anuiá sentado no centro cantava e batia um cajado no chão ao ritmo das músicas. Nos pés dos dançantes também havia chocalhos para fazer a parte instrumental do canto.

Figura 63. Dança masculina Xinguana. Com Anuiá Kamayura, Kuyusi Waura, Laptawana yawalapity, André Borba e Lappa Kamayura.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Renata Curado.

A dança feminina foi feita com todas as mulheres do Xingu presentes no evento, eu e Júlia. As crianças-meninas também participaram. Percebi que as mães sempre tão protetoras deixam os filhos bem livres para participar ou não das apresentações de dança. As crianças entravam e saíam tranquilamente do espaço onde estávamos nos apresentando. Interessante notar o equilíbrio entre uma forte proximidade maternal e ao mesmo tempo muita liberdade para as crianças brincarem e correrem pelo pátio de terra. Algumas meninas menores iam no colo de suas mães. As mulheres jovens e adultas decidiam quais músicas seriam cantadas e a partir daí as danças e movimentos de circunscrever uma roda com os pés se iniciavam. As mulheres, jovens e crianças pareciam estar se divertindo muito. Conversavam em sua língua materna e davam muitas gargalhadas. Como se tivessem esquecido a música, ou em dúvida sobre o que cantar. Quando o grupo decidia as músicas, se reiniciava a cantoria. Eu perguntava a Angélica o que estavam falando e ela me dizia que elas estavam se esquecendo das letras e riam muito. Eu como estava acompanhando, tentava entender os códigos e símbolos que são fascinantes nas performances culturais indígenas, mas percebi, para minha surpresa que elas estavam bem leves, se divertindo e se permitindo esquecer e relembrar as músicas e danças. Quando se esqueciam, voltavam à roda e reiniciavam outra música, sempre rindo. O que seria um “crime” (esquecer letra, música e texto) para uma apresentação teatral e/ou de dança ocidental era algo visto com muita tranquilidade por elas. Depois que decidiram algumas sequências musicais, cantaram e dançamos algumas músicas seguidas. Quando acabavam as músicas as mulheres corriam para a frente da oca, e algumas vezes demonstravam certa timidez em ficar ali sendo vistas pelo público sem uma atividade clara para apresentar e fazer.

Ao terminar de cantar e dançar Anuíá anunciou as demonstrações de luta Huka Huka. Anuíá e Lappa me disseram que eu era forte e que deveria lutar, fiquei rindo e disse que ainda não conhecia as técnicas do Huka Huka para lutar, mas que eu ia buscar aprender para no próximo ano lutar com eles. Os homens lutaram em revezamento de três duplas e as mulheres também lutaram. Foram, em geral, lutas rápidas, com cerca de alguns minutos, mais com o objetivo de demonstração ao público. Anuíá que representava o juiz, as finalizava bem rápido e dizia que tinha havido empate. Ali na Aldeia Multiétnica os Xinguanos eram da mesma família ou de famílias bem próximas. No Kuarup (festa anual de homenagens às pessoas célebres falecidas das dezesseis etnias do Parque Indígena do Xingu que acontece no mês de agosto) onde o Huka Huka acontece como competição as equipes de cada etnia lutam uns contra os outros e não entre si

como na Aldeia Multiétnica. Todos ficamos muito impressionados quando lutaram os guerreiros Auakamu Kamayura e Kuyusi Waura que levaram a demonstração mais à sério e fizeram uma apresentação de força e resistência. Kerrey Kamayura e Pitta Kuikuro também lutaram bravamente.

Figura 64. Luta Huka-Huka entre Auakamu e Kuyusi I.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Renata Curado.

Figura 65. Luta Huka-Huka entre Auakamu e Kuyusi II.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Leané Tremblay.

Figura 66. Luta Huka-Huka entre Auakamu e Kuyusi III. Público ao fundo.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Leané Tremblay.

Figura 67. Kurato Waura luta com Gilmar Dessana.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Renata Curado.

Depois Anuíá disse que faríamos a brincadeira da “caça à vagina de cabaça”.

Essa brincadeira consiste em fazer com massinha, algo como um durepox, em cima de uma cabaça uma escultura de vagina com o clitóris, os grandes e os pequenos lábios. Após isso os homens pegam essa vagina esculturada e ficam instigando as mulheres, fazendo uma brincadeira de representação como se a vagina estivesse no corpo deles e

eles fossem mulheres, cantavam em suas línguas cantigas de escárnio para irritarem as mulheres, tudo em clima de piada, fazendo “figa” nas mulheres ao passo que essas ficavam paradas olhando, respondiam com cantigas de escárnio em respostas aos homens e dizendo os nomes de cada um deles nas músicas, além de cantarem que esses são fracos, bobos e não são viris, após as cantorias elas iam se irritando e em seguida atacavam os homens, para recuperar essa vagina “perdida”, que lhes pertence dentro da metáfora da brincadeira. Vale tudo. Jogar terra, bater com chinelo, chutes, socos, pontapés, derrubar o homem no chão, xingar. O líder da brincadeira, nesse caso Anuíá ao microfone, parava tudo quando os homens estavam apanhando muito e recomeçavam as provocações e piadas dos homens em poder da cabaça-vagina para irritar as mulheres.

A única defesa permitida aos homens era correr e jogar a cabaça-vagina (como se fosse uma bola) de um para outro. Eles não podiam segurar as mulheres ou bater. E as mulheres bateram. Bateram muito. A poeira levantou de tal maneira com as batidas e as corridas que ninguém enxergava mais nada. Eu mal conseguia bater nos meninos porque estava com medo de cair e me machucar sozinha, eu só atacava e chutava os homens que as mulheres já haviam derrubado no chão e os seguravam para apanharem mais.

Percebi que a mãe da Angélica batia especialmente em seu marido, Valdir Kalapalo, pai da Angélica, se por uma motivação interna ou não, foi muito engraçado assistir essa cena.

A brincadeira toda é muito divertida e era aberta a todos. Apenas um homem branco, o André Borba do Sul, teve coragem de entrar e ele foi um dos que mais apanhou, talvez pela inexperiência de fazer essa brincadeira e correr das mulheres. Os homens em poder da cabaça eram os que mais apanhavam. Um ia jogando a mesma para o outro como uma bola, e as mulheres tentavam pegar. É uma brincadeira muito animada e demonstra um tom sarcástico, engraçado e bem humorado dos povos do Alto Xingu presentes na Aldeia. Por fim as mulheres conseguiram pegar a cabaça e a regra é que devem jogá-la no chão até quebrá-la e destruí-la para os homens não mais brincarem e usufruírem dela; quando ela foi partida em pedaços acabou a brincadeira. Muitas simbologias se escondem atrás de brincadeiras como estas que representam o modo de ver o mundo desses povos e mesmo o prazer em brincar e estar em coletivos. Os adultos se envolvem nas brincadeiras com entrega total e é muito interessante ver

como o jogar e brincar está presente em suas vidas mesmo na fase adulta e mesmo nos mais velhos, ao passo que em nossa sociedade o brincar geralmente está circunscrito à infância. Ao brincar com todos e sentir essa potência do jogo em mim senti e me lembrei como é ritualístico e importante o brincar para nossa qualidade de vida. A antropóloga Maria Acselrad (2013, p. 39) pondera:

Definida como ‘canto, dança e representação dramática que ocorre em meio ao público circundante’ (Moreno, 1997, p. 16), a brincadeira é compreendida como um espaço de comunicação simbólica. Assim como a feira livre pode ser compreendida como um ‘local cujos acontecimentos sociais ultrapassam os limites do simples comércio de gêneros de primeira necessidade’ (idem, p.58), a brincadeira também pode ser compreendida do ponto de vista de sua organização interna (...)

Já estava escurecendo e fomos todos juntos tomar banho no rio. A água estava gelada como sempre, mas dessa vez não senti frio. Creio que meu corpo estava muito aquecido pelas danças, cantos e brincadeiras, e o banho apenas lavou meu corpo e alma. Em seguida fomos para fogueira atrás da oca Yawalapíty e lá as mulheres mais velhas já estavam assando peixe e servindo o beiju que tinham feito pela manhã. Nessa altura eu estava praticamente curada da diarreia e me sentia muito bem e renovada. Tivemos um jantar delicioso ainda regado à roda de violão com Lappa e todos cantando em português, Tupi e Arawak (as duas últimas línguas na medida do possível e do entendimento). As letras eram muito boas e divertidas, geralmente falando de relacionamentos, traições e sexo, assuntos muito recorrentes nas brincadeiras e conversas entre eles. Algumas vezes que eles cantavam em língua indígena eu perguntava a tradução, e não sei se verdade ou não, porque eles traduziam em tom de brincadeira, mas eram sempre histórias de paixões proibidas e das mulheres os expulsando da oca após suas traições, ao passo que dávamos muitas risadas de imaginar tais situações. A lua estava cheia, o céu limpo e estrelado e nessa noite não senti nenhum frio.

Figura 68. Céu da Chapada visto da Aldeia Multiétnica 2016.



Fonte: arquivo do Encontro. Foto por Bruna Brandão.

21/07/2016- Quinta feira

7º dia: A Festa Dessana- corpos que seguem dançando, entrevistas e fotografias.

Acordamos e logo cedo descobrimos que esse seria o dia da festa Dessana-etnia Amazônica. No microfone o líder Dessana anunciou que queriam mulheres e homens indígenas e viventes para dançar junto com eles. Diferente do convite individual que eu e Júlia recebemos no dia anterior esse já foi um convite coletivo para dançar e nos prepararmos juntos para a festa do dia. As mulheres seriam pintadas, os homens que quisessem também e todos dançariam juntos. Foi a primeira vez que houve um anúncio assim pelo microfone, creio que um dos motivos foi que eles estavam em poucas pessoas e queriam um corpo de dançarinos/participantes para ajudar e também já comungavam dessa vibração de agregação que a dança ocasiona e que já estava muito claro para todos nós não indígenas e indígenas àquela altura.

Figura 69. Umussy Dessana pintando vivente para dança I.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Leané Tremblay.

Figura 70. Umussy Dessana pintando vivente para dança II.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Renata Curado.

Figura 71. Conversas, pinturas e organizações pré-apresentações. Com Gilmar Dessana, Pece Trewasae, outros viventes e indígenas.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Renata Curado.
Figura 72. Francesa Carole pronta para a festa/dança.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Renata Curado.
Figura 73. Voluntária e pesquisadora canadense Leané Tremblay sendo pintada por moça Dessana.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Renata Curado.

Figura 74. Gilmar Dessana pintando Vitória Morais.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Renata Curado.

Figura 75. Luna Dessana se pintando para a festa.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Renata Curado.

Figura 76. Dessanas se pintando.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Renata Curado.

Figura 77. Luna pinta Leané.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Renata Curado.

Figura 78. Gilmar Dessana pinta vivente.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Leané Tremblay.

Figura 79. Dessana pinta vivente no camping.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Renata Curado

Figura 80. Marilia Cyrne-vivente- pronta para a festa.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Leané Tremblay.

Entre muitas pinturas, conversas, risos e fotos todos ficaram prontos. A dança Dessana reuniu um grande número de pessoas, em torno de 60 indígenas e não indígenas, que se preparou e se disponibilizou para a mesma. Como sempre, um canto e dança tradicionais muito primorosos, também dançados em pares de homens e mulheres.

Pessoas de diversas idades participaram dessa apresentação, de adolescentes a idosos. Seu Raimundo era o grande líder e quem puxava as rodas e as cantorias. Entramos e saímos duas vezes da Oca e voltamos ao pátio central. Quando entramos na Oca para segunda entrada triunfal trocamos de pares. Havia muitos visitantes neste dia. Dançamos em torno de uma hora para nós mesmos e para eles verem. Foi como sempre um momento muito especial. A família Dessana que era tão pequena na Aldeia devido ao grande valor do deslocamento para trazê-los, durante a dança se tornou uma “família” de umas 40 pessoas. Neste dia a noite, com também em outros, houve um cineclube na geodésica com filmes de temática indígena e/ou feitos pelos indígenas. Nesse dia assistimos o documentário Índio Cidadão de Rodrigo Ciqueira e depois debatemos sobre o protagonismo indígena nas plenárias, no Congresso Nacional, nas atividades acadêmicas e afins, e em como podemos denunciar algumas invasões e crimes cometidos por fazendeiros, madeiros e grileiros, muitas vezes em nome e/ou pelo Estado, através de fotos e vídeos produzidos pelos celulares nos locais dos crimes, falamos sobre como essa ferramenta é importante nesse momento da rápida difusão de imagens nas redes sociais, para angariar olhares e a atenção da sociedade para esses fatos trágicos cometidos contra as populações indígenas.

22/07/2106- Sexta-feira

8º dia: A festa Funil-ô: lágrimas, despedidas e ciranda.

Hoje foi o penúltimo dia antes do fechamento da Aldeia Multiétnica e o dia da festa Funil-ô que foi o povo anfitrião dessa edição da festa. Como anfitriões todos os dias eles fechavam as apresentações do dia com seus cantos e danças. Mas hoje como era seu dia oficial fizeram uma grande apresentação longa à tarde.

Registro momentos maravilhosos do comer junto, como um almoço que fiz com os Kayapó , que tinha arroz, peixe assado e farinha, foi um bom momento pra interagir e conversar com eles, e um jantar com os Kariri com algo como um baião de dois (arroz e

feijão) e mandioca assada na brasa da fogueira, sem cozinhar (técnica que ainda não conhecia), mas de forma geral a ideia do comer junto causou alguns transtornos porque “obrigava” os povos indígenas a cozinhar na hora do almoço dos brancos (ente 12 e 14 hrs), horário esse que não é necessariamente a hora que eles estavam com fome). Nas vezes que fui comer com as etnias, eu me oferecia para colaborar, mas não obtinha sucesso. Não sei se por ser comida tradicional eles sentiam que deviam cozinhar sozinhos ou mesmo para nos ofertarem a comida como convidados não nos deixando “trabalhar” para comer. Muitos ali, como eu, também tinham o agravante de não ter hábito de comer as comidas feitas ali naquele contexto de floresta, fogueira, comidas no chão, entre outras formas do fazer e da higiene de cada povo. Ademais depois foi confirmado que a água estava com algum tipo de contaminação, e era essa água que era usada no preparo dos alimentos na Aldeia. Percebo que apesar da ideia ser boa, e eu ter vivido bons momentos nesse sentido, a questão da alimentação deve ser revista pela organização do evento. E a questão urgente da água também. Não ficamos sabendo a causa da contaminação, houve comentário de uma virose geral por ali, mas água é de fato um bem essencial e isso deve ser olhado com mais cuidado pela organização do evento também.

O clima na aldeia já era de despedidas. Alguns grupos já estavam indo para Brasília para seguirem para suas aldeias e a Funai auxiliava fornecendo algumas vans para o transporte dos indígenas. Contatos e abraços eram trocados e aquela dor no peito já começava a bater pela ciência de todos que os reencontros podiam nunca mais acontecer, ou demorar muito, ou só se darem no próximo ano se houver mais uma edição da Aldeia Multiétnica.

Mas ao mesmo tempo todos estavam muito felizes por terem vivido aquela semana juntos, mesmo com algumas dificuldades que passamos. Laços foram feitos. Muitos não indígenas combinam e são convidados a irem conhecer as aldeias e fortalecer a luta. Eu me despedi de amigos Xinguanos. Chorei pelas emoções sentidas, pelos conhecimentos compartilhados e porque estava acabando essa semana tão transformadora em experiências sensíveis e novas.

Os Funil-ôs iniciaram sua dança por volta das 15 horas. Eles estavam especialmente pintados, ornados e enfeitados esse dia. Muitos carregavam grandes cocares de penas, com bicos de tucano e miçangas. As pinturas entre eles são muito variadas e ricas. Usam muito urucum e jenipapo por todo o corpo, dos pés ao rosto. O líder Towe

Veríssimo era quem puxava todas as apresentações e o porta voz do grupo. Ele sempre dizia que aqueles cantos e danças eram sagrados, feitos para celebrar o Grande Espírito. Quando em uma entrevista usei o termo “expressão artística”, ele me corrigiu e disse que o que faziam quando cantavam e dançavam não era arte e que eles não eram artistas e sim faziam cultura e demonstravam sua cultura ao não indígenas, pois todos os ritos e ritmos eram de fato sagrados e celebrativos e não simulacros. Nas palavras de Towe Veríssimo: “Artista não, é cultura. É tradicional né. Não como artista. Venho como um líder. Para representar e mostrar para o mundo e para o povo. Não é só para ficar mostrando. Eu tenho obrigação de fazer isso também, para ficar registrado e pra meus meninos darem prosseguimento.”

Manuela Carneiro da Cunha em seus estudos de teoria antropológica e antropologia histórica trata da maneira como a “cultura” (com aspas, como ela mesma coloca) é reflexivamente constituída e engajada como uma categoria do encontro interétnico. E eu vivi essa experiência intesamente na Aldeia. Todos os grupos étnicos falavam muito de sua culturas, de mostrar cultura, de viver cultura e até de “vender” cultura. Para Txá Funil-ô estar na Aldeia todos os anos: “Rapaz é muito bom. Muitas energias boas. Também a gente vem trazer e transmitir energias boas também pras pessoas, pros povos, pros parentes. E o encontro das tribos né, demonstrar um pouco das suas culturas. Esse povo irmãos brancos e... Muito bom.”.

Figura 81. Fechamento da Aldeia Multiétnica com última apresentação Funil-ô. É possível perceber elementos de outras etnias já inseridos em suas vestimentas como a braçadeira Kayapó no dançante Funil-ô adquirida durante a Aldeia. Nesse momento os parentes se homenageiam e se reverenciam.



Fonte: arquivos do Encontro 2016. Foto por Pedro Henriques.

Figura 82. Líder Towe puxando os cânticos e a roda de dança. Detalhe para Akuku Kamayura na imagem, que foi convidada para dançar junto com os Funil-ôs. Público ao fundo.



Fonte: arquivos do Encontro 2016. Foto por Pedro Henriques.

Figura 83. A riqueza, a força e grandiosidade dos cantos, danças, pinturas, adornos e instrumentos musicais Funil-ôs.



Fonte: arquivos do Encontro 2016. Foto por Pedro Henriques.

Figura 86. O uso do cachimbo tradicional e sua fumaça sagrada nas danças e cantos Funil-ô.



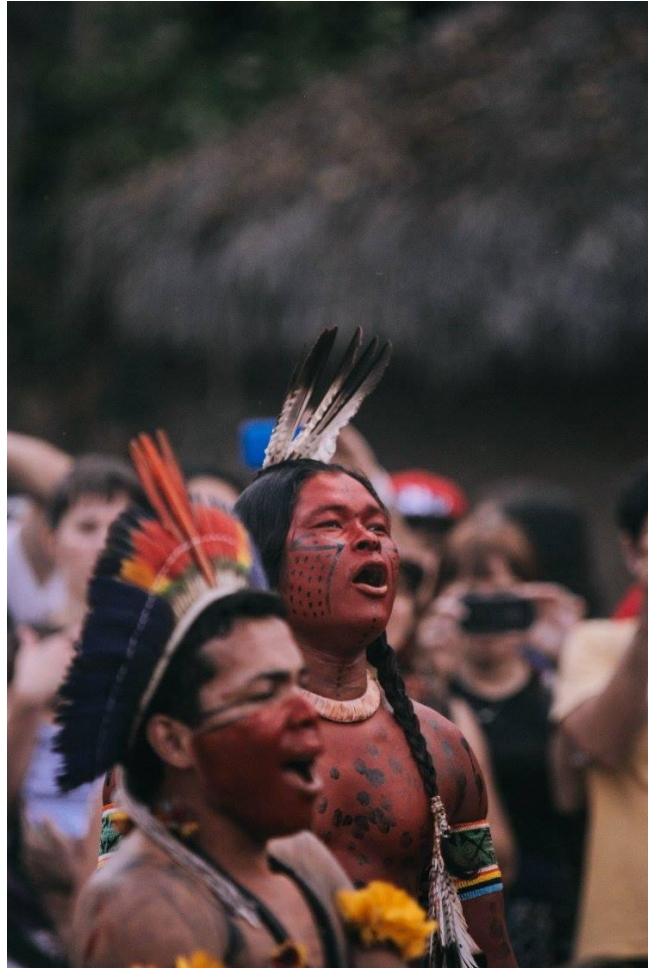
Fonte: arquivo do Encontro 2016. Foto por Pedro Henriques.

Figura 85. Towe Veríssimo e Patricia Pontes: artesões, cantores e dançantes Funil-ô.



Fonte: arquivos do Encontro 2016. Foto por Pedro Henriques.

Figura 86. Jovens dançantes Funil-ô. Detalhe para o colar branco tradicional Xinguano de caramujos no pescoço do dançante em foco. Intercâmbios culturais de estética e enfeites corporais.



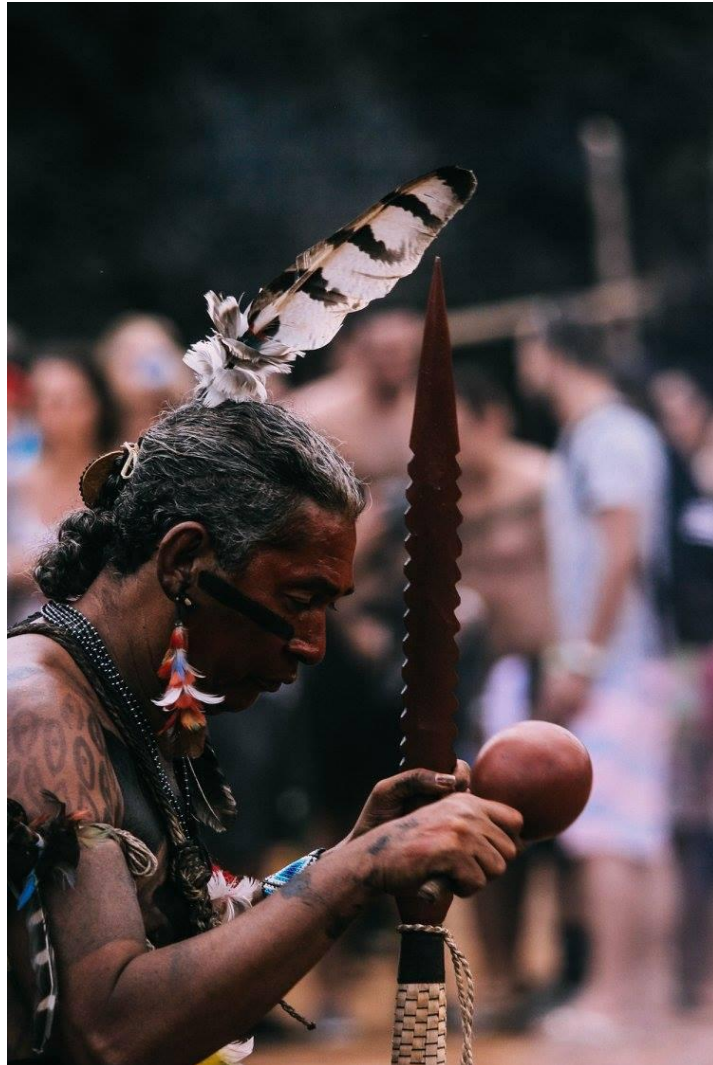
Fonte: arquivos do Encontro 2016. Foto por Pedro Henriques.

Figura 87. Pai e filho Funil-ô.



Fonte: arquivos do Encontro 2016. Foto por Pedro Henriques.

Figura 88. Líderança Towe abençoando a Aldeia multiétnica e todos os presentes.



Fonte: arquivos do Encontro 2016. Foto por Pedro Henriques.

Figura 89. Detalhe para o enorme e belo cocar de penas.



Fonte: arquivos do Encontro 2016. Foto por Pedro Henriques.

Figura 90. Outro cocar Funil-ô.



Fonte: arquivos do Encontro 2016. Foto por Pedro Henriques.

Figura 91. Shumaya Funil-ô, seu irmão e Makaruti Kamayura (atrás com cocar) dançando juntos.



Fonte: arquivos do Encontro 2016. Foto por Pedro Henriques.

Figura 92. Detalhe para as pinturas faciais Funil-ô.



Fonte: arquivos do Encontro 2016. Foto por Pedro Henriques.

Figura 93. O chão, os pés e os corpos em dança Funil-ô.



Fonte: arquivos do Encontro 2016. Foto por Pedro Henriques.

A dança e canto Funil-ô fecharam com “chave de ouro” a X edição da Aldeia Multiétnica. Este foi provavelmente o dia com mais visitantes pela aproximação do final de semana e da abertura do Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros com o foco em culturas populares e quilombolas. Primeiro assistimos as apresentações dos pernambucanos e em seguida fomos convidados a dançar juntos e fizemos uma grande ciranda com brancos e indígenas de diversas etnias ao final, pois essa é a principal marca da apresentação Funil-ô na Aldeia Multiétnica: reunir as pessoas para dançar, cantar e sentir as emoções juntos.

À noite já era a abertura do Encontro na cidade de São Jorge e para lá fomos ver as apresentações dos povos Kalunga e ouvir forró e Coco¹⁷ tocados também pelos Funil-ô. Foi uma noite de festa dos indígenas, visitantes e a população de São Jorge que adentrou a madrugada dentro da Casa de Cultura Cavaleiros de Jorge (que organiza todo o evento) dançando, cantando e celebrando.

23/07/2016- Sábado

9º dia: A partida- planejamentos, caronas e abraços.

Pela manhã várias barracas estavam sendo desmontadas. Grupos de indígenas e não indígenas indo embora. Muitos seguiram para vila de São Jorge para acompanhar as festividades da cultura popular do Encontro de Culturas, outros permaneceriam na cidade para conhecer o complexo de cachoeiras da Chapada, e outros seguiriam para suas casas.

Seguiram-se as despedidas e houve uma última roda de conversa entre os organizadores nas figuras de Juliano Basso e Fernando Schiavini e os líderes de todas as etnias, creio que de vivente só estava eu.

Os temas dessa conversa foram principalmente um balanço do evento deste ano, a continuidade do evento para os próximos anos e o espaço para a próxima aldeia já que esse (alugado) está em vias de ser devolvido. Os líderes indígenas expressaram grande contentamento na participação no evento e reafirmaram seu desejo de continuidade do

¹⁷ O Coco é um ritmo típico do Nordeste do Brasil. Há controvérsias sobre o estado em que se originou, sendo citados os estados de Pernambuco, Paraíba e Alagoas. O nome refere-se também à dança ao som deste ritmo. O som característico do Coco vem de quatro instrumentos (ganzá, surdo, pandeiro e triângulo), mas o que marca mesmo a cadência desse ritmo é o repicar acelerado dos tamancos (que são usados para imitar o barulho do coco sendo quebrado). (GASPAR, 2009)

mesmo. Juliano explicou que o dono do terreno estava pedindo este de volta, por não querer que se derrube mais o cerrado para a construção de mais áreas planas para fazer acampamentos, já que a Aldeia vem crescendo. Juliano também explicou que a Aldeia e seus ideais não acabam ali e que havia vários projetos em execução e sendo implementados para cada povo dentro de suas necessidades pessoais, como por exemplo a introdução de saneamento básico na aldeia Funil-ô em Águas Belas e a feira de semente Kayapó no Pará. Juliano também falou sobre a ideia da Aldeia Multiétnica se tornar itinerante, percorrendo diversas regiões do Brasil e a primeira vez que ela acontecerá fora da Chapada será em 2017, em Imbassai, na Bahia com os povos indígenas e representantes da cultura popular da região. Juliano elogiou a participação de Fernando sempre tão dedicada à Aldeia e à causa indígena. Towe Veríssimo e Benjamin Kayapó falaram da importância da continuidade do evento para o fortalecimento da questão indígena na sociedade e como a Aldeia é um forte espaço de sociabilidade; também agradeceram a recepção e organização, e aos voluntários por estarem sempre prontos a ajudar a todos.

À tarde alguns povos indígenas que ainda estavam por ali colocaram em exposição seus artesanatos para vender os últimos itens aos poucos turistas que ainda visitavam o espaço. Alguns turistas ainda estavam pagando para se pintar, mas a Aldeia já ia se esvaziando bem. Foi meu último dia. Saímos da Aldeia à tarde, depois de um último banho de despedida no Rio São Miguel, passamos por São Jorge e dormimos em Alto Paraíso. Com o diário de campo, as entrevistas e tudo que estava marcado em mim não seria tarefa tão difícil descrever a minha experiência na Aldeia Multiétnica de 2016, mas ao mesmo tempo vejo que o desafio estava colocado sobre quais experiências iluminar e detalhar e com o tempo curto para o processo de escrita fiquei preocupada em como desenvolver um texto conciso, mas que abarcasse esse universo de vivências. Por fim, percebi em cada performance cultural apresentada por cada etnia presente uma forte demonstração de patrimônios culturais materiais e imateriais. Vi os patrimônios fora dos livros e listas do Iphan e afins, os vi em vida, em movimento, performando sob meus olhos. Pude participar das apresentações patrimoniais/memoriais performáticas e fazer parte desses processos de resistências culturais. Esse tipo de festival, para além da diversão turística e de percepção de outras culturas, tende a formar um corpo forte de luta e militância política à favor dos povos tradicionais pois os laços sociais atravessam a fronteira da Aldeia Multiétnica adentrando outros espaços como as Universidades, famílias, jornais livres e mídias alternativas e mesmo as ruas, formando um grupo de

luta política, e social pró indígenas além dos numerosos laços de amizades e afetos criados e que se seguem após o evento, trazendo desdobramentos infindáveis de auxílios e trabalhos com os povos ameríndios e suas memórias em ação.

Pude comprovar em experiência a Aldeia Multiétnica como um lugar de memória, um lugar de demonstrações de ritos e onde novas memórias culturais são criadas. Todos desejavam vida longa à Aldeia, assim como eu. E o desejo de seguir pesquisando o corpo, os povos étnicos, a dança e superando minhas limitações pessoais se renovou sobremaneira. Percebo que o caminho apenas se inicia.

3- Sentidos e Significados dos Corpos que dançam na Aldeia Multiétnica: passos e movimentos na construção de novas memórias.

“Perdido seja para nós aquele dia em que não se dançou nem uma vez! E falsa seja para nós toda a verdade que não tenha sido acompanhada por uma risada!”
Friedrich Nietzsche

Santo Agostinho citado por Paul Valery reflete: "O que é a dança? Mas, afinal, o que é a dança?... Mas a dança, disse a si próprio, é afinal uma forma de tempo, é a criação de um certo tipo de tempo, de um tipo completamente distinto e único"(Valery, 2011:08.) Com esse pensamento profundo e salutar, no século XIX, sobre o que é a dança, suas funções sociais, o motivo de sua existência, e outros questionamentos afins, inicia-se o último capítulo desta dissertação. Santo Agostinho se indaga, Paul Valery dá prosseguimento às questões, e nós nos perguntamos também. O que é a dança? O que foi a dança antes? O que é a dança agora? O que são danças de culturas tradicionais? Como a dança reforça os processos de identidade e alteridade?

Quando o pensador Paul Valery nos propõe que a dança é certo tipo de tempo, podemos inferir que o ato de dançar se relaciona com a capacidade de ser, saber e fazer memória, memória esta que é totalmente vinculada ao conceito de temporalidade: a memória da mente e a memória dos corpos. Uma memória dançada é aquela que cria um tempo no “aqui e agora” através dos movimentos e gestos corporais, mas que também permanece através das eras, nas memórias das culturas, dos seres humanos e seus movimentos corporais, nos rituais, nas tradições, nos mitos e sonhos, onde esta se recria na imaginação e criatividade dos viventes.

De acordo com Pierre Nora, historiador francês interessado nos estudos de memória:

A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história uma representação do passado. Porque é efetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censura ou projeções. (...) A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. (1993, pág. 9.)

Sendo assim vê-se que a memória se perpetua também através dos gestos, do caminhar, da tradição oral e corporal. É sobre a possível relação entre memória e o ato de dançar que essa derradeira parte do texto vai se debruçar. O argumento principal reflete a dança como uma forma de permanência de memórias culturais e as memórias individuais e coletivas de certos grupos sociais como retroalimentação na criação em danças tradicionais.

A eleição por entender a dança dita tradicional e seus sentidos e significados através da observação participante na Aldeia vem de minhas vivências pessoais como atriz e pesquisadora e acima de tudo como ser humano que anda, se movimenta e dança.

Ao participar anualmente das festas percebi que a culminância máxima das festividades, o ápice, o momento de maior comunhão, alegria, e transformação se davam justamente quando os povos indígenas, camponeses, quilombolas e público dançavam. Junto à dança, somam-se a música, os instrumentos musicais, a melodia, a performance cultural e a encenação. Para Zeca Ligiero (2011:14):

O estudo da performance aplicado ao estudo das tradições cênicas dentro e fora do palco, no Brasil, depara-se primeiramente com a questão do corpo expressivo. Desde as representações gráficas do corpo nas xilogravuras das capas da literatura de cordel, do manuseio em barro ou pedra sabão, percebemos uma espécie de movimento aprisionado que sem dúvida vai explodir nas danças populares com todo o vigor do seu batucar-dançar-cantar. Se a princípio o estudo procurou pontuar e distinguir os elementos que extrapolavam o teatro para chegar à performance, ele vai se distanciando das lentes do teatro para poder perceber as práticas performativas como um outro processo de criação cênica, independente das limitações de tempo, espaço e tempo impostas pelo modelo teatral geralmente referenciado nas tradições Greco-romanas via Península Ibérica.

Se a antropologia por tanto tempo deixou a dança em segundo plano de observação, dando uma atenção maior a outros métodos de análise científica, como o estudo do

artesanato, das línguas, da política, dos graus de parentesco, entre outros, no momento atual, com muitos estudiosos pesquisando e lutando para situar a dança no mesmo patamar das outras categorias, encontro nessa festividade uma ode à dança, ao ato de dançar. Joan Kealinohomoku diz: “... uma análise minuciosa da dança é uma ferramenta preciosa para a pesquisa antropológica. Do mesmo modo, provou que os métodos da Antropologia são úteis para o estudo da dança.” (2011:3).

Quando indígenas e o público formado de turistas e visitantes de diversos lugares do Brasil e do mundo, se unem em roda e/ou cortejo e dançam suas alegrias, dançam suas dores, dançam sua resistência política, celebram a vida e o movimento, levantam poeira e suam a camisa, uma forma de Encontro se dá de fato. Esta fotografia ilustra bem a sensação de movimento coletivo do festival:

Figura 94. Ciranda com indígenas e não indígenas.



Fonte: Página do Encontro de Culturas no Facebook¹⁸. Fotografo: Alan Oju.

¹⁸ Disponível em: < https://www.facebook.com/encontrodeculturas/photos_stream > Acesso em dez 2015.

3.1 As palavras dançam na mente

Jêje, Banto Iorubá miscigenou com Tupi Marabá e Xangô
Se viu ressuscitar em boi bumbá
Do carnaval ao círio de nazaré, penitência na palma do pé
Quem não dança não reza o sairé
(...)
Festejo e fé
Fitas, bandeiras, tambores e cordões pra cultivo dessas orações
Da calmaria nasce a maré
Festejo e fé
Povo que clama seus deuses ao cantar, festa não tem hora pra acabar
Reza pra vida durar o que puder

Frederico Demarca / Marcelo Fedrá

Nathan Wachtel (1971) no seu livro sobre os índios do Peru diante da conquista espanhola usa como fonte histórica uma dança de Oruro que representa a morte de Atahualpa e ainda hoje faz parte das festas de carnaval. Através da dança, ele avalia o grau de integração e sincretismo nos Andes, estudando no segundo capítulo a memória traumática da conquista nos povos andinos contemporâneos. Combinou história e antropologia, fontes documentais escritas e observação de uma dança para melhor compreender o processo colonial. Reconhece assim que a dança é portadora de memória.

Ao analisar e refletir as danças apresentadas na festividade do Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros em Goiás, em específico as apresentações dentro da Aldeia Multiétnica, pude mensurar como essas são meios de fortalecimento das memórias culturais de alguns povos tradicionais, através da reatualização do ritual performático para apresentação ao público. O ato de dançar neste contexto se transforma em uma possibilidade de afirmação da identidade e resistência grupal, social e política.

O arcabouço estratégico de ação destes povos tradicionais já citados passa pelas danças e encenações dessas culturas para atuar na sociedade com vistas ao desmantelamento de preconceitos e novas formas de relações interpessoais com povos não indígenas e indígenas de outras etnias.

Vejo nessas memórias culturais que sobrevivem e se expressam através da dança nos próprios corpos dos sujeitos nativos através de movimentos sincronizados organizados para representar tal história, contexto e/ou situação pessoal um

agenciamento para interlocução entre povos tradicionais e povos urbanos. Também vejo que através das pinturas corporais, dos mitos repassados de forma hereditária, dos cantos e ritos de passagens também estão perpetradas essas memórias tradicionais. A ideia agora é relacionar alguns estudiosos de Memória, tanto os clássicos quanto seus atualizadores, aos estudiosos da dança nas áreas de antropologia e na própria área de dança e teatro. Através dessa base bibliográfica unida aos depoimentos de participantes e entrevistas com dançantes e líderes indígenas, pretendo destrinchar como e porque a dança é um meio de estudos culturais e históricos de organizações humanas. Dança essa que sempre foi colocada em um patamar secundário dentro do universo acadêmico, até mesmo dentro dos estudos em artes; porém defendemos que os estudos em Dança são fontes riquíssimas de traços, rastros e materialidades das culturas. Já a memória que perpassa por toda relação humana e é criada em grupo, dentro dos quadros sociais de memória, percebo como uma ferramenta teórica essencial para a reflexão acerca das diferenças culturais e a sobrevivência mesma das populações tradicionais. A dança lembra. A lembrança dança.

3.2- A Aldeia Multiétnica e sua relação com as memórias culturais.

A Aldeia é uma comemoração que acontece anualmente, desde o ano 2000, na Vila de São Jorge, município de Alto Paraíso, no estado de Goiás, região da Chapada dos Veadeiros, santuário do que resta do Cerrado Brasileiro. A Vila de São Jorge é um pequeno vilarejo de ex-garimpeiros na Chapada que, com a proibição da extração de cristais e a criação do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, em 1961, abriu-se para o turismo ecológico e de aventuras.

Um dos objetivos do evento é divulgar e fortalecer os modos de fazer, usos e costumes, festas e celebrações que consagram o patrimônio imaterial brasileiro. Dentro deste evento acontece também a Aldeia Multiétnica que é a criação e simulação de uma aldeia mais afastada da cidade, onde algumas etnias indígenas se estabelecem para promover vivências em grupo, mostrar e vender artesanatos, e demonstrar sua arte e cultura: seu modo de viver, todos símbolos das memórias destes povos. É feito peixe assado, beiju, se constroem ocas, e por uma semana ali é a casa dos indígenas participantes e de muitos visitantes curiosos. Essa Aldeia é aberta ao público, mediante o pagamento de uma pequena taxa, e existe uma programação de apresentações. Todos os dias uma etnia lidera a festa, cantando, tocando seus chocalhos e outros instrumentos,

e principalmente dançando. Cada ano uma etnia é anfitriã. No ano de 2015 foram os Krahôns (etnia indígena que vive no estado do Tocantins e possui vastíssima quantidade de rituais e cantos em sua cosmologia) os anfitriões. Em outros anos já foram os Yawalapity do Alto Xingu e os Kayapó Mebemgroke do Pará. A programação da Aldeia é flutuante e os povos que o frequentam também, porque a presença dos indígenas depende de financiamentos e apoios públicos, privados, coletivos e institucionais.

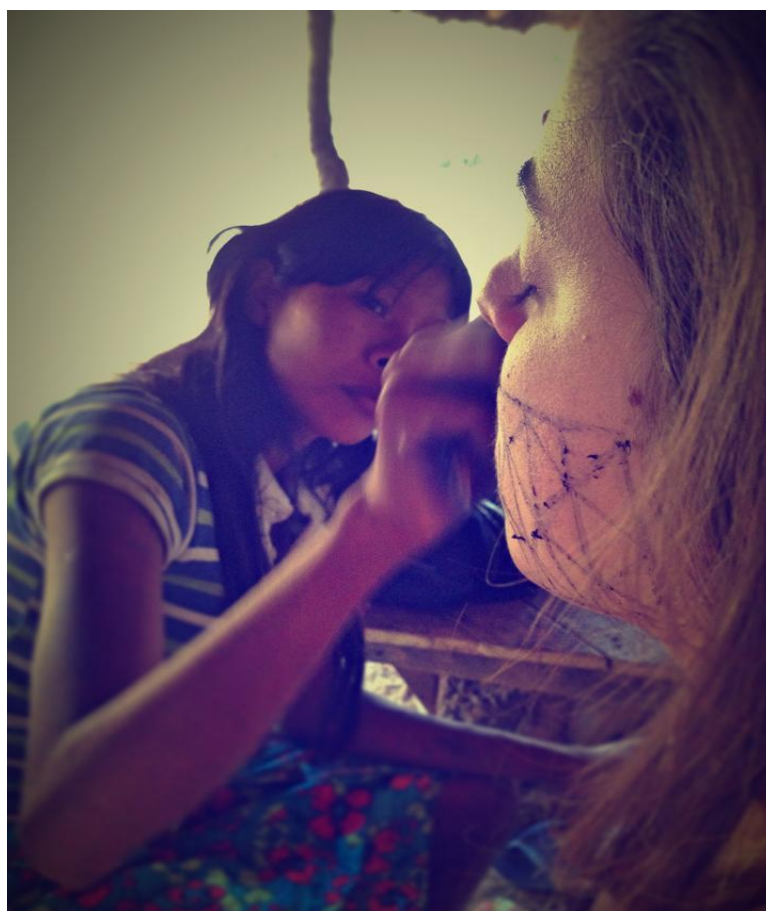
Um dos pontos mais interessantes deste evento é a questão de como o corpo do outro é notado, observado, aprendido e apreendido. Através do (des)Encontro não apenas de mentes e sim de mentes, corpos e seus movimentos é que se dá o diálogo, não com falas apenas, mas com olhares, mãos dadas, passos coreográficos, cirandas, rituais. A professora Luisa Belaunde em aula de Antropologia da Dança no Museu Nacional-UFRJ no dia 18 de novembro de 2016 ponderou sobre o fato de a dança também produzir corpos:

“As danças podem ser de cura e de agenciamento político (autoridade e poder). Quando o mito vira música este dança. A dança assim é o verbo tornado corpo e o corpo que dança é aquele em que sua superfície foi alterada, em geral pela aplicação de desenhos. Estamos falando, portanto, de corpos transformados. Além das formas narrativas que surgem da prática dançante e da palavra/corpo.”

Neste evento acontecem rodas de conversa e debates sobre determinados assuntos caros ao meio ambiente e à sobrevivência dos povos tradicionais como: sementes naturais, sustentabilidade, medicina tradicional, ervas medicinais, e até assuntos de militância política, como debates contra a PEC 215, por exemplo. Estes são momentos importantes para os espaços de trocas interculturais e políticas, mas vemos que o que recebem maior ressonância são os encontros dos corpos, que se pintam entre si em cada etnia; as pinturas feitas por indígenas nos não indígenas; os modos diferentes sentidos e observados de caminhar, de se relacionar, de se olhar. Inspirada em Arthur Omar (1997) e sua Antropologia da Face Gloriosa tentei captar também esses “instante mágicos” dos rostos e corpos dos sujeitos presentes nessa festividade e toda sua poesis de resistências. Para ele: “O êxtase (ek-stasis) é o que coloca algo fora de si, é explosão, transbordamento.” (OMAR, 1997, Pág. 11) Nessas vivências de encontros corporais é que acontece o encontro com o diferente, não no sentido apenas do outro exótico, mas também em contrário, no sentido do reconhecimento das diferenças em consonância com as possibilidades de interação e descobertas de desejos, projetos, movimentos e

sonhos em comum. Para a vivente Carolina Luz de 23 anos: “Chegar aqui e perceber como os indígenas se organizam e como isso é semelhante à nossa realidade comum de vida quebra a barreira que construímos ao não conhecer e ter contato com essa realidade”. No ato de pintar o outro e ter um contato corporal, de receber a pintura indígena no corpo e participar dessa estética impactante e diferente com o uso do jenipapo e urucum, outros encontros se dão. Os indígenas e não indígenas interagem de forma a se entenderem, existe a curiosidade do novo pra ambas as partes, como se pode ver na imagem a seguir:

Figura 95. Débora Krahô faz pintura facial em Renata Curado no espaço da Aldeia Multiétnica.



Fonte: Arquivo pessoal da autora dos registros feitos no XIV Encontro de Culturas no ano de 2014. Foto por Luciana Lima.

3.3- Antropologia da dança: as apresentações artísticas- danças, cantos e músicas na Aldeia Multiétnica e sua relação com a alteridade.

Mas já agora podemos falar do corpo como de um limite movente entre o futuro e o passado, como de uma extremidade móvel que nosso passado estenderia a todo

momento em nosso futuro. Enquanto meu corpo, considerado num instante único, é apenas um condutor interposto entre os objetos que o influenciam e os objetos sobre os quais age, por outro lado, recolocado no tempo que flui, ele está sempre situado no ponto preciso onde meu passado vem expirar numa ação. Conseqüentemente, essas imagens particulares que chamo mecanismo cerebral terminam a todo momento a série de minhas representações passadas, consistindo no último prolongamento que essas representações enviam no presente, se ponto de ligação com o real, ou seja, com a ação. (Bergson, 1999:84)

Gisele Guilhon Antunes Camargo (2011), antropóloga estudiosa da Antropologia da Dança, batalha na consolidação deste campo teórico e metodológico e da percepção de sua relevância por parte da comunidade acadêmica e afim, através do entendimento da dança como um sistema de fundamental importância não apenas para seu próprio entendimento, como também e principalmente para a compreensão da estrutura mais profunda da sociedade na qual o ato de dançar está inserido.

Uma das predecessoras deste campo de estudos é Gertrude Prokosch Kurath (1903-1992). Ela propunha uma etnologia da dança, que focava na observação em campo, no agenciamento dos dançarinos no espaço, no estilo do movimento do corpo e na estrutura da dança para uma análise mais ampla do contexto cultural de cada dança e de seu grupo social por consequência. No contexto de aproximação a esses estudiosos neste novo campo chamado de Antropologia da Dança nos deparamos com Judith Lynne Hanna (1979), que identifica sete dimensões do comportamento humano que podemos utilizar para pensar a dança, e que buscarei para fazer aproximações metodológicas e pensar as danças que acontecem na Aldeia como instrumentos de memória e monumentos comemorativos em movimento.

São elas: Física, cultural, social, psicológica, econômica, política e comunicacional.

No plano físico é observável que as danças indígenas possuem traços comuns e traços diferenciais, por isso não se pode intitular essas manifestações apenas como danças étnicas, já que cada etnia possui suas características próprias. Também porque partimos do princípio de que toda dança é étnica, já que cada povo seja ele, ocidental, oriental, tradicional ou não, vem de uma etnia, de um grupo social. Assim para exemplificar falaremos brevemente de forma científica, artística e também poetizada da

dança Kayapó Mebengroke (PA), da dança Funil-ô (PE) e da dança Xinguana (MT), povos sempre presentes na Aldeia e que pude observar com mais frequência.

Esses grupos possuem no passo forte e no corpo rígido e firme seu movimento mais marcante. Em analogia a sua própria sobrevivência que exigiu durante o período colonial e ainda hoje exige muita resistência e firmeza para permanecer vivos, esta já pode ser considerada uma dimensão psicológica da dança indígena. O corpo em consonância com a atitude de luta.

Os Kayapó Mebengroke especificamente fazem danças em que os homens vão à frente puxando a roda e as mulheres vão atrás formando fileiras duplas. Quando a roda se faz completa as mulheres ficam de frente para os homens mantendo os cantos e movimentos ativos. São pés que vão para frente e para trás. As mulheres se abraçam pelas costas. Já os homens ficam lado a lado sem se abraçarem, de forma geral, mas em algumas danças se abraçam pelas costas também, formando uma imagem como de correntes paralelas, onde se forma uma fila de homens de frente para as fileiras de mulheres. E assim os ritmos e os gêneros se unem. A forma do gestual e movimento que gera o sentimento de coletividade indígena está também inserido no ato de dançar e na postura dos corpos: juntos.

As danças apresentadas na Aldeia fazem parte da cosmologia ritual dos Kayapó (<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kayapo>) e existem em um processo que sugere também a forma de se colocar ideologicamente, de como os corpos se entendem e entendem o mundo.

Já a dança Funil-ô geralmente apresentada na Aldeia se trata de uma dança eminentemente masculina com apenas uma mulher, ou poucas, formando dupla com o cantor principal. Esse casal puxa a roda que vai se formando com cantos que lembram o cantar dos pássaros. Os movimentos dos indígenas com os corpos abaixados no plano médio e os braços abertos em formatos de asas também simula o voar dos pássaros. Muitos dançantes carregam apitos que fazem sons de pássaros e assoviam. O líder cantor ao lado da mulher cantadora puxa a roda e canta bem alto, ao passo que os outros indígenas em determinados momentos cantam juntos em resposta e em outros momentos apenas escutam. Em algumas outras formações de dança para apresentação, algumas mulheres Funil-ô se juntam ao grupo e fazem uma formação em roda para demonstrarem seus cantos e movimentos corporais ao público.

Nota-se também através das imagens dispostas ao longo do segundo capítulo que toda uma rede de significados e simbologias das pinturas, vestes e adereços formam também o universo cultural-imagético desses dançantes indígenas. São itens de grande valor estético, artístico e antropológico.

Finalizando a questão das características físicas de algumas danças feitas na Aldeia, chegamos à dança Xinguana, formada por mulheres e homens jovens e mais velhos, que cantam e caminham em duplas com um pé sempre à frente marcando o passo, atravessam o pátio passando pelo público e fazem uma grande roda no centro convidando algumas vezes o mesmo a participar desta ciranda. Em outras apresentações os homens tocam suas flautas sagradas formando círculos, e as mulheres vão os acompanhando atrás, e ao lado formando duplas. Como pode ser vista nesta fotografia:

Figura 96 - Apresentação de dança Xinguana no VII Encontro de Culturas.



Fonte: Página do Encontro no Facebook¹⁹. Fotografia por Anne Vilela.

É vital observar, analisando o viés político que a dança pode alcançar, que essas etnias possuem um número pequeno de viventes (os Yawalapity, por exemplo, eram contados em 208 pessoas em 2002 segundo dados da Unifesp) e estar nesse tipo de

¹⁹ Disponível em: < <https://www.facebook.com/encontrodeculturas/> > Acesso em out 2015.

Festival é uma ótima forma de dizer ao mundo que estão vivos sim, e mais que isso, estão celebrando, cantando seus cantos tradicionais e milenares, recriando ritos, dançando o passado e o presente, e lutando pela permanência de ser e estar nesse mesmo mundo. Sabe-se também que os povos do Alto Xingu vivem tempos difíceis por sua proximidade com terras muito procuradas para as construções de usinas Hidroelétricas como a Usina de Belo Monte e também por habitarem terras visadas pelos ruralistas do Mato Grosso e região, para a plantação de monoculturas que impedem a biodiversidade natural do Parque indígena do Xingu e também para criação de gado de corte para exportação e venda nacional. Mesmo tendo estas terras já garantidas em lei, esses povos passam por constantes hostilizações e invasões por parte dessa parcela da sociedade que não respeita os direitos já garantidos pela Constituição Federal de 1988 aos povos indígenas.

No quesito cultural pensado por Hanna (1979), podemos observar que os momentos de culminância em dança são precedidos por várias preparações da ordem da organização de cada grupo cultural presente no Encontro. As pinturas corporais, o momento de concentração dentro da oca antes de sair para o pátio, a preparação dos instrumentos que serão utilizados, as brincadeiras antes do momento de apresentação, os cabelos que são arrumados, os pares que são feitos. Toda uma preparação que em nossa cultura ocidental poderíamos chamar de preparação cênica. As pinturas como os figurinos. O pátio de terra como o palco. Os dançantes como os bailarinos. O líder do grupo como o diretor teatral. É perceptível uma gama de significados que se realizam e se materializam no ato de dançar. Nesse ponto a antropologia encontra a dança (aqui vista também como arte) e a dança encontra a antropologia (também sob um ponto de vista mais artístico e sensível). Por fim, a arte encontra a antropologia e vice-versa. Como quer Maria Acselrad:

Reflexões antropológicas sobre a arte já foram feitas em relação a diversas culturas. Danças balinesas, esculturas africanas, poesias árabes, literaturas francesas, pinturas italianas, músicas brasileiras, desenhos ameríndios já renderam interessantes discussões sobre a percepção e a expressão estética. Na maioria desses estudos atribuiu-se à arte um importante papel na discussão sobre identidade e alteridade, natureza e cultura, indivíduo e sociedade, emoção e pensamento, continuidade e ruptura, ética e estética, confirmando o enorme valor das contribuições que ela reserva à antropologia, através da premissa de que “a arte é boa para pensar”. (ACSELRAD, 2013:87)

Ainda analisando pelo ponto de vista cultural percebo a Aldeia como um ponto de ressonâncias e entrelaçamentos de culturas. No plano simbólico e concreto. Neste lugar se encontram quilombolas Kalunga do nordeste de Goiás, etnias indígenas, turistas de diversos cantos do Brasil e mundo, trabalhadores rurais, pesquisadores, indigenistas, entre outros. Além desses (des) encontros que por si só já celebram a ampla memória da diversidade cultural brasileira ainda acontece simultaneamente no evento apresentações de música, teatro e dança de grupos urbanos de Brasília, Goiânia e outros artistas da música popular brasileira. E quando esses grupos se encontram, eles dançam juntos.

No quesito econômico a ida a Aldeia representa fonte de renda para os povos indígenas na venda de artesanatos, vestimentas e adereços como cocares, braçadeiras, pulseiras e colares. Além de valores cobrados para pintar os não indígenas. O ato de dançar funciona assim também como um aspecto sedutor das diferenças culturais, estimulando o público presente a adquirir os bens materiais e a participarem da realização de apresentações dos bens imateriais. Assim também analisa Canclinni: “(...) a fascinação frente à beleza anula o assombro frente ao diferente” (2003, p.175).

A Aldeia gera assim uma rede infindável de sociabilidades, de trocas entre parentes indígenas, quilombolas, moradores de São Jorge e arredores e ainda os turistas. São trocas monetárias, afetivas, materiais e subjetivas. São criadas amizades, laços, acordos políticos de lutas e engajamento. Gera-se lá um momento de ver o outro, dançar o outro, dançar com o outro, dançar consigo e reconhecer a si mesmo. Essa pode também ser considerada a parte comunicacional do ato de dançar no Encontro. Para o Mestre Cirandeiro Chiquinho de Taritubá: “Hoje sabemos que boa parte dessa resistência foi construída em torno das festividades” (2004:24). Ele diz ainda que a cultura da pesca e da ciranda ensina a comunidade o bem-viver através da música, da prosa e da dança. (BULHÕES, 2004)

Essas sete dimensões do comportamento humano em dança se confundem e se misturam na Aldeia quando se pensa em danças tradicionais sendo feitas continuamente por sete dias. Enquanto as pessoas dançam, elas também se comunicam, conversam, fazem política, culinária nativa, mexem o corpo, transformam a mente e a alma, conhecem os parentes e os não índios também. Nessa festa se busca transformar mentes, destruir preconceitos enraizados secularmente no inconsciente coletivo onde residem imagens equivocadamente negativas em relação aos indígenas e afrodescendentes,

influenciando assim as novas formações de coletivos humanos, memórias e mudanças de discursos. Assim os quesitos psicológicos dos indivíduos se fazem e refazem no ato cultural, que é visceral, intenso e vivo.

A mudança em relação a como se veem os povos indígenas e quilombolas é anunciada, comentada entre os participantes do evento. Fica claro que no ato de ver as danças, artesanatos, pinturas corporais, rodas de conversa, entre outros, o público percebe as existências e possibilidades de intercâmbios nas sensíveis, delicadas, sofisticadas e riquíssimas culturas indígenas e afrodescendentes. Como pode ser observado no depoimento de Luciana Silva Lima, uma jornalista que viveu a experiência do Encontro de Culturas em 2013, e relatou o seguinte em seu blog:

“... O terceiro dia foi dedicado a um especial e gostoso programa de índio: fomos conhecer a ‘Aldeia Multiétnica’, espaço de convivência e trocas que, como o próprio nome indica, reúne num mesmo ambiente diferentes povos indígenas. Fizemos a festa: pintamos o corpo, cortamos o cabelo, tomamos banho de rio, brincamos com as crianças, conversamos com jovens, adultos e velhos. Demos boas risadas. Sentíamos-nos parte daquele universo particular, belo, vasto, desconhecido e ainda tão marginalizado (infelizmente!). Krahô, Mebengokré (Kayapó), Yawalapity, Kuikuro foram algumas das etnias presentes que tivemos a oportunidade de conhecer um pouco mais de perto. (...) A partir de então não pudemos mais deixar aquele local fantástico, tão maravilhadamente ficamos com a nova experiência. Voltamos ali todos os dias até o final do evento (...) Enquanto estivemos ali, participamos ainda de um ritual sagrado dos Lakota, índios canadenses, e assistimos a um emocionante ritual de dança dos Funil-ô (...) assistimos a diversas apresentações de cultura popular: catiras, modas de viola, congadas, danças quilombolas, concertos de gaita. E assim se foi quase uma semana de imersão na natureza e cultura. Um passeio de ocasiões e descobertas memoráveis, abençoado pelos mais profundos laços de amizade. Memórias que ficarão guardadas e com fé e esperança em breve se repetirão. Porque bons momentos são assim: para serem lembrados, mas também para serem revividos. Pois melhor mesmo é compartilhar. Sempre.”

Neste depoimento pode-se ver como a experiência sensível que a Aldeia e suas danças promovem arrebatam o público.

De acordo com Gisele Camargo: “No que diz respeito às linguagens do corpo - especialmente danças e peças teatrais - o que podemos dizer é que estas são, tanto quanto as outras ‘artes’, ‘depósitos de relações sociais.’” (2013:20). Sendo assim, enxergo na Aldeia uma possibilidade de relações sociais mais humanizadas e estas se dão principalmente nos momentos de dançar e de ver as danças dos povos que lá se apresentam. A parte psicológica do ato de dançar vem também através do

fortalecimento do lado lúdico e dos vínculos sociais que fortalecem a memória dos povos tradicionais e recriam novas memórias de um hoje mais generoso e democrático.

3.4 Memórias subterrâneas que dançam: a Aldeia Multiétnica no contexto histórico-cultural

Desde o período pós-independência do Brasil uma preocupação constante tomou os corações e mentes de estudiosos, artistas, intelectuais e políticos: entender e /ou formar a ideia de nação, de afirmação identitária, “descobrir” e representar o que é a cultura brasileira de fato. Todos se perguntavam o que era tipicamente brasileiro o que realmente traduzia a alma do Brasil?

Muitos caminhos foram percorridos para dar possíveis respostas, e a que mais ecoa nessas reflexões é a existência de vários Brasis. Tantos Brasis quantos grupos sociais de memória há. Importante salientar que muitos grupos de memória são grupos hostilizados e invisibilizados pela história oficial, mas que possuem suas memórias subterrâneas resguardadas muitas vezes pela permanência de rituais, danças, histórias, modos de fazer, que sobrevivem aos constantes massacres físicos e culturais. A estes tipos de grupos de memória Michael Pollak, sociólogo francês, chama-os de possuidores de memórias subterrâneas. Memórias estas que vem à tona em momentos possíveis e oportunos. Os povos indígenas, Quilombolas, povos agricultores e ribeirinhos geralmente possuem e atualizam esse tipo de memória subterrânea em sua tradição oral. São atos de resistência e permanência através das memórias culturais.

Pollak (1989) nos diz que essas memórias subterrâneas das minorias fazem parte do folclore, das tradições, do costume, das músicas, entre outros e vem à tona em momentos de crise, em sobressaltos. Mas através do Encontro percebo a manifestação dessas memórias subterrâneas, como um “grito que ecoa”, (já que estamos falando de um país, o Brasil, que silencia e invisibiliza os povos tradicionais de forma geral) não apenas através da guerra e do conflito, e sim e também através da festa, da dança, da comemoração, sendo estas também uma forma de resistência política, uma resistência que dança. Todas são estratégias válidas de sobrevivência e luta, por reafirmações dos direitos já conquistados, mas ainda não respeitados pela maioria da população brasileira.

Os diversos subgrupos de memórias com suas manifestações artísticas culturais espalhadas por esse imenso e rico país continental representam a diversidade cultural

que nos brinda com suas múltiplas redes de possibilidades. No início do século vários folcloristas e literatos brasileiros e estrangeiros saíram em expedições e viagens pelo Brasil em busca dessa tal “brasilidade”. Dentre estes se destaca Mario de Andrade-poeta, contista, crítico, ensaísta e folclorista paulista, que percorreu, entre outros lugares, o nordeste do Brasil para fazer um ensaio sobre a música e o folclore brasileiros. Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, em seus estudos sobre antropologia, folclore e cultura popular reflete sobre Mario de Andrade:

No solo híbrido de suas pesquisas insinuam-se também vozes próprias e distintas de sua própria voz - vozes “do povo”- captada pelo ângulo mais universalista e humanista de sua aproximação. (...) De seus primórdios até nossos dias, os estudos de folclore trazem embutida a notável capacidade de provocar entusiasmo, e mesmo encantamento. Mesmo quando fortemente acadêmico, o interesse pelo “folclore” traz consigo sempre um quê de desejo de libertação social, do prazer de transpor os limites de uma sociabilidade de classe, e de experimentar com isso o universal, uma humanidade em comum vivida junto com a gente do povo. (CAVALCANTI, 2012:303-304)

É desse tipo de experiência que também se trata o Encontro de Culturas. São culturas populares em festa. Os representantes dessas culturas preparam suas apresentações de dança, ensaiam, definem o que será apresentado para comungar esses momentos com os seus e com os presentes na festividade. É folclórico e ao mesmo tempo genuíno. É singular e coletivo. No dançar junto o folclore de todos os sentidos e tempos se refaz e divisões sociais já enraizadas de cor, classe, credo se desfazem, nem que seja por momentos efêmeros. É onírico e libertador, como o é geralmente, o próprio ato de dançar em grupo, em círculo, em roda, de dançar enfim. O corpo aqui é um lugar do sensível e de produção de conhecimento. Os corpos e suas inúmeras variáveis ficam em atitude de atenção viva na dança e sua constante produção de desejos. E ao mesmo tempo este evento gera muitas ressonâncias sociais. De acordo com Fernando Schiavini, indigenista aposentado da FUNAI, idealizador e organizador de todas as Aldeias Multiétnicas em entrevista concedida a mim na X Aldeia:

“Olha a gente já identificou vários benefícios, que essa aldeia traz senão os indígenas também nem gostariam tanto de voltar. Como a gente circula por algumas dessas aldeias que vem aqui, a gente nota, por exemplo, que a pintura corporal dos indígenas está se enriquecendo, um pegando elementos de um e de outro e também a comida, já vi vários traços da comida sendo incorporados aqui e acolá. E enfim, há um sentimento também de autoestima muito elevado porque vem pra um local desse e encontram pessoas que admiram suas culturas. Diferente do interior que geralmente são fazendeiros,

garimpeiros, são ruralistas, mineradores ou qualquer outro segmento que querem suas terras e tratam eles totalmente diferentes, com falta de respeito. Aqui é ao contrário, eles tem respeito e isso também enaltece a cultura. A gente tá sabendo de povos que participam aqui que estavam aqui, e vendo que festas estavam se perdendo e resolveram fazer um grande trabalho de rememoração e recuperação porque viram que isso tem prestígio e importância. Enfim, são vários os benefícios. (...) vai enaltecer a questão indígena, e entrar na pauta e disseminar a cultura. E enaltecer a questão indígena e fazer todos os benefícios que falei aqui. Isso que na verdade são os desdobramentos que desejamos agora.”

3.5 Porque dançar na Aldeia Multiétnica?

Estamos falando de um paraíso ecológico, de um lugar considerado místico e mágico, por estar localizado sobre uma imensa placa de cristal de quartzo e também por ser cortado pelo Paralelo 14, o mesmo da lendária cidade de Machu Picchu. Esta região privilegiada por belezas naturais é considerada uma das mais iluminadas do mundo se observada do espaço, por concentrar a maior quantidade de quartzo, minérios e metais do mundo. Por isto também, a Chapada dos Veadeiros, recebe turistas curiosos e pesquisadores das áreas de biologia e ecologia o ano todo, para analisar sua fauna e flora, suas águas, seu bioma. Mas por que um encontro de culturas, e por que nele o ato de dançar como símbolo máximo? Como não falo apenas da dança de um povo específico, mas sim das danças dentro de um festival, busco mostrar a importância e os significados que geram esses agenciamentos do dançar junto. Vejo nesses agenciamentos, além dos afetos criados, a formação e o interesse urgente de formar aliados para a luta política pró-indígenas, que ganha força e corpo quanto mais pessoas estiverem envolvidas. Existe esse duplo vetor, da amizade, e do lutar junto, que fica claro no diálogo com os povos indígenas e que é importante para a formação de um grupo fortalecido para trabalhar juntos nas reivindicações dessa minoria social.

É perceptível que em todo o evento o corpo tem um lugar privilegiado. São corpos que dançam e festejam, corpos que tocam instrumentos musicais, corpos que cantam, corpos que riem, corpos que conflitam, corpos que fazem e refazem história. Corpos de resistência sensível, trazendo à tona os aprendizados de seus antepassados e os reinventando.

Além do grande prazer que o ato de dançar proporciona por si só, os grupos tradicionais têm se utilizado dessas manifestações culturais para se colocarem perante o

poder público, afirmarem seus aspectos indentitários e serem reconhecidos enquanto um grupo específico e especial para terem seus direitos civis garantidos. O Encontro tem uma colocação política e funciona como meio de visibilidade das particularidades culturais desses povos de minorias sociais que lá frequentam. Mais que mostrar, o Encontro celebra essa diversidade cultural. Alguns dos grupos de culturas tradicionais, após a participação no Encontro e com a visibilidade que o mesmo gera, adentraram o Sistema Estadual de Cultura (SEC) e o Sistema Nacional de Cultura (SNC) para concorrerem e ganharem editais de incentivo à arte e cultura. O Encontro serve assim também de ponte para o fomento de políticas públicas para esses grupos que por muitas décadas ficaram esquecidos no sertão goiano, entre as serras e montanhas, o que lhes garantiu manterem seus atos culturais por mais tempo, mas que por isso mesmo, devido a esse isolamento geográfico, também não recebiam as divisas e apoios necessários a seu maior crescimento e sobrevivência.

Agora com esse festival anual, o cenário político mudou e muitos grupos já estão com suas manifestações culturais em processo de patrimonialização em vigor ou mesmo já foram patrimonializados. No livro de registro dos treze primeiros anos do Encontro vemos:

Com o Encontro, rituais nascidos nas comunidades próximas à Chapada ganharam prestígio e legitimidade. As danças e cantos, que só tinham valor cultural para os seus grupos vieram a público por meio do Encontro e fortaleceram a estima das culturas tradicionais brasileiras. Em alguns casos como a Caçada da Rainha, com danças do Lundu e do Batuque, a ação rendeu o mapeamento e registro da festa tradicional junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e artístico Nacional, oficializando a tradição no mapa do Brasil. (2013:26).

Assim, se dança para dançar, se dança para brincar e festejar, se dança para patrimonializar, para entrar no mapa das atividades culturais brasileiras, para ser visto e reconhecido, para dançar as leis e regras sociais, para dançar o olhar, os direitos, para tê-los garantidos, para sobreviver e viver. Dança-se para respirar as possibilidades. Todas. José Bessa na Palestra “Infância Indígena” ministrada na UNIRIO em 11/06/2016 na Faculdade de Pedagogia ponderou: “Precisamos lutar contra o aquecimento global e o esquecimento global, pois quando você conta uma história você carrega saberes com ela e os repassa.” Também falando sobre a Pedagogia da Oralidade e os direitos aos próprios processos de aprendizagem dos povos tradicionais. Neste

momento contextualizei também a Aldeia, onde podemos pensar os estudos em danças tradicionais como histórias e formas de saber de sobrevivência de memórias culturais.

É perceptível que as danças apresentadas no Encontro não são necessariamente as mesmas dançadas nas aldeias e comunidades de origem, com os mesmos objetivos e agenciamentos. As danças apresentadas no encontro são para fortalecer o espaço de troca, mostrar as pinturas, os cantos, os movimentos básicos. Não estão exatamente no contexto do rito de passagem, ou qualquer outro ritual específico feito na aldeia. O que acontece neste tipo de festival é a criação de um novo ritual, o ritual de dançar para os não indígenas e outros parentes de outras etnias e assim afirmar a alteridade e identidade, além de brincar, se mostrar, se apresentar, se abrir ao olhar do outro. São apresentações em um contexto mais cênico com fortes traços teatrais no sentido de se apresentar a um público e fazer contato visual com o mesmo, estando assim mais no campo da arte neste contexto.

De acordo com Gisele Camargo no livro que a mesma organizou intitulado Antropologia da Dança I, em seu artigo - Antropologia da Dança: ensaio bibliográfico: “Quando a obra de arte se transforma em “produto cultural”- seja para fins de entretenimento, seja para fins educacionais ou outros fins - a “obra” passa, nos diferentes contextos, por um processo de ressignificação. Esse processo não tem fim.” (2013:20-21) E esse processo de ressignificação que os grupos culturais se permitem e se propõe a experimentar ao se apresentaram com suas danças e cantos no Encontro é um contágio de corpos que dançam. O público que assiste também se ressignifica, ressignifica esses povos, de modo a vê-los com outros olhos, desconstruindo paradigmas preconceituosos enraizados na cultura brasileira, reconstruindo valores conjuntos da aceitação e valorização da diversidade humana e cultural. Reinventando o Brasil e dando um grande salve à ancestralidade e as memórias culturais e todo seu arcabouço de ensinamentos e processos de aprendizagem.

Para Siran Funil-ô em entrevista concedida a mim na X Aldeia:

Acho que é muito importante. A gente tem que viver, tem que respeitar os irmãos Funil-ô. Os outros irmãos que são de outras etnias. Acho que esse é um grande evento que a gente não pode perder. Eu fico muito alegre. Muito satisfeito porque hoje eu estou na cultura.

Tem um espírito muito poderoso que encosta não só em mim, mas em meus parentes todos.

Patrícia Funil-ô assim descreve sua vasta experiência em várias Aldeias Multiétnicas:

Para mim é importante essa troca de experiências que a gente tem com os outros parentes, porque aqui a gente conhece um pouco a cultura de cada povo. É um povo desconhecido, que eu conheço só por nome, que eu não tenho contato até então, mas graças a esse encontro e outros que acontecem aí no Brasil afora a gente tem oportunidade de passar um pouco da nossa cultura, da nossa experiência para os nossos parentes que a gente não tinha contato e um aprendizado, uma troca, na verdade para mim é importante e muito gratificante essa oportunidade, que acontecem nesses encontros. Na verdade eu me sinto realizada fisicamente, psicologicamente, emocionalmente. Porque assim, lá na aldeia é difícil né, fazer uma apresentação pra muitos milhares de pessoas que você não conhece nem nunca viu. É gratificante ver as pessoas que nunca te viram, você não conhece uma pessoa e de repente elas gostam de ver você cantar, você dançar. Então pra mim eu me sinto realizada.

Txá Funil-ô completa: “É muito bom, importante como falei. Um encontro bom que a gente tá trocando as culturas. Aprende os costumes um do outro. Faz amizades com as outras tribos entendeu, é muito bom.”.

Para Sainy Funil-ô na Aldeia Multiétnica: “Eu me sinto natural, num ambiente natural, tudo tranquilo. Tudo na paz. Muito bom”.

Resultados Alcançados

Percebemos uma relação entre a memória e o ato de dançar já que ambas são vinculadas ao conceito de temporalidade. Na Aldeia Multiétnica as memórias são dançadas criando um tempo diferenciado no “aqui e agora” através dos movimentos e gestos corporais, onde estes se recriam na imaginação e criatividade dos presentes: dançantes e público. Se as memórias se perpetuam através dos gestos, do caminhar, da tradição oral e corporal, vemos a dança como uma forma de permanência de memórias culturais ao mesmo tempo em que as memórias individuais e coletivas de certos grupos sociais retroalimentam a criação em danças tradicionais. Vimos como esses povos tradicionais experimentam a memória como potência de tradição, vida e ancestralidade. Suas narrativas corporais e orais representam sua história vivificada.

Pudemos qualificar essas hipóteses através de vivências feitas em várias edições da Aldeia Multiétnica, principalmente na X edição, em contato com as lideranças indígenas, dançantes e público (muitas vezes também dançadores). Através das perguntas e respostas (gravadas e transcritas) os líderes indígenas demonstraram como cresce a autoestima do grupo nas apresentações e como é importante e positiva essa afirmação identitária nesses espaços de sociabilidade. Conjuntamente o público também declara desenvolver mais empatia a partir do contato com essas apresentações e busca saber mais acerca dos povos tradicionais. No dançar reside a reafirmação da existência de grupos invisibilizados pela maioria da sociedade, assim, percebemos esse tipo de festividade como uma estratégia potente para se criar outras relações e celebrar a ampla diversidade cultural de forma regional e nacional.

Através de pesquisas bibliográficas, fotografias, filmagens e entrevistas com participantes do evento constatei que este (des)Encontro soma para a luta político-social no sentido da afirmação das garantias dos direitos coletivos de povos minoritários em um país que de fato busca validar a democracia de acessos e igualdade social. De acordo com a liderança Funil-ô Towe Veríssimo em entrevista concedida a mim na Aldeia Multiétnica de 2016:

[...] É muito importante pra nós, pra gente poder falar, poder entender as pessoas, principalmente os parentes de outras etnias, e o não índio também que vem pra vivência pra poder aprender alguma coisa. Isso é importante nesse evento, porque a gente faz um encontro de parentes, amigos, de tribos irmãos pra gente aprender um com outro. [...]

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A percepção da relevância destes estudos se deu através do entendimento da dança como um sistema de fundamental importância não apenas para seu próprio entendimento, como também para a compreensão da estrutura mais profunda da sociedade na qual o ato de dançar está inserido. Estes são momentos importantes para os espaços de trocas interculturais e políticas. Além do grande prazer que o ato de dançar proporciona por si só, os grupos tradicionais têm se utilizado dessas manifestações culturais para se colocarem perante o poder público e reivindicarem seus direitos sociais e coletivos.

A colonialidade, em diversos países, implementou a extração dos recursos naturais, a exploração através da conquista e controle de terras, a escravidão e a divisão de raças. Mais do que isso, houve um controle do conhecimento e da subjetividade, que foi emaranhada na questão da modernidade/colonialidade levando a uma geografia do conhecimento específica e a um controle da existência. Esse controle do conhecimento e da subjetividade atua em várias instâncias. Há diferenças epistêmicas em termos de entendimento do mundo que aparecem em cosmogonias, narrativas, saberes e práticas. Assim esses estudos buscam contribuir para as reflexões no campo do pós-colonialismo e o descolonialismo a fim de pensar a prática e a arte da cena no Brasil. Através das artes da cena de povos tradicionais pensamos essa problemática e estratégias de ação.

Percebi que existe nas vidas estudadas e nos seus pontos de vista uma co-existência e uma co-resistência do antes, o durante e o depois do campo de pesquisa. Reconheço minhas incapacidades, as fotos que não tirei, os silêncios que não fiz, as palavras que não saíram na hora certa, o que não vivi. Sendo a pesquisa um relacionamento, o desejo nos leva a participar desses outros lugares. Para o poeta Manoel de Barros (2001) a pesquisa é co-extensiva. É como se a minha pesquisa fosse uma extensão minha. Minha pesquisa sou eu expandida. Muitas vezes feliz. Muitas vezes sofrida. Se para Deleuze (1966) as multiplicidades formam as diferenças, na experiência dessa pesquisa tive contato com singularidades múltiplas.

Vejo em todos os desencontros vividos: questões de alimentação, alguns organizadores do evento e algumas lideranças indígenas, uso da água, viventes e visitantes, viventes mais entusiasmados que os outros, visitantes e indígenas, não indígenas e indígenas em algumas danças; como também formas de saber, experiência e aprendizados.

Em alguns momentos no início da festa podemos sentir certo desânimo por não vermos os indígenas pintados, dançando ou cantando o tempo todo. Isso é importante para desmistificar os pensamentos romantizados sobre os indígenas, como se eles precisassem estar em “apresentações” sobre o si o tempo todo. Ali na convivência partilhamos de momentos de alimentação, banho, atividades comuns a todas culturas e entendemos que temos tanto em comum, e também várias particularidades e diferenciações no corpo e dos hábitos cotidianos. E que isso que é rico de aprender e entender. Sem esperar o inalcançável, mas sim aberto ao novo. Por fim eu que estava

muito atenta às diferenças e peculiaridades me encontrei de várias formas com similaridades individuais e culturais também.

Sem intenções de resolver as questões, mas sim de circunscrevê-las, descobro que mais importante que os resultados alcançados são as problemáticas e as decorbertas de suas complexas variáveis. Apesar de acreditar ter esboçado aqui algumas respostas, sigo com muitas perguntas. As experiências subjetivas também formaram a base dos meus conhecimentos em suas relações de força, descolonização da mente e poder, de todos nós, sujeitos fronteiriços. A experiência do campo foi reflexiva, pois, levei meu “eu” para o processo e este também transformou meu “eu”. Com envolvimento ético, político e o compromisso com meu trabalho espero poder contribuir para os estudos afins e poder levar tudo que aprendi para a transformação da realidade social à minha volta através de ações humanas significativas.

Referências

- ABREU, R. Patrimônio Cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva in: Lima Filho, Manuel Ferreira; Eckert, Cornélia; Beltrão, Jane. (org). **Antropologia e Patrimônio Cultural- Diálogos e Desafios Contemporâneos**. Editora Blumenau: Nova Letra, 2007, v. 1, p. 263-287.
- ACSELRAD, Maria. **Viva Pareia: corpo, dança e brincadeira no cavalo-marinho de Pernambuco**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.
- ANDERSON, B. R. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. (Revised and extended) 2.a ed. [S.l.]: Verso, 1991. p. 224.
- Arte do Encontro das Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros**. Realização: Casa de Cultura Cavaleiro de Jorge. Secretária de Cultura de Goiás. Governo de Goiás, 2013.
- BAIOCCHI, Maria de Nasaré. **Kalunga, povo da terra**. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria de Estado dos Direitos Humanos, 1999.
- BARROS, Manoel. **Matéria de poesia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- BENJANIM, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BESSA, José Ribamar Freire. **A canoa do tempo: tradição oral e memória indígena**. Salomão, Jayme (dir): América: Descoberta ou Invenção. 4º Colóquio UERJ. Rio de Janeiro, Imago, 1992 (pp. 138-164).
- BESSA, José Ribamar Freire. **Sobre índios e tsunamis**. Disponível em <http://www.taquiprati.com.br/home/apresenta-cronica.php?cronica=cronica23-01-2005>. Acesso em 31 de dezembro de 2015.
- BESSA, José Ribamar Freire. **Sociedades Indígenas e Turismo**. MINISTÉRIO DO TURISMO: Turismo Social. Diálogo do Turismo. Uma viagem de inclusão. Rio de Janeiro. IBAM.2006, pp.178-204.
- BRAITH, Beth (Org.). **Bakhtin: conceitos-chave**. São Paulo: Contexto, 2005, 264p.
- BRASIL. Ministério do turismo. **Turismo social: diálogos do turismo- uma viagem de inclusão**. Ministério do Turismo, Instituto Brasileiro de Administração Municipal. Rio de Janeiro: IBAM, 2006.
- CALDAS, Fabíola Lins. **A memória construída: comunidade de destino, colônia e rede**. PRIMEIRA VERSÃO ANO II, Nº123 - PORTO VELHO, 2003 VOLUME VIII. UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA (UFRO) - CENTRO DE HERMENÊUTICA DO PRESENTE.
- CAMARGO, Giselle Antunes. Organizadora. Leonardo Pires Rosse e Maria Acselrad: tradutores. **Antropologia da Dança I**. Florianópolis: Insular, 2013.

_____, Giselle Antunes. **Antropologia da Dança: um campo teórico e metodológico em consolidação, no Brasil.** Belém, UFPA, 2011.

CAMARGO, R.; REINATO, E.; CAPEL, H. (organizadores). **Performances Culturais.** São Paulo: Hucitec Goiânia, GO. PUC-GO, 2011.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **O Nativo Relativo.** Mana vol.8 no. 1. Rio de Janeiro Apr. 2002.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **Reconhecimentos: Antropologia, folclore e cultura popular.** Rio de Janeiro: Aeroplano Editora, 2012.

_____, Maria Laura Viveiros de Castro. 2002. “Os sentidos no espetáculo”. *Revista de Antropologia*, 45 (1): 37-78.

CHUVA, Márcia. **Os arquitetos da Memória. Sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940).** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

CUNHA; CESARINO. (orgs.) **Políticas Culturais e Povos Indígenas.** São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

CURADO, R. V. P. **Turismo Cultural Sustentável na comunidade Kalunga.** 2004. 70 f. Monografia (apresentada ao final do curso de graduação em Turismo) – Centro Federal de Educação Tecnológica de Goiás.

DELEUZE, G. *Le bergsonisme.* Paris: PUF, 1966 .

DEMARCHI, André (textos). OLIVEIRA, Thiago (fotografias). **Metoro Kukràdjà: ensaio etnográfico sobre a estética ritual Mebengôkrê-Kayapó.** Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2015.

GARCÍA, Luis Britto. *El Imperio Contracultural Del Rock a La Postmodernidad.* Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1990.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A Retórica da Perda. Os discursos do patrimônio cultural no Brasil.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

GONDAR, J. **Quatro proposições sobre memória social.** In: GONDAR, J. e DODEBEI, V. (Orgs.) **O que é memória social?** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva.** São Paulo: Centauro, 2006.

HALBWACHS, M. *Los marcos sociales de la memoria.* Barcelona: Antrophos Editorial, 2004.

HOBSBAWM; RANGER. (orgs.). **A invenção das tradições.** – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. Págs. 9-23.

HUYSSSEN, A. **Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia.** Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

- KURY, Mário da Gama. **Dicionário de Mitologia Grega e Romana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- LE GOFF, J. **História e Memória**. São Paulo: Unicamp, 1990.
- LIGIÉRO, Zeca. **Corpo a Corpo: estudos das performances brasileiras**. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.
- NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto História v 10, 1993.
- ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- OSORIO, Patrícia Silva. <Os Festivais de Cururu e Siriri: mudanças de cenários e contextos na cultura popular.> Anuário Antropológico [Online], I | 2012, posto online no dia 01 Outubro 2013, consultado no dia 05 de julho de 2015. URL :<http://aa.revues.org/337>.
- PEIRANO, Marisa. Ilha R. Antr. **A teoria Vivida- Reflexões sobre a orientação em antropologia**. Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, Florianópolis, SC, Brasil, ISSNe 2175-8034.
- PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____, Marisa. **Temas ou teorias? O Estatuto das noções de ritual e performance**. Campos-Revista de Antropologia Social. v. 7, n. 2 (2006).
- POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. Estudos Históricos, *Rio de Janeiro*, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Círculo do Livro, 1995.
- SANTOS, N. M. W. **Memória como narrativas do sensível: entre subjetividades e sensibilidades**. In: GRAEBIN, C. M. G. e SANTOS, N. M. W. (Orgs.) **Memória Social: questões teóricas e metodológicas**. Canoas: UnillaSale, 2013.
- VALÉRY, Paul. 2011. **Filosofia da Dança**. O Percevejo. Volume 3. Número 2.
- Wachtel, Nathan. **Los vencidos - Los indios del Peru frente a la conquista española (1530-1570)** Madrid. Alianza Editorial. 1976

Referências Virtuais

BASSO, Juliano. Disponível em: <iberkulturaviva.org/portfolio/juliano-basso-e-a-casa-de-cultura-cavaleiro-de-jorge-uma-historia-de-encontros/>. Acesso em 12 de dezembro de 2016.

Blog do depoimento sobre o Encontro disponível em: <<https://aolholu.wordpress.com/>>. Acesso em Janeiro de 2016.

Breve relato de Viagem na Chapada dos Veadeiros por <http://territorios.com.br/>. Acesso em dez 2015.

BESSA, José. Artigo sobre Pajé Werá Tupã. Disponível em: <<http://www.taquiprati.com.br/cronica/912-o-paje-que-fala-com-as-arvores/>>. Acesso em 16 de novembro de 2016.

Carvalho, Maria do rosário de. A questão do gênero em contextos indígenas. Disponível em: <http://www.coletiva.org/site/index.php?option=com_k2&view=item&id=38:a-quest%C3%A3o-do-g%C3%AAnero-em-contextos-ind%C3%ADgenas&tmpl=component&print=1>. Acesso em 13 de dezembro de 2016.

Censo Populações indígenas atuais. Disponível em: <<http://www.tahttp://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/populacao-indigena-no->>. Acesso em 10 de abril de 2016.

Comunidades Quilombolas. Disponível em: <http://www.cpisp.org.br/comunidades/html/i_brasil.html>. Acesso em 20 de julho de 2015.

Cultura Kayapó. Disponível em: <<http://www.maracalivre.com.br/single-post/2015/08/14/Orgulho-de-ser-Kayap%C3%B3>>. Acesso em outubro de 2016.

Cultura Krahô. Disponível em: <<http://www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-toras.pdf>>. Acesso em 16 de novembro de 2016.

Dicionário Michaelis on-line. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=tradi%E7%E3o>>. Acesso em 15 de julho de 2015.

Dissertação de Verônica Aldé. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/14471/1/2013_VeronicaAlde.pdf>. Acesso em 10 de novembro de 2016.

Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros. **Arte Indígena que precisamos conhecer.** Disponível em:

<<http://www.encontrodeculturas.com.br/2015/noticia/751/a-arte-indigena-que-precisamos-conhecer>>. Acesso em 10 de julho de 2015.

Fala de Gersem Baniwa, Amazônia. Disponível em:

<<http://amazonia.org.br/2015/04/gersen-baniwa-%E2%80%93-%E2%80%9Cantrop%C3%B3logo-diz-que-%C3%ADndios-foram-esquecidos-%C3%A0-medida-em-que-a-democracia-foi-se-consolidando%E2%80%9D/>>. Acesso em 20 de dezembro de 2015.

GASPAR, Lúcia. *Coco* (dança). Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em 17 novembro de 2016.

GOMES, Cristiana. **Revolução Francesa**. Disponível em: <<http://www.infoescola.com/historia/revolucao-francesa/>>. Acesso em: 05 de julho de 2015.

HECKENBERGER, Michael. Disponível em: <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local-files/xingu:p235-279/alto_xingu_p235-279_heckenberger.pdf>. Acesso em 23 de dezembro de 2016.

Kayapó. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/kayapo>. Acesso em 19 de dezembro de 2016.

LAGROU, Els. Disponível em: <<http://www.arq.ufmg.br/morarindigena/index.php/2016/01/12/entre-xamas-e-artistas-entrevista-com-els-lagrou/>>. Acesso em 10 de dezembro de 2016.

LAGROU, Els. Disponível em: <<http://www.ifchhttp://www.alegrar.com.br/02/02pedro.pdf.unicamp.br/proa/DebatesII/elslagrou.html>>. Acesso em 13 de dezembro de 2016.

Lei 11.645 de março de 2008. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm>. Acesso em 05 de janeiro de 2016.

Mitologia Grega, São Paulo. Disponível em: <<http://neurociencia.tripod.com/mnemosine.htm>>. Acesso em: 10 de julho de 2015.

Políticas culturais. Disponível em: <<https://univesp.br/novidades/politicas-culturais-e-povos-indigenas>>. Acesso em 12 de dezembro de 2016.

Povos Tradicionais. Disponível em: <<https://uc.socioambiental.org/territorios-de-ocupacao-tradicional/quem-sao-as-populacoes-tradicionais>>. Acesso em 20 de dezembro de 2016.

Anexos

Apêndice A: Fotografias de diversas edições da Aldeia Multiétnica

Anexo I- Encerramento com cortejo coletivo no XIV Encontro de Culturas em 2014.



Fonte: Arquivo pessoal. Foto por Guilherme Carrano.

Anexo II: Desbravando o cerrado com uma amiga no XIII Encontro de Culturas.



Fonte: Arquivo pessoal. Foto por Luciana Lima.

Anexo III: Indígena Kayapó fotografando artesanatos de Ana Terra Yawalapity na VIII Aldeia Multiétnica.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Renata Curado

Anexo IV: Fulni-ôs em apresentação de música e dança no XIV Encontro.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Luciana Lima.

Anexo V: Indígenas Yawalapity descansando na VII Aldeia enquanto vendem artesanatos.



Fonte: Arquivo pessoal. Foto da autora.

Anexo VI: Artesanatos indígenas vendidos no XIV Encontro de Culturas.



Fonte: Arquivo pessoal. Foto da autora.

Anexo VII: Ana Terra Yawalapity fazendo pintura de festa em Luciana Lima na VII Aldeia Multiétnica.



Fonte: Arquivo pessoal. Foto da autora.

Anexo VIII: Entrada da Aldeia Multiétnica no XIII Encontro de Culturas:



Fonte: Arquivo pessoal. Foto da autora.

Anexo XII: Pintura de festa Yawalapity feita por Ana Terra Yawalapity no XIII Encontro na autora.



Fonte: Arquivo pessoal. Foto por Luciana Lima.

Anexo XIII: Artesanatos indígenas à venda na IX Aldeia Multiétnica.



Fonte: arquivo pessoal. Foto da autora.

Anexo XVI: Apresentação da Dança dos Pássaros Funil-ô na VII Aldeia.



Fonte: arquivo pessoal. Foto por Luciana Lima.

ANEXO XVII: maloca onde acontecem plenárias com pautas definidas pelas lideranças indígenas, alguns rituais e rodas de conversas gerais.



Fonte: arquivo pessoal da autora. Foto por Luciana Lima.

Anexo . Entrevista de Renata Curado para Sérgio Pires para gravação de documentário sobre relações entre povos indígenas e não indígenas para TV Escola na X Aldeia Multiétnica.



Fonte: arquivo pessoal.

APÊNDICE B- ROTEIROS DE ENTREVISTAS COM PARTICIPANTES INDÍGENAS, ORGANIZADORES E PÚBLICO

**16ª Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros- Julho
2016**

Questionário-Reflexivo

Para Coordenação e Produção:

- 1-Com que recursos o **Encontro** é feito?
- 2-Qual a relação do **Encontro** com o poder dominante e o estado?
- 3-Como se efetiva a participação dos grupos?
- 4-Como começou esse evento e as razões que o motivaram.
- 5-Como se dá a participação dos indígenas, em que medida são protagonistas do Encontro?

6-Como se organizam e se desenvolvem esses Encontros e seus desdobramentos?

7- Quais são as etnias e os rituais comumente celebrados?

Perguntas e reflexões para os indígenas:

1-As lideranças indígenas consideram que o evento se constitui em um espaço de fala?

2-Acreditam que desses encontros surgem desdobramentos positivos ou não? Por quê?

3-Em que medida pode-se considerar que esses rituais são lugares de memória, e em caso positivo, como isso interfere na representação que a população tem dos indígenas e reforça a reprodução interna dentro dos grupos étnicos.

4-A dança e o canto são instrumentos e meios de permanência de memória?

5- Qual a importância da sabedoria tradicional para a sobrevivência da humanidade?

6 -As pinturas corporais feitas nos índios nas pessoas e neles mesmos são entendidos como rituais no encontro?

7 -Como os grupos étnicos (lideranças ou participantes) veem os rituais celebrados no evento?

8 -Acreditam que esses rituais renovam suas memórias?

9 - Como eles veem esses rituais fora dos contextos da comunidade em si?

Perguntas para o público:

1- Você acredita no Encontro como um local de memórias?

2- Você acredita que o encontro sirva como método de convivência que quebra preconceitos contra os povos étnicos?

3- O que mudou em você após a experiência no Encontro?

4- Qual a importância desse tipo de evento para você e para a sociedade em geral?

APÊNDICE C: ENTREVISTAS TRANSCRITAS NA INTEGRA

Entrevistas com indígenas participantes da Aldeia Multiétnica.

Entrevista 1 com Siran Funil-ô

Siran Funil-ô: Isso vai para as redes sociais?

Renata: É uma pesquisa de Universidade. Mas pode ir para as redes também. Eu estou nas redes. Estou no *Facebook*. Posso te mandar. Então vamos lá. Estou aqui com o Siran. Siran tem muito tempo que você vem na Aldeia Multiétnica?

Siran: Têm uns cinco anos mais ou menos.

Renata: E o que você acha? Você acha que é importante para os Funil-ô?

Siran: Acho que é muito importante. A gente tem que viver, tem que respeitar os irmãos Funil-ô. Os outros irmãos que são de outras etnias. Acho que esse é um grande evento que a gente não pode perder.

Renata: E o que você acha desses momentos que vocês cantam, dançam? O que você sente? O que você pensa?

Siran: Eu fico muito alegre. Muito satisfeito porque hoje eu estou na cultura. Tem um espírito muito poderoso que encosta não só em mim, mas em meus parentes todos.

Renata: Você acha que tem algo que possa melhorar na Aldeia? Tem alguma crítica?

Siran: Poderia e deveria melhorar muito.

Renata: Como o que, por exemplo?

Siran: Ai tem que ser da...assim acho que a gente tem muito patrocínio. Tem patrocínio da Petrobras, da Fundape, Secretária de Cultura. E também, muita gente, os voluntários colaboram né. Mas aí depende do chefe que é o Juliano.

Renata: Você acha que tinha que ter mais apoio aos indígenas para vir até a Aldeia?

Siran: Sim, justamente. Muito mais. Fortalecer mais porque acho que não tem né.

Renata: Vocês vem na força de vontade mesmo né? Vocês se esforçam muito?

Siran: Sim, principalmente a “sem vergonha” da FUNAI né? Que a gente tem um órgão federal aí que é responsável pela gente e que fica tirando o corpo fora. Mas a gente tem que ir fundo.

Renata: A FUNAI não ajuda para vocês irem nessas festividades?

Siran: Em nada. A gente tá aqui porque pegamos dinheiro no agiota. Muitos parentes emprestaram. A despesa para chegar aqui é R\$800,00. Só para vim até Brasília. A gente teve que pagar para chegar aqui. E a gente não tem e teve que pagar a lotação para chegar a São Jorge.

Renata: Nossa vocês que pagam? Complicado. Ok Siran, muito obrigada. Vocês são maravilhosos dançando, cantando e tudo o mais.

Entrevista 2 com Patricia Funil-ô

Renata: Oi Patricia. O que você acha da Aldeia Multitécnica?

Patricia: Para mim é importante essa troca de experiências que a gente tem com os outros parentes, porque aqui a gente conhece um pouco a cultura de cada povo. É um povo desconhecido, que eu conheço só por nome, que eu não tenho contato até então, mas graças a esse encontro e outros que acontecem ai no Brasil afora a gente tem oportunidade de passar um pouco da nossa cultura, da nossa experiência para os nossos parentes que a gente não tinha contato e um aprendizado, uma troca, na verdade para mim é importante e muito gratificante essa oportunidade, né, que acontecem nesses encontros.

Renata: Você já veio em outras Aldeias Multiétnicas ou essa é a primeira?

Patricia: Já em várias, eu vim em várias. Eu... só teve uma que eu não vim, aqui na aldeia multiétnica.

Renata: Teve uma que só veio você de mulher no grupo dos Funil-ô?

Patricia: Sim.

Renata: Eu vim, eu tava aqui, eu me lembro de você dançando com uma flor no cabelo. Estava linda.

Patricia: É, era eu! (risos)

Renata: (risos). Que legal Patricia. Deixa eu te perguntar, o que você sente o que passa na sua cabeça, no seu coração quando você está dançando para o público, assim para os não indígenas. E para os parentes, o que você sente?

Patricia: Na verdade eu me sinto realizada fisicamente, psicologicamente, emocionalmente. Porque assim, lá na aldeia é difícil né, fazer uma apresentação pra muitos milhares de pessoas que você não conhece nem nunca viu. É gratificante ver as pessoas que nunca te viram você não conhece uma pessoa e de repente elas gostam de ver você cantar, você dançar. Então pra mim eu me sinto realizada.

Renata: E como é ver e conhecer os outros parentes, os Kariri, os Kayapó, por exemplo? Como é, assim, você vê muita coisa em comum ou vê muitas diferenças?

Patricia: Não, é nós somos todos indígenas sim. Nós temos nossas culturas só que é um pouco diferenciada. Eles têm os costumes deles, nós temos os nossos e assim, cada povo tem suas línguas e tradições diferentes. Mas que no fundo você analisando bem é muito parecido, mas tem algumas diferenças.

Renata: Para finalizar, o que você acha que pode melhorar na aldeia?

Patricia: Agora aí falta... Ah muitas coisas. Mas digamos, falta mais pulso assim dos organizadores. Porque assim tem certas coisas que deixam muito a desejar.

Renata: Dá-me um exemplo. Pode ficar tranquila que isso vai para o trabalho acadêmico apenas.

Patricia: Ah é, pequenas coisas que na verdade para eles... Que eles não dão importância, mas que no fundo para nós é muito importante.

Renata: Eu também como vivente sinto isso. Mas conversando as coisas vão melhorando né. Então tá bom. Muito obrigada.

Entrevista 3 com Txá Funil-ô

Renata: Boa noite. Qual é seu nome?

Txá Funil-ô: Meu nome é Txá Funil-ô. Txá significa céu. Não faz pergunta difícil não hein!

Renata: Tá bom. Txá o que você acha da aldeia multiétnica? Há quanto tempo você vem? O que você acha desse momento aqui?

Txá: Rapaz é muito bom. Muitas energias boas. Também a gente vem trazer e transmitir energias boas também pras pessoas, pros povos, pros parentes. E o encontro das tribos né, demonstrar um pouco das suas culturas. Esse povo irmãos brancos e... Muito bom.

Renata: Você acha que o branco sabe se portar assim nesses eventos? Que os brancos ficam...

Txá: Se portar ou se comportar?

Renata: Se comportar. Assim, você acha que eles agem certinhos ou não tanto? Eles agem de forma que vocês não gostam tanto?

Txá: Rapaz... Na minha opinião vocês estão de parabéns viu. Até agora não achei nada. Porque sem vocês também não somos nada. O que a gente ia fazer aqui sem vocês? Entendeu vocês aqui... Tô brincando. Mas sério vocês são muito importantes aqui também. É um encontro como falei de cultura e trocas de energias e também quando a gente dança ali também estamos transmitindo energias para o povo, saúde sorte, felicidade, essas coisas e muito mais.

Renata: Que bom. Tem quanto tempo que você vem?

Txá: Tem um bocadinho de tempo.

Renata: O que você acha de encontrar os parentes indígenas de outras etnias?

Txá: É muito bom, importante como falei. Um encontro bom que a gente tá trocando as culturas. Aprende os costumes um do outro. Faz amizades com as outras tribos entendeu, é muito bom.

Renata: E você participa das decisões aqui da Aldeia? Vocês tomam decisões ou mais seguem as ordens?

Txá: Olha nós, aqui é meu tio, o Towe, irmão da minha mãe que organiza aqui pra gente, e ele resolve as coisas aqui e tipo cada um tem seus artesanatos se vesti a caráter do jeito que acha que tem que se vestir...

Renata: Tem uma liberdade também né?

Txá: Isso. Sim. Meu nome é Txá como falei, sou dono de um grupo, estou indo pro Rio de Janeiro, quando acabar aqui na Chapada, vou lá fazer umas pajelanças, uns rituais se alguém ouvir isso aqui, quem ouvir essas mensagens, essa entrevista, pode me encontrar no Rio lá. Vai ter roda de cura.

Renata: Quanto tempo você vai ficar no Rio?

Txá: Uns 20 dias.

Renata: Última pergunta o que você acha que pode melhorar aqui na Aldeia?

Txá: Hummmm... Melhorar (risos)

Renata: (Risos) Ninguém quer me responder isso, ninguém que não deve vai ouvir, pode falar, só pra gente mesmo.

Txá: Hummmm... Melhorar, melhorar. Eu não tenho o que dizer. Acho que pra mim tá bom.

Renata: Ok. Muito obrigada. Até mais.

Entrevista 4 com Sainy Funil-ô

Renata: Estou aqui conversando com Sainy Funil-ô. Sainy o que você acha da Aldeia Multiétnica dentro do Encontro de Culturas?

Sainy: Eu me sinto natural, num ambiente natural, tudo tranquilo. Tudo na paz. Muito bom.

Renata: E você vem sempre na Aldeia?

Sainy: É o primeiro ano que venho aqui.

Renata: Primeiro ano? E o que você está achando então?

Sainy: Muito bom demais aqui.

Renata: É bonito o lugar né?

Sainy: Sim.

Renata: E o que você sente quando você se apresenta assim, dança e canta para os outros não-indígenas e para todo o público, as pessoas?

Sainy: Assim me sinto alegre, me sinto feliz de tá mostrando nossa cultura Funil-ô. Gosto muito.

Renata: A dança que vocês dançam aqui é parecida com a dança que vocês fazem lá? É idêntica ou na aldeia é diferente?

Sainy: É diferente na aldeia. Porque tem as parecidas também né? Que a gente dança do mesmo jeito aqui e dança lá. Nosso jeito lá é diferente.

Renata: Lá é mais ritualístico assim?

Sainy: É.

Renata: É a primeira vez que você vem, mas você acha que tem algo que possa melhorar?

Sainy: Pra mim tá tudo bom.

Renata: Ah sim, muito obrigada pela entrevista.

Entrevista 5 com Fernando Schiavini

Renata: Estou aqui na Aldeia Multiétnica com o indigenista Fernando Schiavini que tem produzido livros sobre a causa indígena, sobre suas experiências em campo e que é idealizador da aldeia Multiétnica. Vou fazer algumas perguntas para a pesquisa que estou fazendo sobre a Aldeia como um local de trocas, uma possibilidade de convívio, de formação de um “corpo” de pessoas para lutar junto com os indígenas nessas causas políticas tão urgentes. Fernando com que recursos a Aldeia foi feita esse ano?

Fernando: As etnias?

Renata: É, com que recursos a aldeia está acontecendo?

Fernando: Bom eu sinceramente não cuido muito dessa parte, é mais da produção da Casa de Cultura Cavaleiros de Jorge. Mas esse ano o que eu sei é que teve mais dificuldades em captar junto a órgãos públicos, principalmente o Ministério da Cultura e do Meio Ambiente, que apoiam mais. Mas esse ano não ocorreu, não houve essa captação. Por isso se resolveu cobrar ingressos, contribuições, estadias pra ajudar ou sustentar essa Aldeia né, inclusive a ideia é fazer mais eventos para continuar sustentável e não depender sempre de projetos pra governos ou outras instituições.

Renata: Fernando, bom acho q você já respondeu um pouco, mas qual seria a relação da Aldeia com os poderes dominantes e o estado. Busca-se essa parceria, mas muitas vezes não temos respostas, a situação política está instável também, mas queria saber como está essa relação entre o evento e essas instituições, você pode falar mais sobre isso?

Fernando: Primeiramente fora Temer.

Renata: Sempre.

Fernando: A produção do evento sempre busca órgãos, ministérios, participa de editais, porque temos direito, existe essa prerrogativa mas nem por isso deixamos de criticar o estado, de criticar os programas de saúde e de educação, de fazer debates, fazer documentos a favor de alguma reivindicação que eles (os indígenas) acham importantes, então é essa nossa relação, buscar os direitos por esses financiamentos, porque existe isso nos programas governamentais, mas isso não impede que a gente critique o próprio governo, como já saiu daqui, ate nas suas políticas culturais.

Renata: Sim. Fernando como se efetiva a participação dos grupos, não sei se isso é mais da produção, mas como se efetiva esse diálogo com os grupos étnicos?

Fernando: A aldeia segue desde que foi criada em 2007 uma logicazinha indígena, assim, uma dessas lógicas que é o chamado “direito indígena”, que a gente identifica, que é o direito assim, de propriedade digamos, entre aspas. Que seria assim, a família do líder que abre a Aldeia terá sempre a prerrogativa de indicar o líder e ter a decisão de

coisas importantes como de mudanças da aldeia, etc e tal, essas coisas assim. Então isso a gente aplicou aqui. As etnias que vieram pela primeira vez e que abriram aqui tem o direito de voltar sempre. Seis dessas etnias firmaram e nunca quiseram deixar de voltar e são os Krahôs, os Yawalapity, Funil-ô, Kayapó e Kariri-Xocó. E a gente sempre tenta trazer uma ou duas etnias novas pra conhecer e ser o ponto novo na história. Então aqui essas pessoas, essas seis etnias sempre vem, todos os anos. Não são sempre as mesmas pessoas, mas algumas sim, ou da mesma família, e essas pessoas estão se encontrando há 10 anos. Isso que dá a liga cultural na história da aldeia, digamos assim. Algumas etnias que eram etnias inimigas, alguns líderes que eram inimigos no passado né, ancestrais, mas hoje são amigos, quebraram isso, visitam uns aos outros nas festas da aldeia, são amigos. Nessa amizade, se visitam na aldeia, gostam de vir para cá e se reunir. Gostam de vir para cá e se encontrar.

Renata: Se unem contra um mal maior agora.

Fernando: Exatamente.

Renata: Eu quero saber como começou o evento e as razões que o motivaram.

Fernando: O evento da aldeia multitécnica começou quando o idealizador e produtor do Encontro de Culturas Tracionais da Chapada dos Veadeiros, o Juliano Basso, me pediu e conversou comigo que ele queria que aumentasse a participação dos indígenas no Encontro, que vinham já poucas pessoas que participavam dos encontros anteriores, mas poucas pessoas que de vez em quando a gente trazia, apenas para representar. Ele pediu pra aumentar. Eu falei pra ele vamos arrumar um lugar fora da cidade, porque não dá pra trazer muita gente pra cidade. Ai descobrimos uma pousada, com 9 chalés, e vamos colocar cada etnia num chalé desse e vamos formar uma aldeia multiétnica, pronto natural assim e nasceu a ideia, e tá até hoje, que já tá fazendo 10 anos.

Renata: Maravilha. Como se dá a participação indígena, você já falou das lideranças que tomam decisões né, mas em que medida eles são protagonistas da Aldeia?

Fernando: Eles são protagonistas então nesse direito que eles têm sempre de voltar, é um, e de influir na programação. Todo ano em abril por ai gente tenta todos os anos fazer, tentar fazer uma programação de reunião antecipada, para saber quantas pessoas, enfim, então eles influenciam na programação, quem vai ser convidado, quantas pessoas. Enfim, todos os dias também. Tudo e quando chegam também todo dia nas rodas de conversas eles ajustam a programação, e cada dia uma etnia tem a coordenação da aldeia e faz o seu movimento então essa prerrogativa está aumentando cada de vez mais, estão tomando a rédea da própria aldeia, já sabem como agir, tomam até algumas decisões importantes sobre o local, se continua se não continua, se mudam ou não mudam, pessoas que podem participar... Enfim coisas importantes. Esse conselho das etnias toma essas decisões.

Renata: Para finalizar que desdobramentos você nesses 10 anos já vislumbrou e pretende...qual o desdobramento dessa aldeia multiétnica pro movimento indígena político, pras populações indígenas?

Fernando: Olha a gente já identificou vários benefícios, que essa aldeia trás, senão os indígenas também nem gostariam tanto de voltar. Como a gente circula por algumas dessas aldeias que vem aqui, a gente nota, por exemplo, que a pintura corporal dos

indígenas estão se enriquecendo, um pegando elementos de um e de outro e também a comida, já vi vários traços da comida sendo incorporados aqui e acolá. E enfim, há um sentimento também de autoestima muito elevado porque vem pra um local desse e encontram pessoas que admiram suas culturas. Diferente do interior que geralmente são fazendeiros, garimpeiros, são ruralistas, mineradores ou qualquer outro segmento que querem suas terras e tratam eles totalmente diferentes né, com falta de respeito. Aqui é ao contrário, eles tem respeito e isso também enaltece a cultura. A gente tá sabendo de povos que participam aqui que estavam aqui, e vendo que festas estavam se perdendo e resolveram fazer um grande trabalho de rememoração e recuperação porque viram que isso tem prestígio e importância. Enfim, são vários os benefícios né. O que a gente quer mesmo fazer agora a partir da décima Aldeia é disseminar, reproduzir essa Aldeia em qualquer outro lugar que esteja disponível. Nós já estamos dispostos e prontos agora, consolidados, digamos com a dinâmica e até com os custos que isso acarretar, pra atender qualquer pessoa ou entidade que queiram reproduzir essa experiência em outras partes. Isso vai beneficiar também as etnias da região que for ser convidada, vai enaltecer a questão indígena, e entrar na pauta e disseminar a cultura. E enaltecer a questão indígena e fazer todos os benefícios que falei aqui. Isso que na verdade são os desdobramentos que desejamos agora.

Renata: Criando uma cumplicidade.

Fernando: isso.

Renata: Tá bom, muito obrigada. Sou admiradora e frequentadora da aldeia já há muitos anos.

Entrevista 6 com Towé Veríssimo

Renata: Vou conversar agora com Towe Veríssimo, liderança Funil-ô de Águas Belas-Pernambuco.

Towe: Grupo Towe.

Renata: A etnia é a líder esse ano da festa, todos os dias faz seus cantos e danças grandiosos, muito fortes, trazendo grandes experiências aqui pros viventes. Quero te perguntar como liderança se você acha que esse tipo de evento representa um espaço de fala pra vocês, onde vocês podem falar sobre a cultura e sobre vocês.

Towe: É muito importante pra nós, pra gente poder falar, poder entender as pessoas, principalmente os parentes de outras etnias, e o não índio também que vem pra vivência pra poder aprender alguma coisa. Isso é importante nesse evento, porque a gente faz um encontro de parentes, amigos, de tribos irmãos pra gente aprender um com outro.

Renata: Muito bom. E você acha que desse tipo de encontro como a Aldeia Multiétnica vem resultados, tem desdobramentos, coisas acontecem depois disso? Mudaram coisas pra vocês durante o decorrer do ano?

Towe: Se teve mudança assim?

Renata: Se isso trouxe outras relações, outros eventos assim...

Towe: Não, não teve mudança não. A mudança que teve mais foi assim o governo. Falar do governo um pouco agora, porque ele deu uma atrapalhada grande pra esse evento

quase não acontecer. Que esse ano teve dificuldade pra gente vir, sair lá da reserva da gente e vir ate aqui. Pelas passagens essas coisas. Foi complicado, mas nos viemos. A gente fica aguardando o ano todo pra chegar esse dia, que é muito bom pra gente.

Renata: Para a gente também. Eu também que venho todo ano, fico esperando o ano todo.

Towe: É.

Renata: Eu estudo Towe, essas danças esses cantos como lugar de memória, quando vocês trazem essas memórias e tradições pros cantos, para apresentação. Você acha que quando vocês cantam, dançam, com os viventes, os não indígenas e todos... Você acha que essa experiencia muda o modo dos não indígenas, ao ver as danças e os artesanatos, os não indígenas veem diferente os indígenas? Porque sabemos que tem algumas pessoas que nutrem preconceitos.

Towe: Boa pergunta. Nem todos. Algumas pessoas são voltadas a terra e ao sagrado. Mas outros não tão nem ae, só veem o índio dançando, acha bonitinho e depois esquece. Olha eu tenho tanto filme no *youtube*...

Renata: Só tira uma foto e deixa pra lá.

Towe: Sim tira foto e às vezes ganha até dinheiro com nossa imagem e fica por isso mesmo. Tira foto vende por ai, faz filme. Olha eu tenho tanto filme no youtube não sei nem quem botou. Muitos daqui. E ganhando muito dinheiro nisso.

Renata: E vocês são artistas né...

Towe: Artista não, é cultura. É tradicional né. Não como artista. Venho como um líder . Para representar e mostrar para o mundo e pra o povo.

Renata: Vocês não veem como arte e sim como cultura porque são músicas tradicionais né... Sempre tem a parte da espiritualidade nas músicas também né, não é só para ficar mostrando...

Towe: É. Não é só para ficar mostrando. Eu tenho obrigação de fazer isso também, para ficar registrado e pra meus meninos darem prosequimento.

Renata: Então a dança e o canto é uma forma de resistência também né?!

Towe: Tudo é resistência. E lamentos. Lamento também. Muito lamento.

Renata: As músicas têm denúncias também né?

Towe: Tem de tudo.

Entrevista 7 com Angélica Kalapalo:

Renata: Estou aqui com a Angélica Kalapalo do Alto Xingu. A conheci antes da Aldeia, na rodoviária.

Angélica: Oi! Foi, na rodoviária de Brasília. (risos)

Renata: Angélica você gosta de participar da Aldeia Multiétnica?

Angélica: O que eu mais gosto é de conhecer os não indígenas. A Júlia e a Renata.
(risos)

Renata: E conhecer as pessoas de outras etnias?

Angélica: Nossa agora estou com vergonha.

Renata: Pode ficar tranquila, só estou gravando a voz.

Angélica: Não gosto tanto de conhecer as outras etnias. O que gosto mesmo é de dançar junto com vocês. É muito bom. Só isso.

Renata: Você já veio em outras edições? Você voltaria mais vezes?

Angélica: Sim, com certeza.

Renata: Então está bom, obrigada.

APÊNDICE D- PROGRAMAÇÃO DO EVENTO, TRANSCRIÇÕES DAS ENTREVISTAS E FALAS DAS LIDERANÇAS, PARTICIPANTES INDÍGENAS E PÚBLICO

1-Transcrição de trecho da Fala – palestra com Denílson Baniwa da Rádio Yandê sobre comunicação e resistência indígena

Denílson Baniwa: Entendeu? Como que a música dele vai chegar num programa de TV ou num programa na de rádio? Nunca. Como as pessoas iam conhecer Bro Mc que faz rap indígena? Hoje assim, eu ando pelos lugares do Brasil e as pessoas falam, nossa eu ouvi o Bro Mc. “Caramba” eles nunca chegariam a ser conhecidos e ter visibilidade como eles têm hoje se não fosse à rádio Yandê disponibilizar esse espaço logo no início quando eles surgiram num evento no sul, de rap, do movimento negro. E também a gente começou a perceber que não tinha “rinite” pra produção de música indígena assim. E vários indígenas que também tinham vergonha de fazer suas músicas ou tinham medo não sei. Começaram a mandar mensagens falando assim, nossa a gente pode fazer né? Sim a gente pode fazer o que quiser, a gente pode fazer música, pode fazer livro, pode fazer canal no *youtube*, jornal, filme.

2- Resposta às perguntas do apêndice B dirigidas ao público.

Entrevistada: Júlia Nascimento Flores de 17 anos, moradora de Goiânia-Goiás e estudante do ensino medio.

- 1- Acredito.
- 2- Sim, pois ele te ajuda a conhecer um pouco da cultura indígena.
- 3- Mudou a forma de ver o outro, o senso de comunidade e a minha visão sobre os índios.
- 4- É importante para conhecer um pouco de outras culturas que para mim era vista com muito preconceito.

Entrevistada: Izabela Macedo de 19 anos, estudante de Ciências Sociais e moradora de São Paulo-SP.

- 1- Totalmente.

- 2- Acredito que o contato com os povos indígenas quebra muitos preconceitos, mas a convivência faz repensar inclusive a atitude dos “brancos” com eles, faz sentir como o contato é necessário.
- 3- Contribuiu muito para mudança do olhar social, mas principalmente para questões pessoais (espiritual).
- 4- O contato.

Entrevistada: Carolina Luz de 23 anos, pedagoga, moradora de Barra mansa-Rio de Janeiro.

- 1- Sim, porém, não acredito que as etnias possam exercer-la como de costume. Passa pelo lugar da memória, uma vez que atravessa seus costumes e ritos, entretanto, são colocados, por vees, fora do contexto original.
- 2- Sim! Chegar aqui e perceber como os indígenas se organizam e como isso é semelhante à nossa realidade/como de vida quebra a barreira que construímos ao não conhecer e ter contato com essa realidade.
- 3- A desconstruções dos padrões que já trazia comigo, uma nova perspectiva sobre a luta indígena e como o “eu”do branco destrói. A sociedade indígena se auto sustenta, se auto equilibra e estão em um todo. Um único. Enquanto, nós, brancos, somos individualistas e, por vezes, mesquinhos com o próximo e o ambiente.
- 4- Acredito que eventos assim são de enorme valia e riqueza pois podem proporcionar a troca e a vivência às pessoas que não teriam oportunidades de convívio.

Entrevistado: André Leite, de 42 anos, publicitário de São Paulo-SP.

- 1- Acredito que seja um local de trocas, já que os indivíduos de ambos os lados (etnias) trocam experiências e informações.
- 2- Sim.
- 3- Conheci etnias que não conhecia antes e um pouco de seus costumes.
- 4- Quebra de paradigmas e preconceitos, aquisição de conhecimento, socialização com povos/pessoas que não teria acesso em outros lugares.

Entrevistada: Andressa Dreher (Luna) de 30 anos, jornalista e terapeuta moradora de Florianópolis- SC.

- 1- Em parte. Muitas etnias não podem compartilhar suas tradições por segurança. As memórias não saem de forma natural, elas aparecem mais quando perguntados. Acredito que a forma de organização poderia incentivar e multiplicar e intensificar seu local de memória.
- 2- A vivência do Encontro quebra visões generalistas apresentando as diferentes etnias e culturas desconstruindo o estereótipo do “Índio” criado durante a unificação do Brasil. Ao mesmo tempo a visitação promovida às tardes promove a espetacularização dos indígenas promovendo um zoológico indígena.
- 3- A principal mudança foi a convivência com a etnia Hrahô, de indígenas que vivem de maneira igualitária. Ao mesmo tempo, vi outros povos muito machistas. Ver que existem povos diferentes que têm culturas mais justas para as mulheres foi o melhor aprendizado.
- 4- Considerando o todo, acredito que este evento não cumpre totalmente seu papel social pois um maior número de pessoas saem daqui com a visão do estereótipo.

PROGRAMAÇÃO X ALDEIA MULTIÉTNICA

Dia 15/07

Sexta-feira

10:00 - Chegada e acomodação dos participantes e convidados.

14:00 às 18:00 - Abertura de visitação ao público que não está na vivência

20:30 - Abertura do Cineclube da Aldeia, com o Coletivo Brasileirando: filme 10 Anos de Aldeia Multiétnica

22:00 - Encerramento das atividades do dia, com conversas ao pé do fogo.

Dia 16/07

Sábado

06:00 - Banho de rio

9:00 - Roda de apresentação à vivência

14:00 às 18:00 - Abertura de visitação ao público que não está na vivência

14:00 - Abertura da Aldeia para apresentação

16:00 - Abertura oficial da X Aldeia Multiétnica, com danças e celebração

20:30 - Cineclube na Aldeia: Coletivo Brasileirando

22:30 - Encerramento das atividades do dia, com conversas ao pé do fogo, festas, danças e cantos da noite

Dia 17/07

Domingo

6:00 - Banho de rio

7:00 - Início da festa do povo Kayapó

10:00 - Confeção de arco e flecha com materiais tradicionais e tiro ao alvo com guerreiros indígenas de cada etnia

14:00 às 18:00 - Abertura da Aldeia Multiétnica para visitação

14:00 - Roda de Prosa “Etnomídia e afirmação da identidade indígena”, com Denilson Baniwa (Rádio Yandê), lideranças indígenas e convidados ligados ao tema

16:30 - Continuação da festa do povo Kayapó

20:30 - Cineclube na Aldeia: Coletivo Brasileirando

22:30 - Encerramento das atividades do dia, com conversas ao pé do fogo, festas, danças e cantos da noite

Dia 18/07

Segunda-feira

6:00 - Banho de rio

7:00 - Início da festa do povo Krahô

9:00 - Prosa com participantes da vivência no acampamento de um dos povos participantes

14:00 às 18:00 - Abertura de visitação ao público

14:00 - Roda de prosa “Conservação de sementes tradicionais e crioulas, extrativismo sustentável e segurança alimentar dos povos indígenas”, com lideranças indígenas e convidados ligados ao tema

15:00 - Espetáculo teatral Caminhadeira, com Suzana Zana (RJ)

16:30 - Continuação da festa do povo Krahô

20:30 - Cineclube na Aldeia: Coletivo Brasileirando

20:30 - Roda de prosa “Comunicação por direitos indígenas”, com Rodrigo Siqueira, diretor do filme “Índio Cidadão”

22:30 - Encerramento das atividades do dia, com conversas ao pé do fogo, festas, danças e cantos da noite

Dia 19/07

Terça-feira

6:00 - Banho de rio

7:00 - Início da festa do povo Guarani Mbya e Kariri

9:00 - Prosa com participantes da vivência no acampamento de um dos povos participantes

14:00 às 18:00 - Abertura de visitação ao público que não está na vivência

14:30 - Espetáculo teatral Txuu-Looso - Raio de Sol, com Grupo Arte e Fogo (DF)

15:00 - Roda de mulheres: "A sabedoria dos ciclos femininos na tradição Guarani", com D. Rosa PotyDja (líder espiritual Guarani), lideranças indígenas e convidados ligados ao tema

16:30 - Continuação da festa de um dos povos participantes

18:00 - Construção do Temazcal com o povo Guarani

22:00 - Roda de Prosa “A Cosmologia Guarani: visão sobre as estrelas”, com S. Alcindo Wera Tupã e Geraldo Karai Ofenda, lideranças espirituais Guarani

20:30 - Cineclube na Aldeia: Coletivo Brasileirando

22:30 - Encerramento das atividades do dia, com conversas ao pé do fogo, festas, danças e cantos da noite

Dia 20/07 | Início do I Encontro de Raizeiros e Pajés na Chapada dos Veadeiros

Quarta-feira

6:00 - Banho de rio
7:00 - Início da festa dos povos do Alto Xingu
9:00 - Prosa com participantes da vivência no acampamento de um dos povos participantes
14:00 às 18:00 - Abertura de visitação ao público que não está na vivência
14:00 - Roda de Prosa "A convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho e os impactos das grandes obras", com lideranças indígenas e convidados ligados ao tema
15:00 - Lanche coletivo de boas-vindas: início do I Encontro de Raizeiros e Pajés na Chapada dos Veadeiros
16:00 - Continuação da festa do povo do Alto Xingu
20:30 - Cineclube na Aldeia: Coletivo Brasileirando
22:30 - Encerramento das atividades do dia, com conversas ao pé do fogo, festas, danças e cantos da noite

Dia 21.07.2015

Quinta-Feira

6:00 - Banho de rio
7:00 - Início da festa do povo Dessana com apoio de todas as etnias presentes
8:00 - I Encontro de Raizeiros e Pajés: roda de troca entre raizeiros e pajés
9:00 - Prosa com participantes da vivência no acampamento de um dos povos participantes
13:00 - Encontro de Raizeiros e Pajés: visitação ao PNCV (Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros) com raizeiros e pajés
14:00 às 18:00 - Abertura de visitação ao público que não está na vivência
14:00 - Roda de prosa "O artesanato indígena e a economia criativa", com Cleber Araújo (Habitat Socioambiental), lideranças indígenas e convidados ligados ao tema
16:00 - Continuação da festa do povo Dessana
18:30 - Teatro de Sombras, com Thiago Bresani
19:00 - I Encontro de Raizeiros: Noite do Pajé, com poção do pajé, flauta, fogueira
20:30 - Cineclube na Aldeia: Coletivo Brasileirando
22:30 - Encerramento das atividades do dia, com conversas ao pé do fogo, festas, danças e cantos da noite

Dia 22.07.2015

Sexta-Feira

6:00 - Banho de rio
7:00 - Início da festa do povo Fulni-ô
8:00 - Encontro de Raizeiros e Pajés: saída de reconhecimento de plantas do Cerrado no PNCV (Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros)
9:00 - Prosa com participantes da vivência no acampamento de um dos povos participantes
14:00 às 18:00 - Abertura de visitação ao público que não está na vivência
14:00 - Roda de prosa "Educação escolar indígena e quilombola", com lideranças indígenas e convidados ligados ao tema
14:00 - Encontro de Raizeiros e Pajés: oficinas, roda de prosa, benzições e ciranda de despedida
16:00 - Encerramento X Aldeia Multiétnica com o povo Fulni-ô, no Pátio Central, e ida a São Jorge para a abertura da segunda etapa do XVI Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros, na vila

X ALDEIA MULTIÉTNICA ORIENTAÇÕES

A Casa de Cultura Cavaleiro de Jorge realizará a X Aldeia Multiétnica de 15 a 22 de julho de 2016. Na ocasião, receberemos cerca de nove etnias indígenas diferentes, como Fulni-ô, Kayapó, Krahô, Xavante, povos do Alto Xingu, Guarani Mbya e Dessana.

Este ano o tema será: “10 anos de Aldeia Multiétnica: comunicação, saberes tradicionais e novas linguagens”. Indígenas e não-indígenas terão a oportunidade de trocar conhecimentos e experiências em rodas de prosa, oficinas, exposições fotográficas e exibição de filmes. Além disso, pautas como educação, saúde e políticas públicas ganharão destaque em debates que envolverão lideranças indígenas e representantes do poder público.

Em 10 anos de existência, a Aldeia já recebeu mais de 20 etnias diferentes. A vivência possibilita o aprendizado sobre os fundamentos da organização social indígena, além de rudimentos do idioma, do artesanato, da gastronomia, das pinturas corporais, dos cantos, das danças e de outras manifestações culturais desses povos. Será a oportunidade de conviver com líderes, xamãs, artesãos, agricultores. Uma dinâmica que oferece conhecimentos históricos, culturais e sociais das etnias participantes e dos povos indígenas em geral.

A intenção da Casa de Cultura Cavaleiro de Jorge, entidade realizadora do evento, sempre foi a de proporcionar um espaço de integração cultural que promova a interatividade entre diferentes grupos indígenas e o público em geral. O que notamos nesta década é que muitos visitantes atravessam um portal de conhecimento ao entrar pelos portões da Aldeia. Ali, o primeiro susto é descobrir que índio não é um só. São cerca de 230 etnias resistentes no Brasil. Outro é notar como elas são diferentes entre si: existem 180 idiomas falados, rituais, pinturas, artesanato, crenças, modos de organização e tradições

específicos. Mais uma surpresa é saber que é possível se comunicar com os indígenas como com qualquer outra pessoa e que eles também usam celular, estão cada dia mais conectados nas redes sociais, andam vestidos, ocupam cadeiras nas universidades e têm voz ativa na sociedade, sendo grandes guerreiros não só nas matas, mas também na política, na luta por seus direitos. Eles estão

inseridos na sociedade contemporânea e mantêm a cultura e os costumes ancestrais em sua essência.

Mais informações: www.aldeiamultiétnica.com.br

COMO SE COMPORTAR EM ALDEIAS INDÍGENAS

01. PESQUISE tudo o que for possível sobre o povo e a região que você vai visitar. No caso, todas as etnias que participarão da Aldeia Multiétnica. A Funai mantém uma boa biblioteca sobre a questão

Rua 04, Qd 04, Lt 19 – Distrito de São Jorge – Alto Paraíso – GO – 73.770-000 CNPJ: 10.680.513/0001-44 | www.aldeiamultiétnica.com.br

indígena em Brasília, assim como outras instituições. Acesse www.funai.gov.br, www.socioambiental.org.br, www.cimi.org.br, www.todaserrazul.com, entre outros, para obter não somente informações históricas, mas também notícias e artigos sobre a questão indígena. O site www.encontrodeculturas.com.br também traz ótimas reportagens e fotos sobre as edições anteriores da Aldeia Multiétnica.

02. RESPEITE AS AUTORIDADES DA ALDEIA. Procure inicialmente o cacique ou alguém que o esteja substituindo. O cacique é a pessoa escolhida pela comunidade para se fazer representar externamente. Nessa condição, ele deve intermediar toda a relação que você deverá ter com a aldeia.

03. SEJA EDUCADO E ATENTO. Visitar uma aldeia indígena é o mesmo que visitar qualquer povo no mundo que tenha uma cultura diferente da sua. Você é um forasteiro. Não entre em nenhuma casa se não for convidado ou sem pedir licença. É de boa educação aceitar comidas e bebidas do anfitrião, mesmo que não se goste delas. Atente para os hábitos cotidianos (comer, beber, tomar banho, cumprimentar as pessoas etc.) e logo se sentirá à vontade. Se tiver dúvidas, pergunte sobre os hábitos e costumes. Geralmente as pessoas gostam de falar sobre a sua própria cultura para os que não a conhecem.

04. NÃO OSTENTE AS SUAS POSSES. As comunidades indígenas de modo geral não acumulam bens materiais e podem ainda estar passando por dificuldades diversas. Leve para a aldeia somente o indispensável para suas necessidades básicas – isso ajudará também em sua locomoção.

05. RESPEITE OS MOMENTOS FESTIVOS. Todas as comunidades indígenas possuem seus rituais, festas e brincadeiras. Eles devem ser respeitados.

06. FORMALIZE AS RELAÇÕES COM A COMUNIDADE. O cacique é apenas uma das autoridades da aldeia. Outras existem e devem entender os objetivos de sua presença. Fale claro, objetivamente e em linguagem simples. Procure repetir várias vezes os pontos principais das proposições. Não se esqueça de que para as comunidades indígenas o português é apenas uma segunda língua.

07. SEJA IMPARCIAL. Quase invariavelmente, em qualquer comunidade indígena, duas ou mais facções disputam a liderança da aldeia. Elas podem, inclusive, contar com alianças externas, que podem ter interesses falsos na comunidade. Procure não se envolver e tampouco ser envolvido por elas. Escute a todos com atenção e faça proposições que possam dar saída aos impasses.

08. AGUARDE O CONSENSO - Os povos indígenas tomam suas decisões por consenso e não por votação. Não force a tomada de decisões imediatas. O consenso sobre determinado assunto poderá demorar bastante ou mesmo não se realizar. Há um “tempo indígena” que deve ser respeitado na tomada de decisões importantes. Elas podem depender de composições políticas internas e até de consultas espirituais.

09. NÃO SE NEGUE À AMIZADE. Pessoalmente você poderá se simpatizar com determinadas pessoas ou famílias da comunidade. Nada mais normal que pessoas se simpatizem com outras. Se esse é o caso, não se furte a travar laços de amizade com elas. Se a amizade for construída em bases honestas e igualitárias, todos terão oportunidade de aprender e evoluir com ela.

Elaborado por Fernando Schiavini (Técnico Indigenista da FUNAI). O texto acima tem como referência uma visita a aldeias indígenas, mas consideramos parte do contexto da Aldeia Multiétnica.

Realização: Casa de Cultura Cavaleiro de Jorge
Contatos: Ana Ferrareze, Narely Batista, Tila Avelino e Juliano Basso
Telefones e e-mails: (62) 3455-1077 / (61) 0 8585-7670 /
aldeia@encontredeculturas.com.br www.aldeiamultiethnica.com.br

Rua 04, Qd 04, Lt 19 – Distrito de São Jorge – Alto Paraíso – GO – 73.770-000 CNPJ:
10.680.513/0001-44 | www.aldeiamultiethnica.com.br