

# Xi Hõnhã? E agora?

Vamos ser pesquisadores: um fazer  
pesquisa tikmũ'ũn entre múltiplos  
seres, saberes e fazeres

Paula Cristina Pereira Silva

# Xi Hõnhã? E agora?

Vamos ser pesquisadores: um fazer  
pesquisa tikmũ'ũn entre múltiplos  
seres, saberes e fazeres

Paula Cristina Pereira Silva



FAE/UFMG  
Belo Horizonte  
2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Reitora Sandra Regina Goulart Almeida

Vice-Reitor Alessandro Fernandes Moreira

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

Diretora Andréa Moreno

Vice-Diretora Vanessa Ferraz Almeida Neves

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Coordenador Rosimar de Fátima Oliveira

Vice-Cordenador Eucidio Pimenta Arruda

EDITORA SELO FAE

Editora-Chefe Suzana dos Santos Gomes

Editor Adjunto Ademilson de Sousa Soares

COMITÊ ASSESSOR

Juliana de Fátima Souza – Administração Escolar

Maria Amália de Almeida Cunha – Ciências Aplicadas à Educação

Telma Borges da Silva – Métodos e Técnicas de Ensino

Danilo Marques Silva – Representante discente

COMITÊ CIENTÍFICO NACIONAL

Ana Elisa Ribeiro

Breyner Ricardo de Oliveira

Cezar Luiz de Mari

Gelsa Knijnik

Hércules Tolêdo Corrêa

Leonardo Rolim Severo

Lia Tiriba

Marcelo Lima

Maria de Fátima Barbosa Abdalla

Maria Fernanda Rezende Nunes

Maria Rita Neto Sales Oliveira

Marlécio Maknamara

Mitsuko Antunes

Nilmara Braga Mozzer

Regilson Maciel Borges

Simone de Freitas Gallina

Surya Aaronovich Pombo de Barros

Tacyana Karla Gomes Ramos

Verônica Mendes Pereira

COMITÊ CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Daniel Melo

Eduardo José Campechano Escalona

Eric Plaisance

Felipe Andres Zurita Garrido

Juan Arturo Maguiña Agüero

Mirta Castedo

Sébastien Ponnou

Silvia Parrat Dayan

© a autora, 2023.

CAPA E PROJETO GRÁFICO Ana Cláudia Dias Rufino

ASSISTENTE EDITORIAL Denise Campos

COORDENAÇÃO DE TEXTOS Olivia Almeida

PREPARAÇÃO DE ORIGINAIS Verônica Marques

DIAGRAMAÇÃO Ana Cláudia Dias Rufino

ISBN 978-65-88446-36-2

S586x Silva, Paula Cristina Pereira, 1987-  
Xi Hõnhã? E agora? [recurso eletrônico] : vamos ser  
pesquisadores : um fazer pesquisa tikmũ'ũn entre múltiplos seres,  
saberes e fazeres / Paula Cristina Pereira Silva. -- Belo Horizonte:  
UFMG / FaE, 2023.

280 p. : il., color.

ISBN: 978-65-88446-36-2.

Bibliografia: f. 269-279.

1. Educação. 2. Índios Tikmũ'ũn -- Educação. 3. Índios  
Tikmũ'ũn -- Pesquisa educacional. 4. Índios -- Pesquisadores.  
5. Professores indígenas. 6. Descolonização -- Aspectos  
educacionais.

I. Título.

CDD- 371.9700981

**Catálogo da fonte: Biblioteca da FaE/UFMG (Setor de referência)**

Bibliotecário: Ivanir Fernandes Leandro CRB: MG-002576/O

Editora Selo FaE – Faculdade de Educação – Universidade Federal de Minas Gerais

Av. Antônio Carlos, 6627, Pampulha

CEP 31.270-901 – Belo Horizonte/MG

site: [livrosabertos.fae.ufmg.br](http://livrosabertos.fae.ufmg.br) | e-mail: [editora.selofae@gmail.com](mailto:editora.selofae@gmail.com)



Para os meus amigos, guias e mestres tikmũ'ũn do Território Maxakali de Água Boa que, ao serem também pesquisadores neste trabalho, transformaram a jornada solitária do fazer pesquisa acadêmica em algo coletivo, afetivo e inimaginavelmente extraordinário.

# Sumário

<b>Prefácio</b>	<b>6</b>
Vanessa Sena Tomaz	
<b>1. Escrever e (sobre)viver no mundo em suspensão</b>	<b>12</b>
<b>2. A pesquisa e seus redirecionamentos</b>	<b>20</b>
<b>3. O encontro entre múltiplos seres, saberes e fazeres</b>	<b>44</b>
<b>4. A pesquisa como um emaranhamento com a terra</b>	<b>209</b>
<b>Xi hõnhã? E agora?</b>	<b>261</b>
<b>Referências</b>	<b>268</b>
<b>Sobre a autora</b>	<b>279</b>

# Prefácio

Por muito tempo, buscava-se estudar um povo, sua cultura, cosmovisão, língua, entre outros temas, centrando-se nas questões de investigação do pesquisador, tendo, via de regra, os indígenas como objeto de pesquisa. Não negaremos as contribuições que essas pesquisas trouxeram para o desenvolvimento de muitas áreas, como antropologia, linguística, sociologia e educação. No entanto, questionamos as pesquisas que são centradas na hegemonia da ciência moderna, embasadas em epistemologias eurocêntricas para investigar os seres, saberes e fazeres de povos que vivem segundo outra visão de mundo. Entendemos que essas pesquisas não rompem com marcas das colonialidades impregnadas nesse modo de pesquisar.

Diferentemente, na pesquisa *Xi Hõnhã? E agora? Vamos ser pesquisadores: um fazer pesquisa tikmũ'ũn entre múltiplos seres, saberes e fazeres*, podemos aprender formas inovadoras de fazer pesquisa com povos originários, dado que compartilha com o leitor a experiência de pesquisa que levou a deslocamentos e reflexões sobre a posição de uma pesquisadora, ao se juntar a um povo originário por meio da pesquisa.

Escrita por uma pesquisadora sensível e com fina percepção do seu papel político para a reexistência do povo Tikmũ'ũn, este trabalho, que tive o prazer de orientar, foi viabilizado pelo Programa de Pós-Graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social da Faculdade de Educação da Univer-

cidade Federal de Minas Gerais – PPGE/FaE/UFMG e pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (Fapemig). É um trabalho que se torna, pela sua originalidade acadêmica e protagonismo assumido pelos Tikmũ’ũn, um exemplo de força e resistência. Isto porque a situação de vida dos Tikmũ’ũn, povo originário que vive no nordeste de Minas Gerais, também conhecido como Maxakali, agravou-se com a pandemia de Covid-19. Mesmo frente a tantas formas de violências, foi possível trazer para o trabalho a potência epistêmica e política de um fazer pesquisa juntos, de verdade, como forma de resistir e reexistir em um mundo que estava em suspensão.

A pesquisa que começou em 2018 foi atravessada pela pandemia de Covid-19, convocando a todos e todas para atuar junto aos Tikmũ’ũn na tentativa de garantir minimamente a sua existência, diante da pouca efetividade do Estado. Por isso, nossas vidas, as vidas dos Tikmũ’ũn e o presente trabalho foram, de várias formas, atravessados e afetados pela pandemia. Essa crise sanitária interrompeu ‘temporariamente’ planos, sonhos, rotinas, trabalhos, interações e incitou a todos e todas a questionar o modo de viver que conhecíamos. Esse mundo em ‘suspensão’, que nos apresentou um (sobre)viver de luto, de medo, de isolamento, de incerteza e de insegurança, também escancarou diversas crises no funcionamento do mundo ocidental capitalista. Afinal, como lamentavelmente testemunhamos no Brasil, muitas das mortes poderiam ter sido evita-

das se não vivêssemos em um sistema econômico tão desigual.

Ganha força, assim, o apelo pela existência de outras ciências, outras formas de se viver e de se relacionar com mundos outros, frente à fragilidade do modelo de sociedade dominante. Nessa busca, evidenciam-se saberes, seres e fazeres das cosmovisões ameríndias que ensinam que a diversidade e a pluralidade fazem parte constituinte da vida, da natureza, por isso destacam que todo Ser importa e deve ser respeitado.

O tempo da pesquisa também foi atravessado por lutas dos povos originários para fazer frente às mudanças nas leis que regulam a demarcação de terras indígenas, nomeadamente, à época, o Projeto de Lei n. 490 (PL 490), criado em 2007. Esse PL prevê alterações nas regras de demarcação de terras indígenas, como a transferência do Poder Executivo para o Legislativo da competência para realizar demarcações de terras indígenas. Além de considerar que se enquadrariam no critério para demarcação apenas as terras que eram ocupadas pelos povos originários até 5 de outubro de 1988, se aprovado, o PL 490 pode anular muitas terras já demarcadas, além de proibir a ampliação das reservas indígenas já existentes.

Assim, dos quatro anos de pesquisa, dois deles (sobre)vivendo à pandemia e outros dois enfrentando a insegurança de direitos originários, como pesquisadoras com os Tikmũ'ũn, nos envolvemos com diversas ações em prol da segurança e da ga-

rância de suas vidas. Nossos contínuos contatos com os Tikmũ'ũn nos possibilitaram testemunhar a coragem e a resiliência de um povo sobrevivente a um histórico processo de violações, o que muito nos ensinou e nos motivou a não desistir de lutar com eles. Esse é mais um aspecto que faz da pesquisa de Paula Cristina, que originou este livro, um exemplo de busca por romper com os processos fossilizados de fazer pesquisa.

Este livro é, sem dúvida, uma produção coletiva que nos traz esperança, mesmo que pequena, de que caminhos outros são possíveis para resistir e (re)existir em meio a tantas crises.

Sendo assim, o livro traz o resultado de uma pesquisa que surgiu como uma temática mais fechada dentro da linha de pesquisa da Educação Matemática e da Educação Intercultural Indígena que se propunha conhecer a escola Tikmũ'ũn, compartilhando práticas do seu dia a dia. Logo nos primeiros movimentos nessa direção, a pesquisadora se deparou com um convite dos Tikmũ'ũn para pesquisar coletivamente com eles, fundamentando-se em seus próprios modos de ser, viver e fazer pesquisa, o que inclui o modo de fazer uma escola específica e diferenciada.

Somente por compartilhar os desdobramentos desse convite dos Tikmũ'ũn, esta pesquisa já possui grande relevância, pois se alinha às discussões sobre a necessidade de decolonizar as pesquisas acadêmicas. Garantindo o protagonismo dos indígenas, esta pesquisa dá visibilidade e reconhe-

cimento aos seres, saberes e fazeres de diversos povos que por séculos foram preteridos pela sociedade ocidental dominante, mostrando como se fazer isso de forma prática.

Pesquisas como esta, que entendem a interculturalidade enquanto uma produção de ‘outro’ conhecimento que problematiza as diversas relações de poder e de dominação ainda operantes, pode colaborar com a transformação da estrutura de pensamento hermeticamente fechada da ciência moderna, racionalista e eurocêntrica, que ainda impera nos espaços acadêmicos.

Gostaríamos, assim, de convidar os leitores e as leitoras para mergulhar, ainda que parcialmente, no mundo dos seres-saberes e fazeres Tikmũ’ũn que tornaram este trabalho possível em meio a um mundo castigado por uma crise sanitária, ambiental e social. Os pesquisadores Tikmũ’ũn nos ensinaram sobre uma forma de fazer pesquisa coletivamente, que questiona o ‘como’, o ‘para que’ e o ‘por que’ da pesquisa acadêmica, fundamentada no pensamento científico moderno-ocidental.

Para nós, é um imenso prazer compartilhar com vocês os movimentos e deslocamentos dos diversos seres, saberes e fazeres que tornaram este trabalho possível em meio a um mundo em ‘suspensão’.

Vanessa Sena Tomaz  
Professora da Faculdade de Educação da  
Universidade Federal de Minas Gerais



# 1

## Escrever e (sobre)viver no mundo em suspensão

A tese que deu origem a este livro foi escrita no momento da pandemia de Covid-19, o que não foi nada fácil. Escrever sobre a pandemia foi ainda mais difícil. O coração apertava, o nó na garganta sufocava e as lágrimas escorriam ao nos lembrarmos das milhares de vidas, irreparáveis, que foram interrompidas violentamente pelo coronavírus e suas variantes. Contudo, por mais difícil que fosse, em respeito e em memória a todas essas vidas que se foram, não poderíamos iniciar esta produção de forma diferente. Nossas vidas, as vidas dos Tikmũ'ũn (povo indígena também conhecido como Maxakali) e a pesquisa foram, de várias formas, atravessados e afetados pela pandemia.

As crises reveladas pela pandemia de Covid-19, que colocou o mundo que conhecíamos em 'suspensão' (KRENAK, 2020a), deram visibilidade a outras ciências, outras formas de viver e de nos relacionarmos com mundos outros, reforçando a fragilidade do modelo de sociedade dominante. Entre os povos indígenas, presenciamos um grande envolvimento de lideranças, professores, ativistas e pesquisadores de diversas etnias em diferentes tipos de lives. Algumas iniciativas autônomas, outras, convites de não indígenas que desejavam ouvir suas percep-

ções sobre a pandemia, opiniões acerca dos inúmeros desafios a serem enfrentados, principalmente no pós-pandemia.

Nessas lives, vários caminhos alternativos ao modo de vida capitalista e à ciência ocidental eurocentrada foram propostos. Além disso, elas colaboraram para dar audibilidade e visibilidade aos saberes, pensamentos e ciências de diversos povos indígenas historicamente excluídos e subalternizados, trazendo-os para o centro do debate nas esferas acadêmicas e políticas. Esse grande debate que se instalou com a pandemia tem potencializado o que a professora indígena Naine Terena chamou de ‘quarto momento’ da história indígena no Brasil. De acordo com Terena (2019), o primeiro momento se refere ao período de tentativa de extermínio físico; o segundo, à investida de integração; o terceiro, à garantia dos seus direitos pela Constituição Federal de 1988 (CF88); o quarto, ainda em curso, abraça as tecnologias de comunicação e de informação utilizadas de forma ativa para a defesa dos seus direitos constitucionais e dos processos democráticos. Ter ciência deste quarto momento ajuda os desinformados a compreenderem por que vários povos indígenas têm conseguido lidar, mesmo em meio a tantas outras lutas que enfrentam, com esse novo desafio de ‘habitar’ o território digital para sobreviverem à pandemia e às crises dela decorrentes.

Soma-se aos inúmeros desafios advindos com a pandemia e a luta para sobreviver a mesma, um trágico momento na história da democracia do país

que também tivemos que presenciar, resultante de um governo autoritário, que não zelava pela vida, tampouco pela diversidade e pela justiça social. O governo que atuou entre 2019-2022 deu provas de sua postura antidemocrática e anti-indígena, como nos mostram os dados levantados pelo Comitê Nacional pela Vida e pela Memória Indígena: “A pandemia expôs a política do ódio que a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) já vinha denunciando. Acelerou ainda mais a violência política e a perseguição” (APIB, 2020a, p. 5).

A situação dos Tikmũ’ũn frente à pandemia, que acompanhamos remotamente, apesar de suas especificidades, não se diferiu do quadro, compartilhado pela APIB (2020b), de ausência de políticas efetivas para o enfrentamento do coronavírus entre outros povos indígenas. Sofrendo com a morosidade, homogeneidade e ineficiência de ações públicas para suprir as aldeias de gêneros alimentícios, implementar procedimentos de segurança sanitária e garantir a participação dos indígenas na tomada de decisão, foi preciso uma atuação intensa do Ministério Público Federal (MPF), acionado por uma série de denúncias. Uma dessas denúncias foi feita pelos próprios Tikmũ’ũn, que escreveram uma carta ao MPF e gravaram vários áudios, solicitando ajuda<sup>1</sup> e buscando fortalecer parcerias com universidades e outras entidades que, historicamente, os têm apoiado.

Assim, nos dois anos (sobre)vivendo à pandemia, nos envolvemos com diversas ações junto aos

1. Para ouvir a situação inicial dos Tikmũ’ũn frente à pandemia, acesse o QRCode disponível na página de abertura do capítulo 1. Disponível também em: <https://www.youtube.com/watch?v=o0EyJUGQYnA>.

Tikmũ'ũn em prol da segurança e da garantia de suas vidas. Nossos contínuos contatos com os Tikmũ'ũn nos possibilitaram testemunhar a força e a resiliência de um povo sobrevivente a um histórico processo de violações, o que muito nos ensinava e nos motivava a não desistir de lutar com eles. Essa força também nos ajudou a não desistir da pesquisa de doutorado, entrecortada pela pandemia quando ainda a estávamos desenvolvendo coletivamente na aldeia. Com isso, diversos foram os redirecionamentos que tivemos que fazer e vários os desafios que tivemos que lidar para que continuássemos pesquisando junto com os Tikmũ'ũn e pudéssemos honrar o protagonismo que tiveram ao longo do trabalho.

Diante disso, para que as formas de se expressar os saberes e fazeres tikmũ'ũn aparecessem, buscamos sistematizar este livro através de vários meios comunicativos para além do texto escrito, sendo eles, imagens, desenhos, áudios, vídeos e cantos. No trabalho aqui apresentado, esses outros modos comunicacionais são imprescindíveis para a compreensão do mesmo, pois não figuram somente como excertos ou informações complementares, são partes informativas que coexistem em mesmo grau de importância com a massa textual produzida. Essa estratégia de contemplar linguagens outras, visa honrar as múltiplas vozes que desenvolveram a pesquisa que deu origem a este livro, além de incluir o que historicamente foi excluído pela academia. Tornar este livro polifônico é tam-

bém permanecer respeitando um dos aspectos que possui centralidade nos trabalhos desenvolvidos com os Tikmũ'ũn e nas metodologias indígenas: a coletividade. Nesse sentido, apresentamos múltiplas narrativas, perspectivas, e não apenas a nossa não indígena, trazendo para o texto diversidade e heterogeneidade. Para isso, também utilizamos estrategicamente a variação no regime enunciativo. O uso da 1ª pessoa do singular representa as atividades realizadas somente por mim. Já a 1ª pessoa do plural pode se referir às atividades e discussões realizadas por mim e pela Profa. Dra. Vanessa Sena Tomaz, orientadora da pesquisa de doutorado, bem como as ações e os movimentos desenvolvidos por mim e pelos pesquisadores tikmũ'ũn. Tais variações acompanham, assim, os seus respectivos contextos, por isso ficarão claras ao longo do livro. Essas são escolhas que têm como meta construir uma proposta textual mais democrática e inclusiva, alinhando-se ao que se propôs a prática investigativa da pesquisa de doutorado desenvolvida: fazer uma pesquisa politicamente posicionada.

Por isso, também é importante destacar que as transcrições que fizemos das falas dos pesquisadores tikmũ'ũn salvaguardam a forma como eles se relacionam com essa segunda língua, o português. Assumimos, assim, o desafio de compor um texto acadêmico incluindo as diferentes línguas indígenas e as línguas vernaculares faladas por esses povos, que, segundo Gorete Neto (2018), já são chamadas de variedades de português-indígena. É

ainda importante deixar claro que temos ciência de que a escrita alfabética numérica não é a transcrição da fala, ela capta apenas algumas propriedades do discurso oral que são relacionadas com a forma verbal, mas sempre mantendo sub-representados a intencionalidade dos falantes e/ou o discurso proferido (OLSON, 1997). Inserimos as transcrições como parte integrante e essencial do texto, sem recuo, dando o devido destaque a essas vozes por meio da variação da família tipográfica usada na massa do texto, utilizando assim, a versão itálica da fonte digital Tuna.

Isto posto, honramos os ensinamentos dos pesquisadores tikmũ'ũn, os mantendo como protagonistas que o foram na pesquisa que culminou neste livro, o sistematizando da seguinte forma. Inicialmente, no capítulo “A pesquisa e seus redirecionamentos”, além de fazermos uma breve apresentação do povo, explicamos como a proposta inicial da pesquisa realizada com os tikmũ'ũn foi redesenhada e quais diretrizes metodológicas nos guiaram. Em seguida, no capítulo “Os encontros entre múltiplos seres, saberes e fazeres”, compartilhamos todos os movimentos de pesquisa, as pesquisas e seus respectivos pesquisadores que compuseram o que estamos chamando de Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit (Rede de Pesquisa Perguntar à Terra), o que nos possibilitou diversos aprendizados sobre o ser-saber-viver tikmũ'ũn. Somente após isso, apresentamos as nossas percepções e conclusões sobre o fazer pesquisa vivido com esse coletivo de pesqui-

sadores indígenas, criando um novo capítulo, “A pesquisa como um emaranhamento com a Terra”. Nele, discutimos de que forma esse fazer, para nós, não indígenas, foi um fazer pesquisa outro, especificamente, Tikmũ’ũn. Além disso, também analisamos a potência política que o fazer pesquisa vivido assumiu para a Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit. Por fim, o capítulo “Xi hõnhã? E agora?”, as nossas considerações finais, onde ressaltamos as contribuições do fazer pesquisa da Rede e algumas discussões que abrem possíveis frentes para futuras pesquisas.



Foto de Paula Cristina Pereira Silva, 2019.

Acesse o QRCode para ouvir os cantos da minha recepção na 'Aldeia do Lúcio'. Disponível também em: <https://www.youtube.com/watch?v=wuDy15wpZsA&t=5s>



## 2

# A Pesquisa e seus redirecionamentos

Muitos foram os caminhos percorridos para que eu pudesse viver o momento registrado na foto e no QR Code que abrem este capítulo,<sup>2</sup> que trata da ocasião em que fui recebida pelos Tikmũ'ũn,<sup>3</sup> com muitos cantos, sorrisos e afetos. Na época, ao ser chamada para sair de trás da câmera e me juntar a eles e aos cantos, ouvi deles a inesquecível frase: “Vamos apresenta a pesquisa pra comunidade e pedi pros *γāmĩxop* irem na frente pra faze o trabalho”.

Após essa fala e após me reposicionar, junto deles e não atrás da câmera, fui tomada por uma emoção difícil de ser expressa por meio de palavras. Logo nos primeiros dias no Território Maxakali de Água Boa, em Santa Helena de Minas, todas as ‘certezas’ e ‘definições’ do projeto de doutorado foram se esvaziando. O que o meu olhar, a minha escuta, o meu corpo – afetados por aquela recepção – perceberam era que trilharíamos caminhos outros, não os por mim inicialmente traçados, mas sim caminhos fundamentados em uma produção coletiva entre múltiplos seres, saberes e fazeres.

Assim, para que seja possível falar dos redirecionamentos da pesquisa, é importante fazer uma breve apresentação do povo Tikmũ'ũn não somente a partir do que lemos sobre eles em trabalhos

2. Para ouvir os cantos da minha recepção na ‘Aldeia do Lúcio’, acesse o QRCode disponível na página de abertura do capítulo 2. Disponível também em: <https://www.youtube.com/watch?v=wuDy15wpZsA&t=5s>

3. Apesar de serem mais conhecidos como Maxakali, segundo a antropóloga Magnani (2018), Tikmũ'ũn “é o termo usado pelos índios para se autodenominarem quando falam em sua língua” (p. 45). Por isso, neste trabalho, adotamos o etnônimo como esse povo se autodenomina, Tikmũ'ũn, que, segundo o linguista Silva (2020), tem como tradução literalmente ‘homens e mulheres’.

de outros pesquisadores não indígenas realizados junto desse povo, mas também a partir de suas próprias publicações e do que aprendi nas diversas experiências anteriores de trabalhos com eles.

## O povo Tikmũ'ũn – Maxakali

Ao pisar a primeira vez nos territórios tikmũ'ũn, no ano de 2015, fiquei impactada com a nudez da paisagem captada pelos meus olhos, uma escassez de bichos, matas, rios. Percebi a ausência dos diversos seres que tinha ouvido nas histórias dos Tikmũ'ũn, que também habitam e circulam nos seus cantos registrados nas publicações editoriais que vinham produzindo. Embora algumas publicações de autoria tikmũ'ũn já me alertassem para esse fato, eu não imaginava nem de perto a realidade dos seus territórios.

Uma das publicações de autoria tikmũ'ũn, *Tikmu'un Maxakani'yõg mimãti''ãgtux yog tappet: livro Maxakali conta sobre a floresta*, explica sobre esse cenário de degradação dos seus territórios, que nem sempre foram assim, sendo resultado de frentes exploratórias não indígenas. Antes de se abrigarem nos territórios hoje demarcados, que foram os últimos redutos de suas fugas ao longo dos séculos XVIII e XIX, os Tikmũ'ũn habitavam as regiões do leste de Minas Gerais e Espírito Santo e sul da Bahia. De acordo com o antropólogo Campelo (2018), eles se deslocavam entre tais estados pelos rios Jequitinhonha, Mucuri e Pardo e pelo interior da mata densa.

O material etnohistórico da pesquisadora Paraiso (1998) supõe que os Tikmũ'ũn faziam parte de um grupo composto de nações parentadas entre si, que teriam se aliado e se aldeado em conjunto, principalmente no século XIX, para se protegerem dos colonos e dos Botocudos. Destacamos que, apesar de alguns pesquisadores apontarem a existência de vários grupos e povos distintos na origem dos Tikmũ'ũn, nos contatos que temos tido com eles, enfatizam que são um povo só. Campe-lo (2018) explica que, ao indagar sobre isso nas aldeias, ouviu inteiradas vezes dos seus interlocutores: “Maxakali é um só, aqui não tem essa história de povos, de grupo não, é tudo uma coisa só [...] somos um só” (CAMPELO, 2018, p. 57). Por isso, utilizaremos neste trabalho a palavra povo, a forma como eles próprios se identificam, mas tendo ciência da multiplicidade viva e pulsante em sua origem e composição.

Até a primeira década do século XX, escassas são as informações sobre os Tikmũ'ũn, sendo os primeiros relatos produzidos por naturalistas, viajantes, militares e missionários estrangeiros. Tais relatos, que são precários e parciais, segundo a antropóloga Magnani (2018), são gerados por um “olhar estrangeiro – historicamente e culturalmente orientado – filtrado por suas próprias categorias morais e propósitos expansionistas, científicos e missionários” (MAGNANI, 2018, p. 47). Segundo Campelo (2018), há registro, na segunda metade do século XIX e no início do século XX, da presen-

ça dos Tikmũ'ũn onde hoje se situa o município de Umburaninha, distrito de Bertópolis. Foi nessa região do córrego de Umburanas e de Água Boa, cercada por fazendeiros, que foram demarcados os dois primeiros territórios tikmũ'ũn, Pradinho (município de Bertópolis) e Água Boa (município de Santa Helena de Minas).

Os Tikmũ'ũn vivem em quatro localidades e em cinco agrupamentos, em áreas que são consideradas algumas das menores terras indígenas do país. A chamada Terra Indígena Maxakali (5.305 ha) contempla os dois primeiros territórios demarcados (Pradinho e Água Boa). Além desses, há dois territórios, classificados pela legislação vigente como 'reservas indígenas' (por serem terras compradas pela União): Aldeia Verde (522 ha), município de Ladainha, e Aldeia Cachoeirinha (606 ha), município de Teófilo Otoni. Em meio à pandemia de Covid-19 e durante a escrita deste texto, devido ao agravamento de conflitos internos em Aldeia Verde, houve a dissidência de um grupo de Tikmũ'ũn. Depois de uma série de deslocamentos e mudanças, em setembro de 2021, esse grupo retomou uma terra da União na região de Itamunheque, zona rural do município de Teófilo Otoni, e criaram a Aldeia-Escola-Floresta.

Sueli Maxakali, uma das minhas anfitriãs na época do mestrado, sempre conta que perder suas terras originárias foi um dos preços que seu povo pagou para continuarem falando a língua maxakali, classificada pelos linguistas como pertencen-

cente ao tronco Macro-Jê. Apesar de até meados do século XX (RUBINGER, 1980) esse povo ter sido reduzido a um número de 59 pessoas, hoje somam aproximadamente 2.354 pessoas (BRASIL, 2020). Para Sueli Maxakali, “Os brancos tentaram, de todo jeito, acabar conosco. Não conseguiram até hoje, agora não conseguem mais” (ROMERO, 2015, s. p). De fato, mesmo tendo que lidar com inúmeros impactos nos dias atuais, frutos desse histórico de exploração e devastação dos seus territórios, como a perda da autonomia alimentar, já que hoje não conseguem mais sobreviver somente com a caça, a coleta e a roça ancestral, os Tikmũ’ũn permanecem resistindo e existindo com uma força e coragem surpreendentes.

Embora não sejam mais considerados nômades e atualmente habitem territórios despídos da Mata Atlântica, visualmente povoados por capim colônia, na instância sociocossmológica, convivem com inúmeros seres. De acordo com Magnani (2018), o território continua rico e diversificado, pois conta com inúmeras “subjetividades humanas e não-humanas, corpos, histórias, sabores, imagens, sonoridades, memórias, movimentos, danças, saberes e práticas, que vêm sendo adaptadas, alimentadas e reconfiguradas constantemente, na vida cotidiana e ritual” (MAGNANI, 2018, p. 46), sendo os *γãmĩγχορ* centrais para isso.

Ao assistir aos filmes produzidos pelos Tikmũ’ũn e fazendo a pesquisa de mestrado, aprendi que os *γãmĩγχορ* são os responsáveis pelo movi-

mento dessa instância sóciocosmológica, sendo os encarregados por trazerem os cantos, que guardam a biodiversidade dos territórios destruídos, bem como diversos dos seus saberes e fazeres. Os trabalhos de Popovich (1976), missionário e linguista do Summer Institute of Linguistic (SIL) responsável por criar a grafia da língua maxakali, nos explica que *γãmĩxop* era utilizado tanto para designar ‘espírito’, quanto rituais. Etimologicamente, a palavra é composta por *γãmĩγ*, traduzido como ‘espírito’, e *xop* é um radical coletivizador. De acordo com Tugny (2011b), os *γãmĩxop* são uma miríade de povos cantores, traduzidos pelos Tikmũ’ũn ora como ‘imagens’, ora como ‘espíritos’. Entretanto, a antropóloga Magnani (2018) faz uma ressalva à palavra ‘espírito’. Segundo ela, apesar de ser uma palavra utilizada inclusive pelos Tikmũ’ũn, é importante ter clareza de que a noção que temos dessa palavra a partir do repertório ocidental dominante, que evoca uma entidade imaterial e sempre invisível, não contempla, como ela destaca, a “dimensão agentiva, visual, sonora e material” (MAGNANI, 2018, p. 54) desses seres. Tendo clareza disso, nos alinhamos ao esforço da pesquisadora de “não invisibilizar linguisticamente a existência (agência) e a substância desses seres, através do uso de categorias importadas da nossa linguagem e referentes ao nosso sistema de pensamento” (MAGNANI, 2018, p. 54). Assim, a palavra ‘espírito’, neste trabalho, será utilizada apenas quando for mencionada pelos Tikmũ’ũn, caso contrário, vamos nos referir a

esses seres preferencialmente pela forma como são nomeados na língua maxakali, *γᾶmĩγχορ* e *γᾶmĩγ*.

Enquanto estive nas aldeias, ouvi alguns Tikmũ'ũn se referindo aos *γᾶmĩγχορ* também como 'religião', mencionavam que religião ia chegar ou que fariam religião. A presença dos *γᾶmĩγχορ* na aldeia traz alegria e força aos Tikmũ'ũn, que se reúnem para entoarem cantos coletivamente. A chegada e a permanência nas aldeias dos *γᾶmĩγχορ*, segundo Tugny (2011b), "é marcada por uma intensa prestação sonoro-musical, reunindo vozes dos homens, mulheres, crianças e espíritos, bem como por uma produção sustentada de alimentos que são levados pelos homens e mulheres a estes povos-aliados" (TUGNY, 2011b, p. 3). As comidas oferecidas aos *γᾶmĩγ* tradicionalmente estão relacionadas com caças e com as colheitas das roças, como apresentam alguns filmes<sup>4</sup> tikmũ'ũn. Entretanto, com a degradação territorial, tais alimentos foram substituídos por outros, geralmente comprados, como porco, frango, bolachas, café, suco, dentre outros.

Como nos explica Lúcio Maxakali, "uma pessoa" (MAXAKALI, L., 2012, p. 59), ou seja, qualquer pessoa tikmũ'ũn pode chamar os *γᾶmĩγχορ*. Sobre isso, Romero (2021) explica que os *γᾶmĩγχορ* "vêm porque vêm [...] Há modalidades distintas para suas visitas" (ROMERO, 2021, p. 46). Por exemplo, os *γᾶmĩγχορ* podem visitar os Tikmũ'ũn para fazer crescer e fortalecer os corpos dos meninos, conduzi-los a *ku-xex* (casa dos cantos) quando atingem a idade de iniciação, para expulsar dos arredores das aldeias

4. São eles: *Quando os γᾶmĩγ vêm dançar conosco* (2012), *Cantos em um encontro de pajés Tikmũ'ũn-Maxakali* (2016), *Tatakox* (2007).

os temíveis *ĩnmõxã* (espíritos canibais) e para curar alguém. O fato é que, independentemente da modalidade da visita, os *ɣãmĩɣxop* sempre trazem consigo cantos, pois como nos ensinam os Tikmũ'ũn, “cada ritual tem canto e tem história” (MAXAKALI *et al.*, 2008, p. 134). Os cantos, de acordo com Tugny (2011a), trazem consigo o registro das expedições e dos movimentos dos *ɣãmĩɣxop*. Nas minhas estadias em Aldeia Verde, durante o mestrado, ouvi de algumas amigas tikmũ'ũn que eram donas de cantos, que tinham ganhado de sua mãe ou avó, como os Tikmũ'ũn nos contam, “cada um tem seu canto” (MAXAKALI *et al.*, 2012, p. 59). Romero (2015) nos explica que as crianças tikmũ'ũn adquirem cantos doados por seus parentes mais próximos. Isso significa, segundo ele, “vincular-se a um *ɣãmĩɣ*, tornar-se o seu ‘pai’ (*tak*) ou ‘mãe’ (*tut*), passar a partir daí a ‘cuidar’ deles e alimentá-los sempre que estejam de passagem pelas aldeias” (ROMERO, 2015, p. 88). Diante disso, o antropólogo reflete que todos os Tikmũ'ũn são um pouco xamãs, já que tanto os homens quanto as mulheres possuem cantos que são transmitidos de geração em geração.

Tendo ciência de que os cantos compõem os corpos tikmũ'ũn, aprendemos que eles são fundamentais para a sociabilidade desse povo. Como destaca Campelo (2018), “os cantos dão forma às relações quando começam a circular nos seus corpos, constituindo-se como fator primordial para a construção da pessoa tikmũ'ũn” (CAMPELO, 2018, p. 53). A construção da pessoa tikmũ'ũn é relacional, que

se dá por meio do estabelecimento de relações com os parentes próximos e com outros seres. De acordo com Romero (2021), ela é possibilitada por meio de um contínuo processo de “aparentamento colocado em ação pela residência compartilhada, pelo intercuro sexual, pelo resguardo de sangue, pela dieta alimentar, pela memória e circulação das histórias e dos cantos, pela troca de afetos e cuidados” (ROMERO, 2021, p. 99). Sendo tudo isso, segundo o antropólogo, “atravessando e sendo atravessado pelos *γᾶμῖχop*” (ROMERO, 2021, p. 99). Ter cantos de *γᾶμῖχop*, estabelecer relações com *γᾶμῖχop*, fazer *γᾶμῖχop*, aprender com os *γᾶμῖχop*, além de ser o modo como se experimenta a cosmologia tikmũ’ũn, é essencial para o viver e o ser tikmũ’ũn.

## A proposição inicial da pesquisa

A minha aproximação para com os Tikmũ’ũn por meio de vários trabalhos que pude desenvolver com eles, deu-me a oportunidade de conhecer sua cosmovisão e também algumas de suas demandas ligadas à escola, como: aprender mais sobre matemática para dominar o uso do dinheiro e as transações comerciais com os ‘brancos’; aprender o português; ter a certificação de escolaridade para ingressar na universidade; produzir materiais para as suas escolas, revitalizar seus territórios, dentre outras. Além disso, pude conviver com os Tikmũ’ũn e conhecer parte de sua cosmovisão. Tudo

isso, certamente, foi o combustível que me impulsionou e me levou à proposição deste trabalho.

Assim, reunindo os aprendizados das experiências de trabalhos com eles, em que pude aprender e trocar conhecimentos com os Tikmũ'ũn, o projeto de pesquisa de doutorado aprovado no colegiado do *Programa de Pós-graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social*, na Faculdade de Educação da UFMG, em 2019, tinha como objetivo geral “investigar os modos comunicacionais tikmũ'ũn utilizados nas suas práticas educacionais para impulsionar o ensino de aspectos quantitativos, relacionais e espaciais”. Nessa época, ainda estávamos utilizando como referência Barton (2009), que trabalha com a ideia de que a matemática é um sistema de conhecimentos que nos ajuda a lidar com a quantidade, a medição e/ou os relacionamentos entre coisas, ideias e/ou espaço, formas e/ou padrões. Nessa perspectiva, a matemática é, assim, entendida como aspectos quantitativos, relacionais e espaciais da experiência humana. Entretanto, quando iniciamos o desenvolvimento da pesquisa, principalmente nas aldeias, percebemos que essa perspectiva, bem como o objetivo geral inicialmente proposto, não se adequava mais ao rumo que a pesquisa fora tomando.

As experiências anteriores de trabalho com os Tikmũ'ũn também nos ajudaram a visualizar uma possível diretriz metodológica para o desenvolvimento desta pesquisa, ‘estar e fazer juntos’. Isso porque, o trabalho junto ao Saberes Indígenas na

Escola (SIE)<sup>5</sup> e os relacionados a minha pesquisa de mestrado mostraram a importância de ‘estar juntos’ com os Tikmũ’ũn, não somente porque é imprescindível envolvê-los nos trabalhos que os dizem respeito, mas porque é se ‘estando juntos’ que se estabelecem relações de confiança, respeito, reciprocidade e responsabilidade. Assim, em um primeiro momento, a cosmopolítica (STENGERS, 2002) sustentou a nossa compreensão de ‘experiência’ junto aos Tikmũ’ũn, fundamentada no *experimental togetherness*. Nessa perspectiva, experiências são convivências (estar juntos) situadas, verdadeiras e respeitadas que não aspiram a uma unidade epistemológica, ontológica e cosmológica, mas que entendem ser exatamente a diferença que propicia a produção de novos caminhos. Foi no trabalho do Lúcio Maxakali (2018), egresso do Curso de Licenciatura em Formação Intercultural para Educadores Indígenas (Fiei/UFMG), que pudemos viver e entender a importância da coletividade no fazer da pesquisa, pois essa experiência nos mostrou que deveríamos reconhecer as relações com diferentes seres, saberes e fazeres tikmũ’ũn. Assim, pudemos compreender a importância também do ‘fazer juntos’, adicionamos o ‘estar juntos’ e o ‘fazer juntos’ (‘estar e fazer juntos’) para nos guiar nos trabalhos a serem desenvolvidos com os Tikmũ’ũn (TOMAZ; SILVA; MAXAKALI, 2020).

Entretanto, quando iniciamos a pesquisa de campo nas aldeias de Água Boa, percebemos que nossas referências, fundamentadas majoritariamente

5. Segundo o Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE), é uma ação que busca oferecer recursos didáticos e pedagógicos que atendam às especificidades da organização comunitária, do multilinguismo e da interculturalidade que fundamentam os projetos educativos nas comunidades indígenas.

em um único sistema de conhecimento, o ocidental dominante, muito se diferiam dos Tikmũ'ũn e, portanto, não atenderiam o rumo que a pesquisa fora tomando. Isso porque, com a entrada em campo, a recepção que me fizeram e o envolvimento dos Tikmũ'ũn com o tema 'pesquisa', eles me mostraram que possuíam outra prioridade: tornarem-se pesquisadores. Tal manifestação reorientou as nossas escolhas, ações, olhares e escutas, tendo sido fundamental para possibilitar o redesenho da proposta inicial, que apresento na sequência.

## O redesenho da proposta inicial

O campo de pesquisa tem muito a ensinar ao pesquisador que se permite ser afetado, ainda mais quando se trata de pesquisas junto a povos que possuem cosmovisões diferentes da ocidental dominante. Quando os Tikmũ'ũn do Território de Água Boa me mostraram que tinham uma outra demanda, a de serem pesquisadores de temas pelos quais tinham interesse, percebi que essa 'nova' demanda não descartou a primeira, como mostraremos ao longo do texto, mas assumiu a centralidade do trabalho.

Imediatamente atendendo essa demanda, criou-se um grupo de pesquisadores de diferentes aldeias, constituído de homens e mulheres, de várias idades, sendo a maioria professor. Esses pesquisadores apresentaram vários temas de

pesquisa, assumiram, um a um, esses temas e se encaminharam para desenvolvê-los. Para acompanhá-los e compartilhar suas pesquisas, nos vimos diante da urgência de redesenhar a nossa proposta da pesquisa, atentando para o que aprendemos ao orientar Lúcio Maxakali em seu TCC do Fiei sobre a necessidade de se pensar outros caminhos metodológicos para se fazer pesquisa junto com Tikmũ'ũn. Esse caminho teria que, necessariamente, trazer seus saberes para o centro da produção de conhecimentos nos espaços acadêmicos. Como destaca a pesquisadora indígena Kovach (2015), “há uma necessidade da presença indígena na academia que valorize o conhecimento indígena, para fornecer um papel de liderança a esse conhecimento. A liderança pressupõe controle autodeterminante, sem o qual as práticas assimilativas prosperam” (KOVACH, 2015, p. 50).<sup>6</sup> Assim, um fazer pesquisa tikmũ'ũn entre múltiplos seres, saberes e fazeres assume a centralidade do trabalho, não se limitando a ser apenas o meio pelo qual se desenvolveria a investigação sobre as práticas escolares, como previsto no desenho inicial, passando a ser parte da investigação.

A mudança de foco provocou outro deslocamento em relação às pesquisas etnográficas desenvolvidas sobre esse povo, porque direcionou nossa investigação para as metodologias de pesquisa criadas com e por indígenas. A princípio esse poderia ser um desafio a mais, pois, de acordo com Smith (2018, p. 16), “apesar da extensa literatura a

6. “there is a need for indigenous presence within the academy that place value upon indigenous knowledge, to provide a stewardship role for those knowledge. Stewardship assumes self-determining control, without which assimilative practices thrive” (KOVACH, 2015, p. 50).

respeito da vida e dos costumes dos povos indígenas, há poucos textos críticos que adotam termos indígenas ou seus sinônimos locais quando se trata de metodologias de pesquisa”. Na visão de Kovach (2015), embora o número de trabalhos que tratam tanto da criação de espaços para abordagens de pesquisas indígenas quanto das próprias metodologias indígenas esteja aumentando, eles ainda representam uma pequena porcentagem das investigações desenvolvidas nos espaços acadêmicos.

No contexto brasileiro, alguns pesquisadores indígenas já estão problematizando o imperialismo das epistemologias e metodologias ocidentais eurocentristas no fazer pesquisa e na própria academia. Entre eles, apontamos os indígenas Edson Kayapó (AULA, 2020), Gersem Baniwa (Uma história da modernidade..., 2020) e Célia Xakriabá (CORREA, 2021). Além disso, especificamente na UFMG, já é possível reunir pesquisas de autoria indígena produzidas no curso do Fiei/FaE, que, apesar de não focarem especificamente no desenvolvimento de metodologias de pesquisas indígenas, têm nos mostrado modos outros e particulares de cada povo no fazer pesquisa. Particularmente, o Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação Escolar Intercultural Indígena (GEPEEI), sediado na FaE/UFMG, tem se dedicado a desenvolver pesquisas de autoria indígena e a investigar metodologias de pesquisas indígenas, em interface com a Educação Escolar Intercultural Indígena. São pesquisas que se fundamentam em epistemologias indígenas ou

buscam estabelecer diálogos epistemológicos na perspectiva de metodologias de pesquisas interculturais, seguindo uma tendência que vai se fortalecendo em outras partes do mundo. Portanto, no redesenho deste trabalho, destacamos dois fatores que consideramos fundamentais. O primeiro é que, além de respeitarmos, nós valorizamos a diferença epistemológica, ontológica e cosmológica que existe entre nós (não indígena e indígena tikmũ'ũn). A todo momento fazíamos e fazemos questão de desconstruir a ideia de que por sermos não indígenas seríamos 'detentoras' de conhecimentos que por séculos se apresentam como 'superiores' a diversos outros. O segundo é que, ao convidarmos os Tikmũ'ũn para fazerem a pesquisa conosco, tínhamos a intenção de que eles se tornassem sujeitos ativos, pesquisadores e não apenas colaboradores ou informantes.

Todavia, os Tikmũ'ũn mostraram que participar de uma pesquisa de outrem ainda era pouco, eles queriam fazer eles mesmos as suas. Assim, ao responderem o meu convite, como pesquisadores, os Tikmũ'ũn transformaram a atividade de pesquisa que eu fiz a eles em uma proposta reversa, em que eu me juntei a eles e às suas pesquisas. Esse movimento autônomo dos Tikmũ'ũn, ao nosso ver, está alinhado com o esforço de diversos povos indígenas que, como nos mostra Kovach (2015), vem acontecendo desde os anos 90 para assumirem o controle das pesquisas e avançarem em direção ao reconhecimento dos sistemas de conhecimentos indígenas dentro do próprio processo de pesquisa acadêmico.

Assim sendo, não bastava mudarmos apenas o objetivo da pesquisa, mas, como destaca Smith (2018), as indagações precisavam ser feitas diferentemente, bem como a classificação das prioridades, a definição dos problemas, das metodologias, de toda a estrutura compositiva do trabalho. Foi preciso redefinir as prioridades da investigação, que passou a ter como objetivo: compreender o modo tikmũ'ũn de fazer pesquisa. Diante do redesenho da pesquisa, diversas indagações e desafios passaram a cercar a nova proposta. Por exemplo: Como faríamos uma pesquisa composta por muitas outras, de forma coletiva, e por meio de um fazer tikmũ'ũn que não conhecíamos? De que forma os Tikmũ'ũn assumiriam a orientação desse fazer pesquisa coletivo? Como enfrentaríamos os desafios impostos pelos prazos, formatos e normativas da pesquisa acadêmica, se nos juntamos aos Tikmũ'ũn para fazer pesquisa? Quais diretrizes teórico-metodológicas poderiam nos auxiliar na vivência e compreensão desse fazer pesquisa, sem impor-lhes os métodos acadêmicos convencionais? Como registraríamos e sistematizaríamos os procedimentos de pesquisa e as experiências vividas ao longo do trabalho de pesquisa com os Tikmũ'ũn?

Apesar de muitos serem os questionamentos, a seguir, trazemos algumas diretrizes teórico-metodológicas que, inicialmente, pavimentaram os caminhos que nos levaram até à compreensão do fazer pesquisa vivido. Além disso, essas diretrizes nos ajudaram a lidar com os desafios advindos da

pandemia de Covid-19, que requereu de nós novos ajustes na pesquisa.

## **As diretrizes da pesquisa: seres, saberes e fazeres tikmũ'ũn**

As indagações e os desafios da nova proposta sinalizavam que estávamos diante de uma situação de pesquisa que não conhecíamos. Não existia, até então, no nosso repertório formativo, uma orientação de como desenvolver uma pesquisa intercultural e múltipla. Estávamos imersas em um cenário totalmente novo para nós, diante de um espectro de temas de pesquisa trazidos pelos pesquisadores tikmũ'ũn, incluindo o que eu mesma trazia, que deveria compor uma 'única' pesquisa de doutorado.

Diante da diversidade de povos indígenas, é impossível existir uma receita de como se fazer pesquisa com eles. Isso porque, apesar de algumas semelhanças, cada povo possui especificidades nas suas cosmovisões. Ademais, como Lúcio Maxakali (2018) nos ensinou, ao fazer seu TCC, pesquisar entre os Tikmũ'ũn é se relacionar com seres de todos os tipos que compõem os cosmos de forma única. Portanto, depende tanto das particularidades dos seres envolvidos, quanto da receptividade e da reciprocidade estabelecida entre eles. Assim, conscientizamo-nos de que não encontraríamos o nosso caminho metodológico simplesmente transpondo

referenciais ou experiências de pesquisa para este trabalho, que se pauta no compartilhamento de um fazer pesquisa com os Tikmũ'ũn. Nesse sentido, esse fazer pesquisa vivido é único, por isso teríamos de trilhar nosso próprio caminho, estabelecendo relações, que são particulares e situadas, entre os diversos seres que compõem esta pesquisa.

Diante disso, em busca de um caminho metodológico que dialogasse, de fato, com a cosmovisão tikmũ'ũn, inicialmente fizemos uma incursão na produção de pesquisadores indígenas sobre o tema 'pesquisa'. Encontramos os estudos da indígena Kovach (2015), que dedicou o seu doutorado às investigações sobre metodologias indígenas, enfatizando que “O conhecimento indígena não é um conhecimento ocidental; metodologias indígenas não são construídas sobre o pensamento ocidental” (KOVACH, 2015, p. 57, tradução nossa).<sup>7</sup> Portanto, para a autora, os sistemas de conhecimentos indígenas são a ‘batida do coração’ das metodologias indígenas, sendo esse o entendimento primordial que se deve ter sobre as mesmas. Sem compreender isso, é impossível se envolver e compreender as metodologias indígenas. Kovach (2015) ainda explica que existem vários aspectos que caracterizam as metodologias indígenas, compartilhando, em seu trabalho, quatro que considera centrais: os sistemas holísticos de conhecimentos indígenas são uma forma legítima de saber; a receptividade e a relação entre os participantes da pesquisa é uma

7. “Indigenous knowledge are not Western knowledges; Indigenous methodologies are not build upon Western thought” (KOVACH, 2015, p. 57).

parte natural da metodologia de pesquisa; a coletividade, como forma de conhecimento, pressupõe reciprocidade com a comunidade; e os métodos indígenas, incluindo histórias, são formas legítimas de compartilhar conhecimento. Tais características nos ajudaram a pensar sobre a nossa pesquisa e concluir que, para compreender os movimentos que estavam sendo compartilhados entre mim e os Tikmũ'ũn, tínhamos, de fato, de seguir os fluxos desse povo no Território de Água Boa, redesenhando nossa trajetória de pesquisa coletivamente e nos guiando pelos seres, saberes e fazeres desse povo. Com isso, percebemos que teríamos de ampliar as referências que, com certeza, deveriam se aportar na cosmovisão tikmũ'ũn.

Os trabalhos de Kovach (2015) também reforçaram ainda mais essa percepção. Segundo a referida autora, os sistemas de conhecimento indígenas são legítimos e milenares, não coloniais e pré-coloniais, pois existem antes mesmo da colonização, mas diversos espaços educacionais formais continuam a ver os indígenas e seus sistemas de conhecimentos como inferiores. Dessa forma, o desenvolvimento de pesquisas que adotam metodologias indígenas pressupõe lidar com tensões. Parte delas, são resultados de formas paralelas de conhecimentos e de metodologias que colocam diferentes valores sobre o processo e o produto da pesquisa. Já outras, surgem de “opiniões divergentes sobre quem deve definir, controlar e tomar para si a pesquisa, e até que ponto a justiça social é

buscada como um objetivo da pesquisa” (KOVACH, 2009, p. 33, tradução nossa).<sup>8</sup>

Portanto, romper com a hegemonia das metodologias de pesquisa não é tarefa muito simples. Como nos alerta as pesquisadoras Simonds e Christopher (2013), muitos dos métodos e teorias indígenas não estão amplamente disponíveis em textos acadêmicos ou artigos publicados, o que dificulta o acesso a tais fontes, que poderiam colaborar com a compreensão de outras formas de se ‘pesquisar’. Sobretudo no contexto específico do Brasil, tivemos de nos esforçar para encontrar publicações com o foco nas metodologias de pesquisa indígenas. Ouvimos o pesquisador indígena Edson Kayapó, que argumentou que as pesquisas acadêmicas no contexto brasileiro ainda têm privilegiado a perspectiva eurocêntrica, a cosmovisão ocidental dominante, desconsiderando outras formas de organização sociopolítica e negando outros saberes. Esses tipos de pesquisas acadêmicas, segundo o referido autor, “enxergam esses saberes e identificam esses outros saberes como saberes inferiores, perpetuando a colonialidade, eternizando o racismo e o genocídio” (AULA, 2020, transcrição nossa).

Ademais, como afirma Smith (2018), muitas pesquisas colaboraram com a falácia da não humanidade dos povos indígenas, enfatizando resultados que não trazem contribuições para os mesmos. Essas pesquisas não acrescentam novos conhecimentos para os povos indígenas ou sugerem a eles práticas que não funcionam. No geral, os indíge-

8. “is divergent opinions on who should define, control, and own research, and the extent to which social justice is pursued as a goal of research” (KOVACH, 2009, p. 33).

nas destacam que algumas pesquisas somente impulsionam carreiras profissionais aos pesquisadores não indígenas. A pesquisa acadêmica, por muitos anos, atuou e, em alguns contextos, ainda atua como um instrumento de subalternização, com fundamentos, princípios, metodologias, métodos e práticas referenciados em uma cosmovisão ocidental dominante, prestando aos interesses do pesquisador e não do ‘pesquisado’. Essa também é a avaliação dos próprios Tikmũ’ũn, expressa na reação de Margarida Maxakali quando apresentei a minha proposta de pesquisa, como veremos no capítulo a seguir.

A problematização feita pelos pesquisadores indígenas que apresentamos acima aponta desafios para uma pesquisa com povos indígenas, que expressa nada mais do que uma insistente injustiça cognitiva e social para com esses povos. São injustiças que precisam ser enfrentadas e reparadas. Para um deslocamento da pesquisa nessa direção, precisamos assumir, como pesquisadores, o papel político que as pesquisas indígenas têm reforçado e seguir caminhos outros junto a esses povos.

Segundo Kovach (2015), os indígenas fazem pesquisa política simplesmente por serem quem são, povos originários. Isso porque, como destaca Smith (2018), os povos indígenas compartilham da triste experiência de terem sido pessoas subjugadas, que tiveram suas terras saqueadas e sofreram diversos tipos de violência e desrespeito. Por isso, as pautas dos trabalhos desenvolvidos pelos pesquisadores

indígenas hoje, segundo os pesquisadores indígenas Archibald, Lee-Morgan e Santolo (2019), têm como objetivo “não apenas promover ações transformadoras em busca de justiça social para os povos indígenas em ambientes acadêmicos, mas também inclui a valorização e validação de nossos próprios sistemas de conhecimento”<sup>9</sup> (ARCHIBALD; LEE-MORGAN; SANTOLO, 2019, p. 40).

Por isso, assumimos um posicionamento político para a produção de uma pesquisa que fosse cognitivamente e socialmente justa de se fazer, orientada pela cosmovisão tikmũ’ũn. Para tanto, entendemos ser importante questionar a estrutura opressora, recusar os discursos inferiorizantes, admitir e dar visibilidade à existência daquilo que foi historicamente deixado à margem em muitas pesquisas, neste caso, as vozes, os seres, os saberes e os fazeres tikmũ’ũn. Nesse sentido, entendemos que fazer uma pesquisa que se posiciona politicamente para a justiça social é um movimento também de buscar, por meio da produção de conhecimentos, transformar, ainda que na escala micro e localizada, a realidade de injustiças operantes. Nossa percepção se alinha à de Gersem Luciano, de que “não tem futuro viável fazer uma transformação na macropolítica. Acho que a gente tem que começar a construir esse sonho da sociedade solidária a partir dos locais em que vivemos, micropolítica” (EDUCAÇÃO, 2020, transcrição nossa).

9. “not only promotes transformative action in pursuit of social justice for Indigenous Peoples in academic settings, but also includes the valuing and validating of our own knowledge systems”. (ARCHIBALD, LEE-MORGAN, SANTOLO, 2019, p. 40).

Fazer uma pesquisa que milita pela justiça cognitiva e social, para a transformação das injustiças ainda operantes, como nos esforçamos em fazê-lo, é compartilhar das lutas dos povos originários e agir em prol de suas vidas e direitos. Por isso, ao longo da pandemia de Covid-19, foi mais do que natural nos envolvermos, mesmo que de forma remota, nas diversas lutas que os Tikmũ'ũn travaram para sobreviverem com dignidade e saúde.



Rede de Pesquisa Hãm Yikopit (Perguntar à Terra).  
Foto de Paula Cristina Pereira Silva, 2021.

### 3

## Os Encontros entre múltiplos seres, saberes e fazeres

O nosso objetivo neste capítulo é apresentar os movimentos do grupo de pesquisadores que surgiu por iniciativa dos Tikmũ'ũn como uma contraproposta ao convite para desenvolverem a pesquisa de doutorado comigo. Optamos por construir esta narrativa dos encontros do grupo, como uma forma de recuperar o caminho trilhado, honrando e respeitando a autoria de cada pesquisa. Sendo eu uma das pesquisadoras desse grupo, refletimos sobre a experiência vivida e retiramos vários aprendizados que, devido à pandemia de Covid-19, não pudemos discutir diretamente com os Tikmũ'ũn.

Ao me juntar a eles, para fazer pesquisa, passei a investigar o meu tema, proposto a eles, e a acompanhar o andamento das demais pesquisas. Como não era possível compartilhar o desenvolvimento de cada uma, pois elas ocorriam simultaneamente nas diferentes aldeias do Território de Água Boa, resolvemos fazer encontros coletivos. Nesses encontros, as pesquisas eram socializadas, todos davam sugestões e ajudavam nas indicações de novas ações. Esses encontros, que descreveremos, trouxeram muitos aprendizados que fundamentam um modo de fazer pesquisa que foi se desenhando por meio de um movimento autônomo, o qual se tornou nosso foco de análise deste trabalho.

Para tanto, construiremos uma narrativa inspirada em uma prática educativa indígena: a contação de histórias. Os estudos sobre metodologias de pesquisa indígenas nos alertaram para a potência da contação de histórias (*storytelling*), potência que também percebemos haver entre os Tikmũ'ũn. De acordo com os Maxakali *et al.* (2008), “todo nosso religião tem história, muita história, de cada religião” (MAXAKALI *et al.*, 2008, p. 66), isso significa que cada ritual, *γãmĩγxop*, além de cantos, têm histórias. Os pesquisadores tikmũ'ũn do nosso grupo de pesquisa nos ensinaram que as histórias, assim como os cantos, são tanto uma forma de obterem conhecimentos, quanto uma maneira de não se ‘esquecer’.

Assim, ao nos inspirarmos na contação de histórias para sistematizar este capítulo, estamos tanto nos alinhando a uma prática ancestral tikmũ'ũn quanto buscando um caminho que possa honrar o protagonismo que eles tiveram nesta pesquisa. Como nos ensina a pesquisadora indígena Thomas (2015), o *storytelling* foca nos contadores, no que eles escolheram compartilhar e, assim, eles atuam ativamente no conteúdo investigativo produzido. Nesse sentido, visando respeitar e reverenciar a multiplicidade de histórias ouvidas e vividas, para contar a história dos movimentos de pesquisa que nos conectam enquanto grupo, transcrevemos as falas dos Tikmũ'ũn como eles contaram a história de suas pesquisas.

## Xi hõnhã? E agora? O que vamos fazer?

Antes de iniciar a fase da pesquisa no Território de Água Boa, alinhei com Lúcio que todas as atividades investigativas seriam coletivas, envolvendo todos da aldeia que quisessem participar. Isso porque, as experiências de trabalhos anteriores com os Tikmũ'ũn tinham nos ensinado sobre a importância de 'estar e fazer juntos', o que, em um primeiro momento, tornou-se a diretriz metodológica para a minha entrada em campo. Por isso, Lúcio concordou e reforçou que, de fato, era assim que os Tikmũ'ũn trabalham, "fazendo junto", disse-me ele.

Assim, inicialmente, desenhamos e compartilhamos com ele a seguinte estratégia metodológica: primeiro eu acompanharia as aulas da sua escola, fazendo registros e participando mais como observadora e, em seguida, faríamos oficinas na escola. Afinal, a proposta era investigar os modos comunicacionais tikmũ'ũn utilizados nas suas práticas educacionais que pudessem impulsionar o ensino na escola de aspectos quantitativos, relacionais e espaciais – práticas matemáticas –, utilizando elementos do design para a socialização de ideias e conhecimentos nas práticas em sala de aula. Porém, embora tivéssemos esse desenho prévio, com foco nas atividades da escola, a ideia era 'estar e fazer juntos' a pesquisa, por isso, eu já esperava que, na prática, poderíamos trilhar caminhos outros. A experiência de pesquisa anterior, vivida na coorientação no TCC do Lúcio, já tinha me ensinado que

os procedimentos acadêmicos não funcionavam muito bem no contexto tikmũ'ũn. Por isso, eu tinha ciência de que eu precisava ter uma escuta atenta e um olhar sensível para perceber os caminhos que eles iam nos apresentando e que, realmente, poderiam levar a uma pesquisa feita coletivamente.

A minha chegada na 'Aldeia do Lúcio', no dia 26 de agosto de 2019, esteve envolta em múltiplos sentimentos. Além da expectativa do primeiro dia, sentia muita ansiedade, pois seria a primeira vez em que eu trabalharia especificamente na 'Escola do Lúcio' e com sua aldeia. Além da ansiedade, devido à intensidade das chuvas e da dificuldade de contratar um transporte com preço justo para me levar à aldeia, cheguei à escola após o início da aula. Quando entrei na sala de aula, todos os alunos já estavam sentados me esperando. Em meio àquela situação embaraçosa, fiquei com muita vergonha, pois sentia que tinha atrapalhado a aula de Lúcio. A sala estava cheia, as crianças me olhavam e compartilhavam sorrisos, gestos de 'joinhas' com as mãos e muitos "mai" (oi). Foi essa receptividade que me acalmou e me fez agilizar a preparação dos equipamentos tecnológicos para o registro das atividades em campo. Enquanto montava a câmera, no único cantinho vazio da sala de aula, Lúcio me perguntou: "o que é pra mim fazer?". Na hora, eu fiquei sem entender a pergunta, visto que já tínhamos conversado que, inicialmente, eu ficaria apenas assistindo às aulas para conhecer a escola.

Após responder que era para ele fazer o que sempre fazia ou o que quisesse, tentando desconsiderar ao máximo a minha presença (como se isso fosse possível), Lúcio começou a escrever no quadro um texto da nova versão de uma das cartilhas de alfabetização que existe nas escolas tikmũ'ũn. Ao finalizar a aula, os alunos bateram palmas, deixaram seus cadernos na mesa dele e se despediram de mim enquanto passavam pela porta, alguns com sorrisos, outros gesticulando um 'tchau' ou dizendo "Mai Paula".

Enquanto eu desmontava a câmara, Lúcio veio até mim e me fez uma outra pergunta que indicaria um outro caminho a trilhar para desenvolvermos a pesquisa juntos: "Xi hõnhã?" (E agora?). Na ocasião, eu não entendi o que ele estava querendo dizer, uma vez que já tínhamos conversado sobre a proposta da pesquisa. Assim, sem ainda ter ideia do que ele estava querendo me dizer com aquela pergunta, o indaguei: "Como assim e agora?". Lúcio, sempre muito paciente, explicou-me que queria saber o que iríamos fazer enquanto eu estivesse na escola, quais atividades e trabalhos faríamos juntos. Foi com essa explicação que ficou claro que o modo como eu tinha entendido e imaginava que faríamos juntos a pesquisa era diferente do que ele estava me propondo, pois não passaria somente pela observação e por oficinas.

Ao perceber que havia expectativas diferentes por parte dele, no meu segundo dia de campo, refletimos juntos sobre as possíveis atividades que

faríamos na escola. A partir desse dia, a pesquisa passou a seguir um novo caminho, que era o de conhecer a escola ‘fazendo a escola com eles’. Apesar de não saber onde esse novo caminho me/nos levaria, eu tinha a certeza de que adentrara em uma jornada de produção coletiva tikmũ’ũn que me possibilitaria outras vivências e aprendizados variados. É interessante destacar que, ao ser chamada a participar da definição das atividades da escola, bem como da preparação e desenvolvimento das mesmas, comecei a me sentir mais à vontade, fazendo parte de algo que eu ainda nem entendia o que era. Uma sensação que se difere do primeiro dia, quando eu aparentemente tinha um *script* de pesquisa a seguir e sentia-me um pouco nervosa e até deslocada, como se eu estivesse atrapalhando a rotina da escola.

Também no segundo dia na ‘Aldeia do Lúcio’, comentei com ele sobre o meu desejo de conversar com todos os outros professores do território de Água Boa para convidá-los para participarem de alguma forma da proposta da pesquisa de doutorado. Com esse objetivo, procuramos João Bidé, o então coordenador das escolas, que sugeriu que fizéssemos uma reunião com os professores na sexta-feira daquela mesma semana na sua Aldeia *Amãxux* (Aldeia Anta).

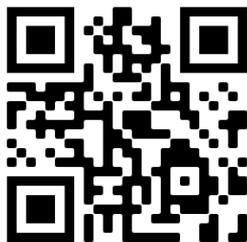
## Do convite à contraproposta de investigação

No dia 30 de agosto de 2019, na sexta-feira, como combinado, eu, Lúcio e o professor de território Alenildo chegamos na Aldeia *Amãxux* às 8h00, mas não havia ninguém na escola. Logo imaginei que os professores não iriam, mas, alguns minutos após a nossa chegada, João Bidé e Margarida apareceram. Eles pegaram o lanche que eu havia levado para tomarmos café e falaram que os professores estavam a caminho. Eu não tinha a intenção de filmar a reunião, porque se tratava de um primeiro contato, o compartilhamento de um convite, por isso queria que os professores ficassem à vontade e tinha medo também de que a câmera os constrangesse. Entretanto, Lúcio teve a iniciativa de montar o equipamento (câmera e gravador) e eu respeitei, afinal, já estávamos fazendo juntos a pesquisa.

Aos poucos os professores foram chegando, enquanto João Bidé me apresentava um a um. A sala foi ficando cheia, aproximadamente 26 pessoas, fora os que ficaram no corredor. Para acomodar todos, tivemos que mudar a câmera da posição inicial e a colocamos no único lugar disponível, não sendo possível ter uma visão que alcançasse toda a sala. Feito isso, às 8h40, a reunião foi iniciada com cantos de *γᾶμῖγχορ*, puxados pelo pajé Tevassouro e Zé Grosso. Antes que começassem os cantos, eles pediram que eu fosse à frente e ficasse no meio de-

les. E, assim, três cantos foram entoados, como podemos ouvir abaixo.

#### Cantos na abertura da reunião



Acesse o QRCode para ouvir os cantos entoados na abertura da reunião.  
Disponível também em: <https://www.youtube.com/watch?v=ASF8JdAhqZs>

Finalizada a abertura, com a certeza de que os *γᾶμῖχορ* também fariam parte do nosso encontro, “Porque aonde o Maxakali estiver, os espíritos estão junto, dentro do cabelo” (MAXAKALI *et al.*, 2008, p. 23), comecei a falar. Agradei a presença de todos, expliquei quem eu era, os trabalhos que já tinha desenvolvido em outros territórios tikmũ’ũn e com alguns deles, e, por fim, compartilhei a proposta da pesquisa de doutorado.

Dando sequência a minha fala, em vez de me ater ao objetivo da pesquisa, falei do meu desejo de fazê-la junto com eles e enfatizei que a proposta se fundamentava nos aprendizados que tive com a pesquisa de Lúcio, principalmente o que se refere ao fato de os Tikmũ’ũn fazerem as coisas juntos. Reforcei em meu convite que gostaria que eles fossem não somente colaboradores ou informantes, e sim que fossem pesquisadores junto comigo, para que,

assim, pudéssemos, juntos, criar materiais para suas escolas. Finalizada a minha fala, pelos olhares, imaginei que eles não entenderam o que eu falei em português, o que me gerou certa angústia.

Diante do suspense instaurado, pedi para que João Bidé os perguntasse na língua maxakali se haviam me entendido. Ele então me disse: “Paula, eles num entenderam o que cê falou”. Na hora me bateu uma frustração por não saber falar a língua maxakali e, ao mesmo tempo, um desespero porque se tratava, de fato, de uma proposta difícil de ser entendida. Tentei me colocar no lugar deles e imaginar uma pesquisadora não indígena, mulher, propondo trabalhar na escola, um espaço aparentemente ‘dominado’ pelos homens, já que oficialmente, nas escolas indígenas, eles ocupam a maior parte do cargo ‘oficial’ de professor, os convidando para que se tornarem pesquisadores com ela, e não colaboradores, um convite provavelmente novo a eles.

Essa sensação de frustração me deixou momentaneamente tensa, até que pedi ajuda ao Lúcio. Ele, cordialmente, começou a explicar na língua maxakali o que eu havia dito, principalmente o que se referia ao convite que eu havia feito a eles. Nesse momento, vários deles passaram a interagir, basicamente quase todos os presentes falaram. O professor Major Maxakali, que era estudante do Fiei, também colaborou com a explicação sobre o convite feito. Depois de 30 minutos de conversa na língua maxakali, Margarida fez uma fala que me marcou profundamente e que corrobora com o que

outros indígenas e pesquisadores indígenas têm refletido sobre as pesquisas acadêmicas realizadas entre eles.

*Paula aí tô falando com eles... eles pensa aí... que é muito importante pesquisador entre eles mesmo... aí vem os pesquisadores lá de Brasília, Belo Horizonte, Governador Valadares, dus canto aí, aí vem e faz pesquisa com nós, [os pesquisadores dizem] “nós viemos faze pesquisa pra faze projeto procês”. Aí enrica lá com nós, com nossa pesquisa. Aí vem outro de novo, torna dizer “nós vai faze pesquisa com ocês”. Aí torna a sumí [...] Aí eu tô falando com eles que é muito importante pra eles pesquisa entre eles mesmo, aí é muito mai [bom]. Para nós aqui é muito importante, aí cada um fala procê que tá mai, aí tá mai. Aí pronto. (Margarida Maxakali, Território de Água Boa, 30 de agosto de 2019).*

Após a fala de Margarida, fiz alguns comentários, destacando a questão do retorno do pesquisador não indígena para continuar trabalhando com eles. Expus a eles que há várias situações que dificultam a permanência do pesquisador não indígena entre eles, uma delas é financeira, dado o alto custo de deslocamento e hospedagem. Entretanto, destaquei que o retorno da pesquisa era, sim, importante e que eles têm que alinhar esse retorno com os pesquisadores, logo no início da proposição de seus trabalhos. Temos plena clareza de que o retorno da pesquisa é esperado e de que também esse retorno tem de ser feito de forma que a comunidade perceba os seus resultados. Como defende a pesquisadora indígena Smith (2018), a devolu-

ção e/ou divulgação, em uma linguagem compreensível pela comunidade, tem de fazer parte dos resultados esperados da pesquisa. Ao ressaltar as dificuldades que o pesquisador pode enfrentar após o término de uma pesquisa, lembrei que esse era mais um aspecto a ser considerado para que eles encabeçassem as pesquisas. Estando eles engajados no fazer a pesquisa, eu acompanharia os desdobramentos dela e seus resultados, podendo haver até continuidade nas ações investigativas. Acrescentei ainda o fato deles serem os únicos capazes de identificar onde e como a pesquisa pode de fato colaborar para com suas vidas e aldeias.

Margarida também comentou sobre a insatisfação deles com a situação das escolas. Ela disse que, apesar de terem reportado, em 2018, as precariedades e as demandas para melhorar as escolas para a SEE/MG, além de terem ajudado na ‘pesquisa’<sup>10</sup> que o Estado fez sobre suas escolas, até a data do nosso encontro o cenário escolar continuava exatamente o mesmo. A insatisfação demonstrada nas falas de Margarida sobre as pesquisas que lá eram realizadas é também alvo de questionamentos de outros povos e ativistas indígenas, como os feitos por Smith (2018): “A quem ela serve? A quais interesses ela serve? Quem vai se beneficiar dela?” (SMITH, 2018, p. 21). Essas perguntas levantam reflexões, como bem lembrou Margarida. Afinal, seria a comunidade indígena que participa da pesquisa ou a comunidade acadêmica que pesquisa os indígenas

10. Aqui ela se referia aos produtos gerados pela SEE, em 2018, em parceria com a UNESCO, que foram parcialmente publicados no site da Secretaria de Educação de Minas Gerais. Disponível em: [https://www2.educacao.mg.gov.br/parceiro/publicacoes/documents?category\\_id=251](https://www2.educacao.mg.gov.br/parceiro/publicacoes/documents?category_id=251). Acesso em: 18 dez. 2021.

e, com isso, o próprio pesquisador, com o título de mestre ou doutor pode vir a obter um crescimento profissional, que se beneficia com a pesquisa?

Após os meus comentários sobre a fala de Margarida, eles voltaram a conversar na língua ma-xakali até que, em certo momento, ela me perguntou se só os professores poderiam fazer pesquisa ou se outras pessoas poderiam participar. Eu respondi que qualquer pessoa poderia participar. Diante de um silêncio que tomou a sala, de um *mõg* (em português, ‘vamos embora’) e por já terem se passado 50 minutos de reunião, imaginei que estávamos caminhando para o final, então peguei um giz e anotei meu telefone no quadro, caso eles quisessem falar comigo sobre o convite que eu tinha feito. Para minha surpresa, João Bidé retomou a conversa e direcionou-me uma pergunta que promoveria o segundo momento em que me senti tensa na reunião: “Paula, explica mais pra eles o que significa ser pesquisador, pesquisar”.

Após ouvir essa pergunta, dei-me conta de que quando fiz minha pesquisa de mestrado em Aldeia Verde, eu expliquei sobre o tema da pesquisa, mas não sobre o que era pesquisar, sem nem ao menos me questionar se eles entendiam exatamente o que nós, não indígenas, chamamos de pesquisa. Percebo que, na academia, somos ensinados a explicar o objetivo da pesquisa, o que queremos conhecer/investigar/descobrir/fazer, sempre supondo que o outro já ‘saiba’ o que é pesquisa. De certa forma, essa postura do pesquisador colabora com a reverberação de

*práticas coloniais*,<sup>11</sup> pois homogeneiza e baliza o outro a partir de uma referência fundamentada em uma cultura acadêmica ocidental dominante. De fato, como explica Santos e Meneses (2010), “O colonialismo para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma reflexão extremamente desigual entre saberes que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados” (SANTOS; MENESES, 2010, p. 7), o que acabou subalternizando muitos seres, saberes e fazeres. Por isso, a partir desse pedido do João Bidé, ficava sempre atenta, investindo um esforço contínuo de dialogar com eles sobre minhas próprias percepções e conceituações acerca de fazer pesquisa e do que passamos a compartilhar a partir daquele momento, sempre atenta aos resquícios das *práticas coloniais* que ainda me assombram, por viver em uma sociedade ocidental dominante.

Comecei a minha explicação reforçando que me fundamentava nas definições não indígenas que eu conhecia e que talvez, para eles, ‘ser pesquisador’, ‘pesquisar’ poderia ser outra coisa. Expliquei que pesquisar é estudar e investigar muito sobre alguma coisa, algum assunto, tema, e que, para os não indígenas, a pesquisa tem um porquê e uma finalidade. Além disso, acrescentei que a ela é registrada (escrevendo, filmando, desenhando, etc.) e guardada/divulgada de várias maneiras (em livros, CD’s, linhas do tempo como a de Lúcio, etc.), para que outras pessoas possam conhecê-la.

11. *Práticas coloniais* podem ser descritas como ações, discursos, movimentos e propostas que colaboram para a manutenção ou a imposição de relações de poder que subalternizam, excluem e invisibilizam mundos outros, nos quais reverberam e intensificam colonialidades.

Assim que finalizei a minha explicação, Lúcio voluntariamente começou a falar, explicou na língua maxakali o que eu tinha falado em português, dando exemplos de sua própria experiência como pesquisador no Fiei/UFMG. Isso instigou os demais participantes, que começaram uma nova discussão. Após uns 20 minutos de conversa entre eles, eu comentei que eles poderiam conversar sobre o convite que os fiz com as pessoas em suas aldeias, pensar com calma sobre, e que depois podíamos marcar uma nova reunião para decidir alguma coisa. Entretanto, João Bidé disse em português ao grupo que quem quisesse pesquisar ia dar o nome para mim, porque ele, por exemplo, gostaria de pesquisar para ajudar a melhorar sua comunidade. Com isso, ele me lembrou que, em uma outra ocasião em que eu estive no território para o intermódulo dos alunos tikmũ'ũn do Fiei/UFMG, ocorrido em julho daquele mesmo ano, ele já tinha manifestado o desejo de ser pesquisador.

Na sequência, João Bidé pegou uma folha para anotar os nomes. Enquanto falavam os nomes, os Tikmũ'ũn também diziam seus temas de pesquisas. Somente nesse momento é que eu entendi que eles estavam querendo participar da minha proposta de pesquisa, mas não do 'meu' interesse/tema/foco de pesquisa, eles queriam compartilhar comigo um fazer pesquisa, pesquisando seus próprios temas, queriam ser pesquisadores de suas próprias questões. No momento em que anotava os nomes e os temas fui entendendo que o convite havia se

invertido, agora eu é quem estava sendo convidada para fazer parte de um grupo de pesquisa.

Dali em diante a proposta do doutorado teria de ser redesenhada, não teríamos mais uma única produção coletiva sobre um único tema, mas múltiplas pesquisas e múltiplos temas. Quando percebi que estavam discutindo e pensando nos seus temas, comentei mais uma vez que poderiam pensar nisso com calma depois, que não havia pressa. Afinal, em minha experiência como pesquisadora e professora não indígena, definir um tema de pesquisa não era algo simples.

Aproveitei o momento em que ainda conversavam sobre os temas, para servir um lanche, ocasião em que Lúcio chegou até a mim e me disse que os pesquisadores estavam com medo de que, para que pudessem fazer suas pesquisas, tivessem que escrever em português. Segundo ele, Badé, por exemplo, tinha comentado que há palavras na língua maxakali que não existem em português. Sabendo que colaborar com a desconstrução desse legado de medo da escrita alfabética numérica é uma responsabilidade dos pesquisadores que se comprometem com a justiça cognitiva e social, comentei que podiam fazer e registrar suas pesquisas da forma como quisessem: na escrita em maxakali, em português, com desenhos, vídeos, áudios, etc. Para que isso ficasse mais claro, compartilhei mais uma vez o exemplo da pesquisa do TCC de Lúcio, e destaquei que os pesquisadores que optassem por escrever na língua maxakali, caso quisessem ‘traduzir’ algo, veríamos depois como fazer.

No final, após 1h10, foi-me entregue a lista de pessoas que deram seus nomes para serem pesquisadores: João Bidé (tema: a definir), Tuilá (tema: a definir), Badé (tema: *Yãmĩychop*), Antônio (tema: Desenho), Fabinho (tema: Água), Nobinho (tema: Queimada), Zezinho (tema: Roça), Basílio (tema: *Yãmĩy Po'op*, macaco-espírito), Marquinho (tema: Plantas Medicinais), Major (tema: a Língua Maxakali na Escola) e Damião (tema: Floresta).

Após sairmos da escola, enquanto esperávamos o transporte, fui surpreendida por Margarida e Lúcio que comentaram comigo que seria importante marcarmos logo o segundo encontro para a próxima semana, e não na minha segunda ida à aldeia, como eu tinha combinado na reunião com os demais. Segundo eles, era importante encontrar logo os pesquisadores para definir os caminhos que trilharíamos juntos, o que cada um ia fazer e a dinâmica do grupo. Voltei para a cidade com esse desafio, agendar uma outra reunião para a semana seguinte.

## Os movimentos do nosso grupo de pesquisa

Dando sequência à história da constituição do nosso grupo, faremos a seguir a descrição dos encontros que realizados, presencialmente, no Território de Água Boa. Ao todo, contabilizamos

4 encontros, todos gravados em vídeo, somando aproximadamente 32 horas de filmagens. O tempo de duração desses encontros era variado, porque dependia da fluidez das interações e do número de pesquisadores tikmũ'ũn presentes; mas, em média, duravam de 2 a 4 horas. Três encontros aconteceram em 2019 e o quarto em 2020. O primeiro, como mostraremos, configurou-se como um encontro ainda de organização do funcionamento do grupo, já os três últimos, enquadram-se no que nomeamos como 'orientações' coletivas. O segundo contou com minha participação e dos pesquisadores tikmũ'ũn; e do terceiro, além desses, também participou a professora Vanessa Tomaz, que foi orientadora da pesquisa de doutorado que deu origem a este livro. O quarto encontro aconteceu em 2020, no formato de seminário, teve duração de três dias e contou com convidados externos (não indígenas). É importante destacar que em todos os encontros os pesquisadores tikmũ'ũn ficaram à vontade para interagirem entre si e definir a dinâmica de apresentação das suas pesquisas, na língua maxakali e/ou em português.

Devido ao fato de eu não dominar a língua maxakali, combinei com alguns pesquisadores tikmũ'ũn de se reunirem comigo, após os encontros do grupo, para que me explicassem o que foi apresentado na língua deles. Chegamos a realizar dois encontros com esse objetivo. Um primeiro encontro foi realizado em 19 de novembro de 2019, reunindo um grupo menor de pessoas que colabora-

ram para a tradução das apresentações feitas na língua maxakali do nosso primeiro encontro de ‘orientação’ coletiva. Esse momento teve duração de 3h30 e ocorreu na ‘Aldeia do Major’, contando com sua participação do Manoel Kele e do Damião. Durante esse tempo juntos, assistimos aos vídeos das apresentações que foram feitas no encontro, enquanto eles iam fazendo revisões e dando explicações sobre as pesquisas apresentadas. Um segundo encontro para discutir e traduzir o que foi discutido no grupo maior foi realizado em 20 de novembro com os professores da ‘Aldeia do Lúcio’, tendo como participantes Reginaldo, Antônimo, Alenildo, Lúcio, Diolina e Markõy (em memória). Durante 3h juntos, assistimos aos vídeos das apresentações do segundo encontro de ‘orientação’ coletiva. Esses dois encontros com os grupos menores foram momentos de muito aprendizado, porque eles não só faziam traduções das falas em na língua maxakali, como revisavam e davam explicações sobre as apresentações dos outros pesquisadores, complementando o que fora apresentado com novas informações.

Infelizmente, por causa do isolamento social imposto pela pandemia de Covid-19, não conseguimos fazer novos encontros em grupos menores de pesquisadores tikmũũn, tampouco conseguimos ‘traduzir’ todos os 4 encontros que tivemos, o que trouxe vários desafios para a análise do trabalho. Como alternativa para acessar o conteúdo dos encontros de ‘orientação’ coletiva, expressos na língua

maxakali – pois neles havia um detalhamento feito pelos pesquisadores de suas pesquisas – contamos com o trabalho de tradução de parte do último encontro, realizado em fevereiro de 2020, feito pelo antropólogo Roberto Romero. Todas as explicações em português que obtivemos nos dois encontros de ‘tradução’ que fizemos com os pesquisadores e o material traduzido pelo antropólogo aparecem junto às apresentações a que se referem, visando não romper com a fluidez das histórias contadas.

*Encontro I – “cê tem que pensa como cê vão faze [...] porque cada um tem um tema que vai faze”. (Lúcio Maxakali, 2019)*

No dia 4 de setembro de 2019, uma quarta-feira da semana seguinte ao encontro do convite, fizemos a nossa primeira reunião oficial, enquanto grupo de pesquisa recém-criado. Além de mim, inicialmente, a reunião contava com 17 pessoas.<sup>12</sup> Assim como na reunião anterior, o encontro foi iniciado por um canto de *γᾶμῖχρον*, dessa vez puxado por Tevassouro, Badé e Basílio, como podemos ouvir a seguir.

12. Lúcio, Alenildo, Antônio, Lucinda, Badé, Basílio, Zezinho, Tuilá, Nobinho, Tevassouro, Carlos Alexandre, Glorinha, Fabinho, Marquinho, Zé Grosso, Margarida, João Bidé. Ao longo da reunião, chegaram Joviel e Cláudio.

## Canto entoado para abrir o primeiro encontro



Acesse o QRCode para ouvir o canto entoado para abrir o primeiro encontro. Disponível também em: <https://www.youtube.com/watch?v=M0hsloKIPSQ>

Após o canto, João Bidé começou a falar na língua maxakali, explicando que, na reunião, iríamos conversar sobre pesquisa. Enquanto ele falava, Joviel Maxakali, que não participou da reunião da semana anterior, chegou. João Bidé pediu para que eu explicasse a ele o que tinha acontecido na referida reunião. Finalizado o resumo da reunião anterior, Joviel fez um comentário importante: “Nós, os antepassados, não andamos no caminho dos brancos não, o nosso é diferente. Se alguma pessoa escolhe, pra caminha o [caminho] dele, nós vamos levanta alguma coisa... [por exemplo] o que alguma criança não sabe... aí tem que fazer pesquisa”. Com essa fala, Joviel esclarece que os Tikmũ’ũn possuem, de fato, outras formas de fazerem as coisas e, por isso, eles trilhariam um caminho diferente dos não indígenas. Ele acrescenta que, mesmo que cada um estivesse escolhendo um caminho, um tema, os demais ajudariam (“nós vamos levanta alguma coisa”).

Dando sequência ao encontro, Antônio Maxakali pediu para falar e então começou a ler um texto na língua maxakali que tinha escrito no seu caderno, enquanto mostrava vários desenhos. Ele explicou, em português, um pouco do que havia apresentado na sua língua, dizendo que “tudo tem desenho, animal, religião”. Ele contou que primeiro faz o desenho e depois usa o desenho para ensinar o aluno. Com isso, ele destacou que é muito importante ser fiel às cores e aos detalhes do que se desenha, pois, a criança precisa aprender como é de verdade, já que não possuem mais floresta em seus territórios. Com a fala de Antônio, comentei que, quando sabemos o ‘para quê’ estamos pesquisando, conseguimos escolher como vamos registrar a pesquisa. Por exemplo, Antônio estava registrando sua pesquisa por meio de desenhos, pois ele queria ensinar sobre os animais, a religião e sobre outras coisas para as crianças pequenas que ainda não sabem ler.

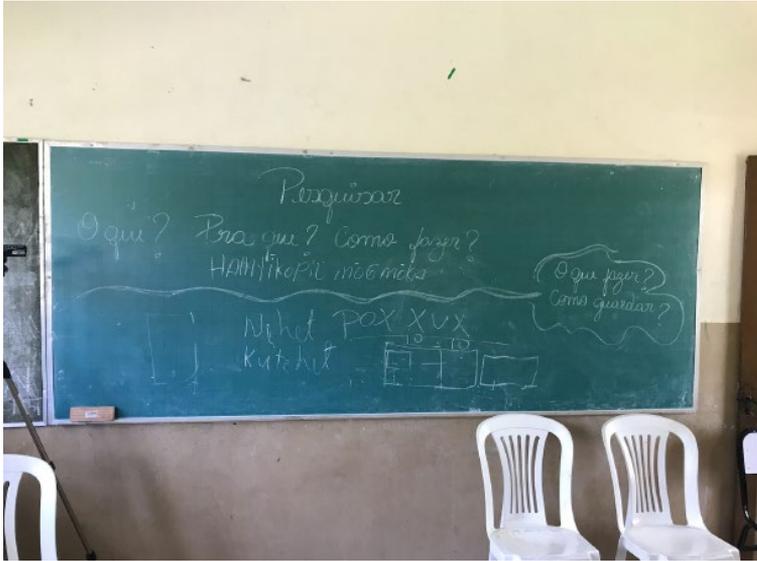
Após uma nova discussão na língua maxakali, Margarida então disse que o pessoal queria saber se a pesquisa pode começar lá do ‘antepassado’ até chegar nos dias de hoje. Essa pergunta estava relacionada com a preocupação que eles tinham quanto ao tempo, inclusive, essa foi a próxima pergunta que recebi, sobre quanto tempo teriam para pesquisar. Nesse momento, esclareci ao grupo que eles não precisavam terminar a pesquisa deles só porque eu tinha um prazo estipulado pela faculdade para terminar o doutorado. O grupo poderia con-

tinuar existindo, porque ele não precisa de mim, da UFMG, ou de outros órgãos para existir. Inclusive, os lembrei de que a proposta de fazerem suas próprias pesquisas foi uma iniciativa que partiu deles. Assim, caso optassem pelo caminho do grupo continuar existindo, não precisariam se preocupar com o tempo para fazerem suas pesquisas.

Sobre a dinâmica de trabalho do nosso grupo, combinamos que nos encontraríamos uma vez por semana sempre que eu estivesse no Território de Água Boa, para mostrarmos o que estávamos fazendo uns para os outros. Coloquei-me à disposição caso alguém precisasse de mim para fazer algum registro da pesquisa, salvar dados ou para qualquer outra questão referente aos trabalhos que fariam. Após esse momento, Badé Maxakali tirou da bolsa um caderno e disse que também já tinha começado a pesquisa. Mostrou alguns desenhos e textos sobre o *γãmĩγ Mõgmoka* (gavião-espírito), tema de sua pesquisa. Em seguida, fui surpreendida por Marquinho Maxakali, que também já tinha começado a pesquisa e mostrou uma série de desenhos que tinha feito sobre as plantas medicinais. Fabinho também já tinha começado, mostrou vários desenhos que produziu e destacou que ainda não tinha escrito nada, mas que iria escrever também. Nesse momento, Lúcio fez uma intervenção esclarecendo que eles não precisavam escrever, que podiam registrar suas pesquisas de outras formas, da maneira que achassem mais mai (bom).

Resolvi compartilhar com eles um esquema no quadro, conforme Figura 1, com algumas perguntas que nós, não indígenas, costumamos fazer para orientar nossas pesquisas, mas deixei claro que isso não era uma regra e que não estava mostrando para que seguissem como se fosse uma receita. Eu tinha decidido compartilhar tais informações, pois, como já mencionei, desde a reunião do convite, passei a seguir o posicionamento de Smith (2018), quando destaca que “para mim a responsabilidade dos pesquisadores e acadêmicos não é somente compartilhar informações superficiais, mas também compartilhar teorias e as análises que influenciam na estrutura e na representação desses saberes e conhecimentos” (SMITH, 2018, p. 29). Assim, a referida autora chama atenção para o fato de que, se o pesquisador assumir essa responsabilidade que é também formativa, é possível integrar comunidades e pessoas, que provavelmente receberam pouca educação formal, ao mundo exterior (SMITH, 2018).

Figura 1 – Perguntas compartilhadas para orientar a discussão sobre ‘pesquisar’



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2019.

Após a minha breve explicação sobre o esquema que escrevi no quadro, um dos pesquisadores me perguntou sobre o ‘como’. Ele queria saber como deviam fazer a pesquisa e eu disse que isso eu não sabia responder, porque como aprendi na pesquisa de TCC de Lúcio, os Tikmũ’ũn fazem as coisas diferente, como também tinha reforçado Joviel. Concluí minha fala esclarecendo que eu poderia ajudá-los de diversas formas, com o registro, por exemplo, ou com o que fariam com o que estavam produzindo (como guardaríamos e divulgaríamos), mas que não poderia ajudar sugerindo o ‘como’ deveriam fazer suas pesquisas, porque era importante que eles encontrassem e seguissem caminhos próprios, caminhos tikmũ’ũn.

Como já havia se passado quase 2 horas que estávamos conversando, coloquei o lanche na sala. Nesse momento, João Bidé me procurou e disse que tínhamos que traduzir para a língua maxakali o que eu tinha escrito no quadro. Assim, após todos se servirem e se sentarem, concentraram na tradução do que eu tinha escrito no quadro. Em certo momento, enquanto discutiam para encontrar na língua maxakali uma palavra para ‘pesquisa’, João Bidé me perguntou: “O que é pesquisar pra você, Paula?”. Então eu disse: “Estudar sobre uma coisa, estudar muito”. Após minha breve explicação, enquanto conversavam, Lúcio explicou na língua maxakali que eles deveriam falar como registrariam, divulgariam e usariam a pesquisa, se iam fazer para a escola, para a comunidade, para mostrar na universidade. Finalizou sua fala me explicando em português o seguinte: “Eu falei assim, cê tem que pensa como cê vai fazer, como cê vai fazer na escrita, no desenho, porque cada um tem um tema que vai fazer”. Talvez pelas dificuldades que Lúcio vivenciou na sua pesquisa no Fiei, sempre que podia, reforçava a importância dos pesquisadores tikmũũn usarem outros modos comunicacionais para desenvolverem seus trabalhos.

Em seguida, ele me perguntou quem seria o orientador deles, porque, afinal, como Lúcio tinha aprendido na universidade, no fazer pesquisa não indígena, uma ou duas pessoas (orientador e co-orientador) são escolhidas para ajudar o pesquisador. Tendo como guia o desejo de fugir ao má-

ximo dos padrões e princípios do fazer pesquisa ocidental dominante, respondi a Lúcio que seríamos todos nós. Expliquei aos pesquisadores que, se estamos fazendo juntos, todo mundo iria ajudar uns aos outros, por meio do que podíamos chamar de ‘orientações’ coletivas. Eles aceitaram a proposta e, a partir de então, combinamos uma dinâmica para nossos encontros que favoreceria esse tipo de ‘orientação’: cada um apresentaria o que estava fazendo e todos colaborariam com sugestões e reflexões. Apesar da proposta de ‘orientação’ coletiva ter partido de mim, ela era também uma novidade para mim, porque eu não sabia como isso aconteceria de forma prática, se daria certo. Eu só tinha certeza de que os Tikmũ’ũn fazem as coisas juntos e que seria importante não reproduzirmos os referenciais imperativos não indígenas para que os seres, saberes e fazeres desse povo aparecessem mais nas pesquisas, um pouco do que observei na pesquisa do TCC de Lúcio.

Após um grande momento de conversa, eles apagaram o quadro e escreveram tudo o que eu havia escrito em português, na língua maxakali. Esse encontro durou, aproximadamente, 3 horas. Já se aproximava do horário do almoço quando o processo de escritura no quadro, na língua maxakali, foi finalizado. Em seguida, outros cantos foram entoados para finalizar o nosso primeiro encontro enquanto grupo de pesquisa. Infelizmente, devido à hora, não sobrou tempo para que eles pudessem me explicar o que conversaram entre eles no mo-

mento que faziam a ‘tradução’ dos meus escritos no quadro, tampouco sobre as palavras que tinham escolhido na língua maxakali. Dentre elas, chamou-me atenção as palavras escolhidas para significar ‘pesquisa’, *Hām Yīkopit*. Por isso, na mesma noite do dia do encontro, eu pesquisei a etimologia das palavras na gramática do *Summer Institute of Linguistics* (SIL), que apontava para várias traduções para a palavra *hām*, sendo elas, na ordem em que aparecem: “trabalhar/roçar”, “terra (forma abreviada de *hahām*)”, “geral, genérico” (POPOVICH; POPOVICH, 2005, p. 24). E a palavra *Yīkopit* tinha como tradução: “perguntar, indagar” (POPOVICH; POPOVICH, 2005, p. 88).

No dia seguinte, na quinta-feira, fui para a ‘Escola de Lúcio’, local onde eu desenvolveria a minha pesquisa com ele e sua aldeia. Após as atividades da escola, pedi para Lúcio me explicar os significados das palavras na língua maxakali que foram escritas no quadro pelos pesquisadores em tradução ao que eu havia escrito. A explicação de Lúcio sobre *Hām Yīkopit* foi: “*Hām* é terra e *Yīkopit* é perguntar”. Então ele me disse que *Hām Yīkopit* era “Perguntar à Terra”. Essa explicação me levantou à hipótese de que, para os pesquisadores tikmũ’ün, a pesquisa teria uma diferença consubstancial entre o ‘fazer pesquisa’ para nós, não indígenas, e para eles. Caberia a mim entender melhor essa diferença, fazendo pesquisa com eles, do jeito deles.

*Encontro II – “eu sei faze... eu num tô falando mentira, tô falando verdade”. (Joviel Maxakali, 2019)*

Nosso segundo encontro aconteceu no dia 23 de outubro de 2019, após uma reunião da SEE/MG, na ‘Escola de Joviel’. Assim como ocorreu no primeiro encontro, combinei com alguns pesquisadores que, após o término desse encontro, nos reunirmos para eles traduzirem as explicações na língua maxakali para o português. A agenda do dia 23 de outubro visava aproveitar um dia em que os professores já estariam reunidos, porque compatibilizar a disponibilidade de todos não era algo fácil, tampouco o deslocamento interno em épocas de chuvas. A referida reunião, prevista para terminar às 9h, foi até às 11h. Então imaginei que não teríamos mais tempo para o nosso encontro, mas eles se mantiveram presentes e dispostos a conversar sobre as pesquisas.

Para a minha surpresa, logo que todos entraram, Joviel (Figura 2) deu início à nossa reunião já apresentando sua pesquisa, que tinha como tema o bambu, na língua maxakali, *Kutehet*, chamado por eles, também, de taquara. Com os papéis que tinha desenhado e escrito em uma mão, na outra o maracá, ele explicou na língua maxakali o que estava fazendo. Após sua apresentação, Badé, Marcelinho e Tevassouro, posicionaram-se na frente para entoarem o canto sobre *Kutehet*, que me disseram que contava sobre os vários tipos de bambus que exis-

tem. Aos poucos, outros Tikmũ'ũn também se juntaram ao grupo que já estava a cantar.

Figura 2 – Pesquisador Joviel Maxakali, na época, professor na sua aldeia



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2019.

Sobre a apresentação de Joviel, feita na língua maxakali, Manoel Kelé, Major e Damião, reunidos comigo após o encontro, nos explicam que ele:

*...contou a história da taquara, bambu, que faz peneira, faz ponta de flecha, faz flecha, faz armadilha pra pega peixe, faz tudo, até a casa. Ele contou que tem peneira de feijão, peneira pra arroz, elas são diferentes. Ele tá falando assim: “eu sei faze... eu num tô falando mentira, tô falando verdade”. Tá falando sobre tira a taquara cumprida, mĩmkũĩn, aí depois vai pinta sobre a religião que fala [sobre a taquara], para religião ensina os cantos. Ele falou que taquara faz tudo, que ele aprendeu com o sogro que fazia peneira [Kokiti Maxakali]. Ele falou*

*que sabe faz, mas se não sabe aí não vai mexe, mas como ele sabe, ele vai ensina. Mais importante é a vara [mĩmkũĩn], que ele falou A B C, é alfabeto para aprende. Taquara pequena faz o instrumento que o yãmĩy Tatakok [lagarta-espírito] toca pra espanta Ìnmõxa [monstro carnibal]. Tem várias taquaras, cada uma faz uma coisa. Joviel fala os nomes de todas as taquaras, mas nós [Major, Manoel Kele e Damião] não sabemos os nomes em português. A lagarta dentro da taquara é remédio. Quando tiver qualquer corte, você pega a lagarta e passa. Ele falou que vai canta música de religião sobre taquara. Ele sabe dança, ele pula pra trás e pra frente. É um tipo de pulo que a pessoa faz no rio, mas Joviel pula no chão [fora do rio]. Joviel fala de novo que o que ele fala é o que ele sabe faz. (Revisão/explicação coletiva, Território de Água Boa, 19 de novembro de 2019).*

A partir da apresentação do Joviel e das explicações de Major, Manoel Kele e Damião, podemos dizer que nesse encontro de ‘orientação’ coletiva, ele nos conta a história da *Kutehet* (taquara). Apesar de Manoel Kele, Major e Damião não terem dado os detalhes dessa história, o que eu respeitei, foi possível perceber que a história contava sobre as muitas coisas que se faz com o bambu, com esse Ser da floresta. Além disso, Joviel nos apresenta um fazer *tikmũ’ũn*, entre os muitos que cercam o Ser *Kutehet*, considerado por ele o mais importante, o fazer *mĩmkũĩn*, que ele diz ser o A B C *tikmũ’ũn*. Como explica Manoel Kele, a *kuxex* é ‘escola’ antiga e, como nessa ‘escola’ não havia papel e nem

quadro para escrever, os Tikmũ'ũn tiravam taquara cumprida da mata e pintavam tracinhos espaçados um do lado do outro, geralmente feito com o urucum, para os pajés Alguns pesquisadores não indígenas consideram a *mĩmkũĩn* um instrumento mnemônico (VIEIRA, 2004ensinarem os mais novos.), mas os pesquisadores tikmũ'ũn falam que é um tipo de escrita. Major frisou que a taquara é igual *A B C* não indígena, mas que não tem nada escrito com as letras do branco. A *mĩmkũĩn* possui outro tipo de escrita, a dos traços vermelhos, que são 'lidos' pelos meninos na *kuxex*. Destacamos ainda na apresentação de Joviel, o fato dele afirmar que sabe o que está ensinando, porque ele sabe fazer.

Finalizado o canto de Joviel sobre *Kutehet*, João Bidé pediu para que eu explicasse para o grupo o que iríamos fazer naquele encontro. Atendendo ao pedido, compartilhei que tínhamos pensado de ouvir primeiro quem já tinha começado a pesquisa, como fez Joviel, e que poderíamos seguir com as apresentações com quem quisesse. A cada apresentação, poderíamos fazer comentários e colaborar com sugestões. Além das apresentações, precisávamos ter um tempo para decidir sobre a data para o próximo encontro que fosse compatível com a semana em que a professora Vanessa Tomaz estaria no território, pois ela queria conhecer o grupo e suas pesquisas. Ainda enquanto eu estava falando, Joviel apareceu com muitos artefatos que tinha produzido com o bambu (armadilha para peixe em escala pequena para venda, ponta de flechas, tra-

mas para peneiras etc.), conforme podemos ver na Figura 3.

Figura 3 – Artefatos que Joviel produziu na sua pesquisa



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2019.

Ele pediu para falar novamente e, assim, enquanto explicava sobre as pontas das flechas, começou a entoar pequenas partes de cantos do *yãmĩy Kotkuphi* (mandioca-espírito), acompanhados por alguns passos de dança. Retomando sua apresentação, Joviel utilizou desenhos, textos, artefatos, cantos, histórias e, gesticulando com o corpo todo, ensaiava passos de danças. Quando ele acabou, perguntou-me: “tá *mai tãmnãg*? (muito bom) ou tá *mai ruim* Paula?”. Eu então falei que estava

“*mai tãmnãg xeka*” (muito bom mesmo). Aproveitei para perguntar ao pessoal o que tinham achado do trabalho que Joviel estava desenvolvendo, e vários começaram a falar ao mesmo tempo. Após uns minutos de discussão na língua maxacali,<sup>13</sup> Joviel escreveu no quadro uma frase (*kutet kute ma yiy te xuk tux* = lagarta da taquara) e começou a fazer um desenho. Ele nos disse que estava desenhando um pedaço de taquara que tem lagarta dentro. Nesse instante, Badé foi à frente e começou a falar apontando para o desenho, em determinado momento, ele cantou um pouco. Quando Joviel passou a falar novamente, Badé escreveu ao lado do desenho a palavra *γãmĩy*.

Após todos baterem palmas, os pesquisadores continuaram conversando sobre a apresentação de Joviel. Badé, Marcelinho e Tevassouro foram à frente e entoaram mais um canto sobre o bambu. Enquanto cantavam e seus corpos balançavam reverberando o canto, eles também apontavam para o desenho feito no quadro por Joviel. Ao finalizarem o canto, todos bateram palmas novamente.

Manoel Kele, Major e Damião nos explicaram que Joviel, na segunda parte de sua apresentação, nos contou sobre:

*...religião, Kotkuphi [mandioca-espírito], tira taquara pra fazer ritual, quando quer ir embora marca dia pra mostra a flecha. Aí fica tudo cercado [ao redor da kuxex, casa dos cantos] e vai mostra, aí vai canta e dança com*

13. Manoel Kele e Major tiveram grande dificuldade de entender o que foi conversado nesses momentos de discussão coletiva. Assim, eles não fizeram a tradução dessas partes.

*flecha. Meu pai [de Manoel Kele] também faz [peneira], mas antigamente não sabia fazer. Dizem que alguém pegou uma peneira de branco, aí desmanchou e aprendeu a fazer. Foi Kokiti que achou a peneira e desmanchou, Kokiti contou pra mim [Manoel Kele] que aprendeu olhando. Badé falou que as lagartas antigamente é religião. Ele vai cantando. O desenho [no quadro] é da lagarta hãmgay [onça] dentro da taquara. A lagarta que é pintada é hãmgay é a que vai matando as outras pra subi [na taquara]. Se deixa uma [lagarta] cai e não pega, ela vira hãmgay e te pega. Quando tiver taquara com lagarta, não pode ir só um pega, porque é muito perigoso. É yãmĩy que pega. O yãmĩy vai canta e fala onde tem lagarta de taquara. Aí tem uma pessoa que vai fala que é muito perigoso, vai lá tira, mas não pode deixar cai. Lagarta vai vira onça, se cai, cê tem que procura até acha. Tem que pega a lagarta, amarra e deixa pendurada, pra deixa guardada pra usa pra remédio. No final, ele canta outro canto da taquara. (Revisão/explicação coletiva, Território de Água Boa, 19 de novembro de 2019).*

Joviel então nos apresenta outros seres, o *Ko-  
tkuphi* (povo-mandioca), exímios caçadores, guerreiros, que carregam a reputação de, no passado, terem sido ferozes e agressivos, o mesmo que nos explica Toninho Maxakali e Manuel Damásio no filme que conta a história desse *yãmĩy*.<sup>14</sup> O pesquisador Joviel nos explica algo que é muito peculiar sobre esses seres, que eles possuem flechas diferentes, assim como eu havia aprendido no mestra-

14. História do  
Koatkuphi (2012).

do sobre o *mĩmãñãm* (pau-de-religião). Segundo os Maxakali et al. (2008), “Tem vários tipos de *Kotku-phi*, como tem vários tipos de mandioca [...] Cada um tem pintura diferente; pinta *mĩmãñãm* diferente; pinta flecha diferente; pinta o corpo diferente” (MAXAKALI et al., 2008, p. 183).

Na apresentação de Joviel, ele nos explica também que foi com Kokiti Maxakali, seu sogro, que ele aprendeu a fazer peneira, aprendeu olhando e fazendo, desmanchando e refazendo uma peneira não indígena. De fato, os Tikmũ’ũn não são conhecidos por fazerem peneiras, como são os Guarani, por exemplo. Então essa explicação de Joviel nos situou sobre a origem desse fazer que ele domina com maestria. Badé, que interagiu com a apresentação de Joviel, destaca que as lagartas que moram dentro da taquara são religião, são *yãmĩy Tatakok* (lagarta-espírito). Como nos ensinam nos seus filmes,<sup>15</sup> são os seres responsáveis por cuidarem da iniciação dos meninos, sendo responsáveis, também, por cuidarem da passagem das crianças mortas. Como nos explicou Joviel, na primeira parte de sua apresentação, eles também os protegem dos *Ĩnmõxa* (monstros canibais).

Ao assistirmos ao vídeo da apresentação de Joviel, Manoel Kele nos explicou sobre um outro Ser apresentado pelo pesquisador, a lagarta onça, que possui o potencial de matar as demais dentro da taquara e os próprios Tikmũ’ũn. Se estas a deixarem cair, elas se transformam em onça ‘de verdade’ e os matam. Esse potencial transformativo da lagar-

15. Tatakok (2007).  
Tatakok Vila Nova  
(2009).

ta nos ensina sobre o fato de, entre os Tikmũ'ũn, diversos seres que compõem o cosmos poderem se transformar em outros seres. Isso inclui eles mesmos, como nos contam várias de suas histórias. Assim, a pesquisa de Joviel nos mostra também sobre a subjetividade e a agência dos diversos seres que se relacionam com os Tikmũ'ũn.

Finalizada a apresentação de Joviel, João Bidé e Lúcio foram até a mim e sugeriram que fizéssemos uma lista no quadro com os nomes das pessoas que iriam apresentar. Antes que eu repassasse a sugestão deles a todos, Badé (Figura 4) foi à frente com um papel na mão e começou a apresentar o que estava pesquisando sobre os *γãmĩγ Mõgmoka* (gavião-espírito). Nesse papel havia desenhos e escritos na língua maxakali que esboçava um caminho com nomes de cidades/lugares e cantos. Assim que finalizou, Badé disse “*ũnkux*” (acabou), todos bateram palmas e Joviel foi à frente e entoou um canto de *Mõgmoka*.

Figura 4 – Pesquisador Badé Maxakali, na época, professor na sua aldeia



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2019.

Manoel Kele, Major e Damião me explicaram que Badé falou na sua apresentação sobre:

*...o caminho de Mõgmoka [gavião-espírito] porque essa história é um caminho dentro do mato, Santa Helena não tinha [existia], só a cidade de Machacalis. Aí os mais velhos faziam artesanato e ia vende em Machacalis pra faze feira. Por isso a cidade tem nosso nome. Aí vem de lá na estrada e vem cantando religião de Mõgmoka, e vai chega no Córrego do Norte e vai até no Geraldo Botelho, Jaqueira... Aí Badé contou assim a história dele, escreveu e fez desenho também. (Revisão/explicação coletiva, Território de Água Boa, 19 de novembro de 2019).*

A história que Badé conta, por meio dos seus desenhos e de suas palavras, nos apresenta o Ser *Mõgmoka* (gavião-espírito). Ele nos explicou em

português que esse *γᾶμῖγ* surgiu de um antepasado que se transformou em gavião. Do seu corpo, morto pelos parentes que não gostaram de vê-lo como gavião, nasceram outros pássaros. Na apresentação de Badé, ele nos ensina também sobre a relação dos *γᾶμῖγχορ*, nesse caso específico dos seres *Mõgmoka*, com os lugares que já percorreram. Segundo o antropólogo Romero (2021), os cantos saem dos lugares onde esses povos-cantores passam, “surgem e retratam (registram!) o movimento dos antigos com os *γᾶμῖγχορ*” (ROMERO, 2021, p. 78). Assim, por meio dos cantos, é possível mapear seus territórios ancestrais, como bem nos mostra o antropólogo Campelo (2018) na sua tese. Nesse sentido, é possível afirmar que o desenho que Badé apresentou é um mapa que se configura também como uma ‘partitura musical’, pois os lugares por onde os *Mõgmoka* já passaram são apresentados por meio dos seus cantos.

Fizemos um intervalo para o almoço, sendo importante destacar que esse encontro de ‘orientação’ coletiva inaugurou uma prática que se repetiu nos demais: a de comer juntos. Os estudos antropológicos sobre diversos povos indígenas nos ensinam a importância social, simbólica e ritual no ato de partilhar comida, comer coletivamente, chamado de comensalidade. Entre os Tikmũ’ũn, a antropóloga Álvares (2018) nos explica que “A socialidade coletiva é uma expressão da comensalidade. Conviver é o mesmo que comer junto. [...] É o que promove o transformar-se em igual” (ÁLVARES, 2018,

p. 145). Isso significa que a comensalidade entre os Tikmũũn é fundamental para a criação e a manutenção de relações com o outro, e faz parte de uma das práticas necessárias para “tornar-se tikmũũn”, “gente” ou “parente” (ROMERO, 2021, p. 97). Assim, partilhamos alimentos para que pudéssemos estar juntos da forma mais horizontal possível, para que pudéssemos também criar relações de reciprocidade. Fizemos um esforço para comprar comidas mais próximas das que comiam ancestralmente, mas foi muito difícil encontrar na região tais alimentos.

Ao retornarmos do almoço, coloquei os nomes dos pesquisadores no quadro para verificarmos quem ainda iria compartilhar suas pesquisas e, dando sequência à reunião, perguntei quem gostaria de apresentar. Fabinho (Figura 5) se manifestou e foi à frente. Começou a apresentar sua pesquisa sobre a água, na língua maxakali, *Konãg*. Ele mostrou muitos desenhos, como podemos ver na Figura 6, e também um vídeo no celular sobre uma das nascentes que existe no território. Enquanto ele apresentava, Joviel fez uma pequena intervenção na língua maxakali. Ao terminar, todos bateram palmas.

Figura 5 – Pesquisador Fabinho Maxakali, na época, professor na Aldeia de Nova Raiz



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2019.

Figura 6 – Desenhos produzidos por Fabinho na sua pesquisa



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2019.

Manoel Kele, Major e Damião nos explicaram que Fabinho contou:

*...que todo mundo precisa de água. Ele falou que a água é pra molha a terra e faz parede de casa também. Ele brigou com o pessoal pra escuta o que ele tá falando porque é verdade. Ele tá falando que se não tem água a*

*gente morre tudo, qualquer bicho, animal, água que corre no rio leva doença, água parada tem doença. Ele falou que se não tem floresta não tem água. Joviel falou que água parada não respira, água correndo respira. Fabinho falou que se tive a mata fechada, aí quando chove a água desce na árvore e vai cresce nascente. Se não chove não tem água, e não chove porque não tem mata. Ele fez o vídeo na nascente. (Revisão/explicação coletiva, Território de Água Boa, 19 de novembro de 2019).*

Por meio de sua pesquisa, Fabinho nos ensina sobre uma triste história de esbulho, exploração e destruição das terras onde vivem hoje. De acordo Nimuendajú (1958), já na primeira metade do século XX, as terras que habitavam já tinham se transformado em um cenário de um amplo pasto de capim colônia, resultado de uma agropecuária extensiva promovida pelos não indígenas. A antropóloga Paraíso (1998) acrescenta que as terras então cedidas (mas ainda não demarcadas) pelo SPI aos Tikmũ'ũn, em 1920, foram esbulhadas, invadidas e exploradas por vários fazendeiros e posseiros por muitos anos. A destruição das suas terras, das florestas e dos seus seres impactou diretamente a autonomia alimentar, a saúde, os ciclos de realização de *pãmĩxop* e as atividades econômicas dos Tikmũ'ũn. Quando Fabinho fala sobre a doença na água, ele toca em um dos rastros dessa frente de exploração não indígena em suas terras, um problema que os assolam fortemente nos dias de hoje, principalmente as crianças, que passam mal com

recorrência quando ingerem essa água contaminada. Já houve, inclusive, casos de morte, como ocorreu em 2010, quando mais de 70 crianças foram diagnosticadas com diarreia aguda, aproximadamente 30 foram gravemente internadas nos hospitais e pelo menos 4 mortes foram divulgadas na mídia.

Após a apresentação de Fabinho, Nobinho (Figura 7) foi à frente e começou a apresentar. Ele também tinha feito vários desenhos sobre sua pesquisa, que tem como tema a queimada, na língua maxakali, *Hãmpuk ãgtux*. Ao finalizar, todos bateram palmas.

Figura 7 – Pesquisador Nobinho Maxakali, na época, vivia na Aldeia de Nova Raiz

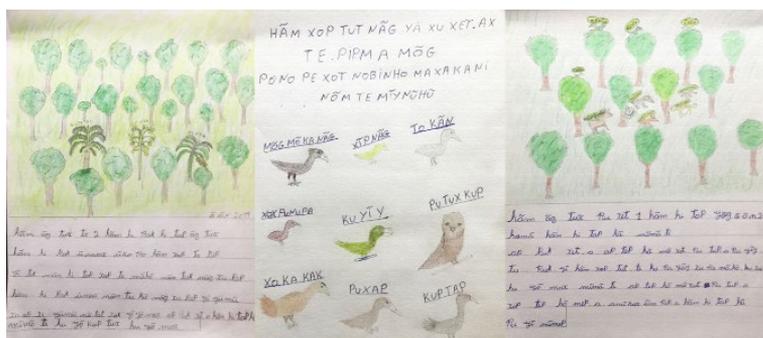


Fonte: Acervo pessoal da autora, 2019.

Pelas explicações de Manoel Kele, Major e Damião, Nobinho nos contou:

...que antigamente não tem queimada nas matas. Ai depois os brancos chegaram e ficaram derrubando e plantando semente de braquiária, aí o fogo começa assim. Ele tá contando que antigamente tem muito fruto, peixe, coqueiro. Ele desenhou os bichos que tinha quando tinha mata [Figura 8]. Agora só tem um pouquinho de mata. Ele fez o mapa das aldeias do Território. Ele tava desenhando as aldeias, mas aí faltou espaço no papel então ele não conseguiu termina, ele não desenhou, mas explica [na apresentação] que tem mais [aldeias]. (Revisão/explicação coletiva, Território de Água Boa, 19 de novembro de 2019).

Figura 8 – Material produzido na pesquisa de Nobinho



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2019.

A apresentação de Nobinho, em consonância com a de Fabinho, nos ensina sobre as consequências atuais das violações que seus territórios sofreram pelos não indígenas: queimadas, ausência de bichos e árvores, muita braquiária, pouca mata. Inclusive, ele deixa bem claro que as braquiárias,

o capim coloniã, é o combustível do fogo das inúmeras queimadas que tanto assolaram e assolam os seus territórios. O pesquisador, então, denuncia a exploração que exterminou diversos seres que existiam nas suas matas, bem como gerou um problema que eles ainda hoje enfrentam: as contínuas queimadas. A destruição das matas e dos diversos seres que a habitavam foi um projeto bem arquitetado e executado pouco tempo depois da instalação do SPI nas terras tikmũ'ũn.

Sobre o mapa que Nobinho estava desenhando e não conseguiu terminar por que no papel não coube todas as aldeias, ele me explicou depois que tinha como objetivo mostrar as poucas áreas de mata que ainda existem dentro do território. Sua proposta, então, era muito interessante, pois iria nos mostrar também, visualmente e quantitativamente, a proporção de mata que existe dentro do território.

Assim que Nobinho finalizou, perguntei se mais alguém gostaria de apresentar e Zezinho foi à frente para justificar que ainda não tinha começado a pesquisa, mas disse que no próximo encontro apresentaria. Como não apareceu mais ninguém, pois alguns pesquisadores, como Antônio, não levaram os materiais que já tinham produzido e não quiseram apresentar por conta disso, aproveitei para perguntar se mais alguém gostaria de entrar no grupo de pesquisa. Com isso, Sinvaldo, Manoel Kele, Marcelinho e Reginaldo mostraram interesse, foram à frente e anotaram seus nomes no quadro.

Após anotarem seus nomes, voltei no assunto de definirmos uma data para o próximo encontro, para nos organizarmos, inclusive logisticamente. Dei o exemplo do que tínhamos vivenciado naquele encontro: como tínhamos esquecido de pegar lenha, o almoço demorou a ficar pronto. Enquanto eles discutiam sobre a data, falei sobre a ideia de Lúcio de criar um grupo de *WhatsApp* com os pesquisadores para irmos conversando sobre o andamento dos trabalhos. Todos acharam a proposta “*Mai*”. Assim, pedi que colocassem seus números de telefone no quadro para criarmos o grupo e mantermos contato.

Para finalizar o nosso encontro, os pesquisadores tikmũ’ũn entoaram dois cantos. Joviel falou que ia cantar em minha homenagem. Por isso, ele escolheu um canto de um bicho que tinha a pronúncia parecida com meu nome na língua maxakali, *Tupap*, que é um animal parecido com o peru, já que o meu nome na língua maxakali é, *Papnap*, com forma reduzida *Pap*. Essa brincadeira de Joviel gerou muita gargalhada e esse canto foi entoado com muitas risadas. A alegria, que, de acordo com Romero (2021), é fundamental para o estado ideal de saúde entre os Tikmũ’ũn, foi muito presente nos encontros que tivemos.

*Encontro III – “Aí eu conversei mais ela [Paula], mas foi bom assim a gente precisa assim [de pesquisa] também aqui dentro da nossa aldeia”. (Manoel Kele, 2019).*

O nosso terceiro encontro aconteceu no dia 11 de novembro de 2019, também na ‘Escola de Joviel’, sendo o primeiro que contou com a participação da professora Vanessa Tomaz. Assim como fizemos no primeiro encontro, o grupo de professores da ‘Escola do Lúcio’ se reuniu comigo, posteriormente a esse encontro, e me ajudaram com explicações e traduções das apresentações na língua maxakali.

Os pesquisadores tikmũ’ũn não foram à frente entoar os cantos como espontaneamente fizeram nos demais encontros. Assim, entendendo que eles não iriam cantar na abertura, fui à frente e dei início à nossa ‘orientação’ coletiva com as boas-vindas e agradecendo a presença de todos. Como no início alguns pesquisadores haviam me procurado para justificar que não haviam ‘finalizado’ a pesquisa ou conseguido produzir novos conteúdos desde o nosso último encontro, destaquei que eles não tinham com o que se preocupar, pois o encontro não era uma apresentação final das pesquisas. A intenção era que, assim como nos encontros anteriores, pudessemos compartilhar uns com os outros o que estávamos fazendo nas nossas pesquisas, e aproveitar a presença de Vanessa para ouvirmos suas ideias/sugestões.

Dito isso, convidei Vanessa para se apresentar. Muitos já a conheciam por causa das visitas à ‘Aldeia do Lúcio’ quando este era aluno do Fiei e realizava atividades nos territórios, e do trabalho de formação dos professores de diversas aldeias, coordenado por ela, que, inclusive, culminou na certificação de nível médio para alguns professores tikmũ’ũn (2015-2016). Mesmo assim, como havia muitos outros que não tiveram contato com ela, esta fez a apresentação pessoal e compartilhou um pouco dos trabalhos que já tinha desenvolvido junto a alguns deles e de parentes de outros territórios. Comentou que estava muito feliz com as pesquisas e destacou que nunca tinha visto, nos anos em que trabalhou com povos indígenas, uma iniciativa dessa natureza. Além disso, ela sugeriu que fizéssemos o registro do grupo na UFMG para que pudéssemos participar de projetos e pleitear recursos financeiros. A criação do grupo também iria fortalecer algumas das demandas tikmũ’ũn frente à SEE/MG ou a outros órgãos públicos. Para isso, ela comentou que precisava de algumas informações sobre as pesquisas para compor o projeto de registro do grupo na UFMG. Disse, também, que eu escreveria no quadro quais seriam elas. Assim que ela acabou de falar, Manoel Kele nos deu um retorno importante sobre o que estava achando da proposta do grupo de pesquisa.

*Deixa eu te fala. A gente, tikmũ’ũn, primeira vez agora que tamo pesquisando, porque na época [antes] que a*

*gente num sabia pesquisar. Então Paula vem, ela sabe, a gente gosta. Aí eu conversei mais ela, mas foi bom assim a gente precisa assim [de pesquisa] também aqui dentro da nossa aldeia. Porque a gente num sabe pesquisar. Então a gente tentou, primeira vez agora. Aí a gente vai tenta fazer pesquisa assim do pensamento seu. Faz assim pra passar pra criança... coloca na cabeça... senão, se a gente num pesquisar, como que eu vou mandar menino desenha. Eu num sabia assim da pesquisa, aí Paula chegou e começou, aí todo mundo já fez assinatura querendo trabalhar junto com ela, pra aprender. (Manoel Kele, Território de Água Boa, dia 11 de novembro de 2019).*

Após esse importante retorno de Manoel Kele sobre fazer pesquisa, Vanessa comentou que, para ela, eles sabiam sim pesquisar. Ela reforçou seu argumento compartilhando que eles estavam pesquisando melhor do que muita gente que ela conhecia na universidade e destacou que o objetivo inicial da proposta do doutorado sempre foi fazer junto com eles, um ensinando e aprendendo com o outro. Vanessa explicou que, embora nós pudéssemos ensinar algumas coisas sobre pesquisar, muita coisa nós também não sabíamos e o que sabíamos era especificamente sobre o fazer pesquisa não indígena, que não significava ser o jeito mais *maí* (bom) para os Tikmũ'ũn, sendo esse um dos aprendizados da experiência do TCC de Lúcio. Dito isso, escrevi no quadro as perguntas que estavam conectadas com as informações que Vanessa compartilhou, que ajudariam a sistematizar o registro

do grupo na UFMG, e expliquei uma a uma: “O que estão pesquisando?”, “Como estão pesquisando?”, “O que já pesquisaram?” (ou vão pesquisar), “Onde vão usar a pesquisa?”, “O que vão fazer depois?”.

Assim que finalizei a explicação sobre as anotações que estavam no quadro, perguntei quem iria começar. Então Zezinho (Figura 9) se levantou e foi à frente com várias folhas nas mãos para apresentar, conforme havia prometido no final do encontro anterior. Além de ler as anotações que constavam nos papéis, ele gesticulava com as mãos e com os pés, fazia gestos como se estivesse plantando. Zezinho finalizou a sua apresentação com “*ũnkux*” (acabou) e todos bateram palmas. Enquanto caminhava para seu assento, Vanessa pediu para que ele escrevesse no quadro o seu nome e o título de sua pesquisa: *Hãmxá*, Roça.

Figura 9 – Pesquisador Zezinho Maxakali, na época, professor na sua aldeia



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2019.

Os registros dessa apresentação foram discutidos com os professores da ‘Escola de Lúcio’, os quais nos explicaram que Zezinho disse assim:

“...eu escrevi da roça”, que ele escolheu... disse que a roça é bom... tem que planta mandioca, batata, abóbora, maxixe, feijão, banana. Ele escreveu assim porque não terminou... ele falou assim, que ele escreveu lista para não esquece. Que ele falou como é que faz a roça pra fica limpa, fica “mai”, cê vai arranca capim, se for muito grande cê não pode tira de uma vez senão cê quebra a inchada. Aí ele explicou cê tem que cava redondo e tira, para não quebra a inchada. Aí que ele falou assim: “Cê tem que limpa primeiro, quando o sol fica quente, quando senti que tá esquentando aí cê pode junta e limpa o que tirou”. Ele escreveu muita coisa né. Porque na primeira [em uma das folhas] ele listou. Ele tá fazendo de mandioca, porque tem muita coisa que ele listou, mas ele fez de mandioca. Que ele falou assim: “Cê vai planta mandioca, mas como planta mandioca? Tem que corta pedaço de mandioca [maniva], mas que tamanho?”. A gente vai olha pra ela e corta no 1, 2 ou 3. “Como é que a gente planta”, ele perguntou. É com cabeça pra cima, de cabeça pra baixo, deitado, em pé. Ele falou que já plantou, aí tem mandioca, as mulheres vão lá e “xahá”. Ele falou na língua nossa xahá (cortou tudo), mas não é, é arranca [explicação do grupo]. Porque na língua nossa é duas palavras, xahá e timuy [seria cortar tudo]. Aí as mulheres vão arranca. Aí mandioca

deu a raiz agora, as mulheres arrancaram e colocaram na tehey [rede de pesca], aí coloca as mandiocas dentro e leva pra casa cozinhar. Cozinhou e colocou... aí cozinhou mandioca né, tirou da panela e põe na tehey, aí levou no rio, deixou no rio, aí quando é amanhã [no outro dia], foi busca... trouxe e come com peixe. Depois ele falou que faz negócio para rala a mandioca. Porque ele perguntou: “Rala com o que a mandioca?”. Aí ele disse que com um pedaço de lata, cheio de furo e prende na madeira. Aí vai rala mandioca, pega aquele [ralado] e separa pra depois faze beijú com ele. Aí tira beijú, juntando, quando junta muito come com os filhos dele. Que ele falou assim: “Tira também a goma, deixa e depois tira a água, tira a folha da bananeira e põe em cima da folha de bananeira, tira pedacinho de carne e põe em cima. Aí coloca no fogo, depois tira e come”. Que ele falou que quando [a mandioca] é muito seca, aí mandioca não vai ficar boa, não vai ficar “mai”, vai ficar ruim, as folhas muito amarelas, aí não fica mai pra cozinha e as folhas caí tudo. Que ele falou também que a mandioca que caiu as folhas, se cê cozinha aí fica duro, não fica bom pra comer, coloca no prato e ela caí, escorrega. E também, se cê planta na lua nova, não pode, dá bicho que come a folha e a raiz não vai fica boa também. Ele falou quando a lua fica no meio, aí cê planta né, aí mandioca fica boa. (Revisão/explicação coletiva, Território de Água Boa, 20 de novembro de 2019).

Percebemos que Zezinho nos ensina sobre as práticas de roça dos Tikmũ'ũn, bem como sobre algumas comidas ancestrais que consumiam. Sobre essas roças, Rafael Maxakali ressalta que “os antigos não tinham enxada. Mas os antigos tinham roça. Eles plantavam, colhiam e comiam” (MAXAKALI *et al.*, 1998, p. 83). Alguns pesquisadores não indígenas relatam que os Tikmũ'ũn faziam roça, mas que essa atividade era complementar às de subsistência: a caça, a pesca e a colheita (AMORIM, 1980). Entretanto, com as frentes de exploração e o desmatamento territorial, Nimuendajú (1958) relata ter encontrado os Tikmũ'ũn, já no ano de 1939, sobrevivendo sobretudo da lavoura, devido à escassez da caça provocada pela exploração do território.

Zezinho fez uma lista grande sobre vários alimentos que eles produzem na roça, mas ele ressaltou que, a princípio, falaria somente sobre o que ele plantou. Esse modo de fazer a pesquisa, compartilhando principalmente o que se fez e não o que se sabe fazer, é recorrente nas apresentações de outros pesquisadores, como vimos na de Joviel, no encontro anterior. Por isso, Zezinho disse que explicaria sobre os demais alimentos da lista que tinha escrito somente quando fizesse a roça dos mesmos. Zezinho é extremamente detalhista ao explicar como e quando se planta a mandioca, quais se colhe, como se colhe, como se cozinha e quais receitas se faz com ela. Já com relação à receita com os pedacinhos de carne, Romero (2021)

nos explica que “as mulheres assavam na pedra para os seus maridos quando estes iam passar algum tempo caçando com os *γᾶμῖγχορ*” (ROMERO, 2021, p. 103). É importante destacar que Zezinho mostra, também, que a referência dos Tikmũ’ũn não é calendário astronômico ou civil da sociedade ocidental dominante para fazer suas roças, mas sim o ciclo da Lua ou os ciclos da chuva/seca.

O segundo a apresentar sua pesquisa foi Antônio (Figura 10), que, diferente do encontro anterior, dessa vez, não tinha esquecido de levar os desenhos que tinha produzido. Ele foi à frente com vários desenhos nas mãos e, enquanto mostrava um a um, explicava, na língua maxakali, sobre sua pesquisa. Ao finalizar, Vanessa fez a mesma solicitação para que ele escrevesse o título de sua pesquisa e ele escreveu no quadro: *Hãm Xop Xohi Koxuk*, Desenhos de Muitas Coisas, como podemos ver na Figura 11.

Figura 10 – Pesquisador Antônio Maxakali, na época, professor na ‘Aldeia de Badé’



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2019.

Figura 11 – Desenhos produzidos pelo pesquisador Antônio para a sua pesquisa



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2019.

De acordo os professores da ‘Escola de Lúcio’, em sua apresentação, Antônio:

*...mostrou desenho e falou: “eu pesquisei sobre esse... porque eu fiz desenho... porque trabalho com os alunos*

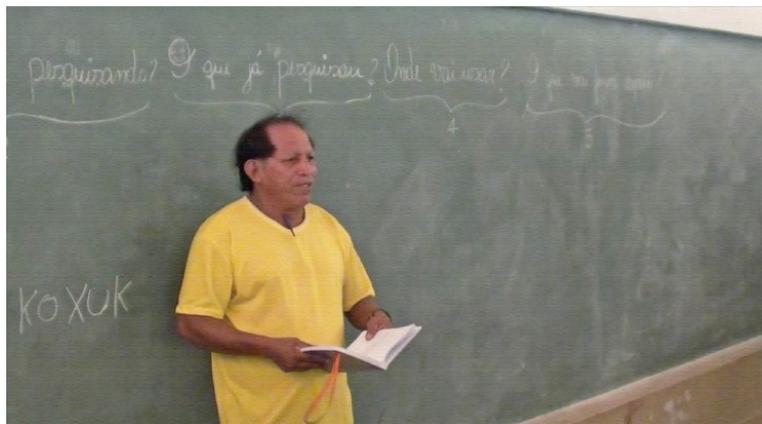
*também na sala de aula”. Existe os bichos né, aí ele faz o desenho, os que não existe, que a gente não conhece, a gente não conhece o desenho dos bichos. Ele disse: “Eu tô explicando para os alunos que tem bicho mais perigoso, que tem veneno, que não pode encosta, tem bicho que cê pode pega com as mãos”. Ele falou assim: “Olha aqui o desenho do porco. Tem os filhotes, mas a gente não sabe quando tem né, quando pare os filhotes. Quando pare quatro, cinco, ou seis, sete”. Que ele deu um exemplo de desenho, qual [bicho] é mais perigoso, ele falou assim: “Olha aqui o jacaré, o jacaré quando cê vai lá, ele vai corre pro mato, cê quer pega, cê quer mata, ele vai corre pro mato”. Aí alguma pessoa [que estava no encontro] respondeu, que ele mora dentro do rio, quando cê quer pega ele cai pra água. Ele explicou que é muito perigoso também se tem filhote, aí se cê pega, ele [pai ou a mãe] vai te pega. Ele mostrou o porco também, cê pega o filhote do porco ele vai te morder também, ele fica bravo. Ele explicou assim: “Os bichos mais devagar não correm, mas tem proteção, tipo ouriço tem espinho, tamanduá tem as unhas”. Ele explicou que vai fazer mais trabalho, tem que mostra, explica, como ele fez. Porque ele explicou um pouco, mostrando o desenho. Que ele falou que fez pouco do trabalho, porque tem muita coisa. Que ele falou assim: “Porque as coisas continuam, não param, quando cê começa alguma coisa, tipo pouquinho, mas lá dentro tem muito pra fazer, aí fica muito trabalho. Aí cê tem que fazer de pouco em pouco”. (Revisão/explicação coletiva, Território de Água Boa, 20 de novembro de 2019).*

Antônio foi um dos pesquisadores que, desde o início, deixou claro que pesquisaria com a finalidade de ensinar seus alunos e, como ele ensina por meio dos desenhos, sua pesquisa contemplava criar o desenho de diversas coisas (seres, saberes e fazeres). Na sua apresentação, ele explicou como usa os desenhos para ensinar, por exemplo, sobre o comportamento dos bichos, as reações que podem ter frente a alguma ameaça, bem como suas aparências, destacando que mostra para as crianças quais bichos elas podem ou não pegar. Ele fez questão de ressaltar o potencial pedagógico dos seus desenhos, principalmente porque, como ele mencionou no encontro de organização do nosso grupo, muitos dos seres que ele desenha não existem mais no território. Então, é pelo desenho que as crianças estão conhecendo parte dos seres que antes viviam com eles. Até por isso, Antônio é tão criterioso quanto à fidelidade da representação do que desenha.

Após a apresentação de Antônio, fizemos um intervalo para tomar café e, ao retornarmos, Basílio (Figura 12) começou a apresentar sua pesquisa. Ele segurava um caderno nas mãos enquanto falava, no qual havia algumas anotações sobre cantos de *ψᾶμῖχρον*. Enquanto ele apresentava, os demais participantes interagiam com ele e entre si, e, em determinado momento, várias pessoas começaram a falar ao mesmo tempo. Basílio finalizou sua apresentação com “*ũnkux*” (acabou) e todos bateram palmas. Como todos já sabiam da solicitação de Va-

nessa, antes de se sentar, ele foi até o quadro e escreveu o seguinte título: de sua pesquisa: *Yãmĩγxop Po'op*, Povo Macaco-Espírito.

Figura 12 – Pesquisador Basílio Maxakali, na época, professor na sua aldeia



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2019.

Sobre o que Basílio apresentou, os professores da 'Escola de Lúcio' explicaram que:

*Ele falou que Po'op, quando é chamado para fica, se você tem alguma coisa da roça, cê dá para Po'op. Cê planta, cê vai planta aquelas coisas, se não é mai cê não vai chama Po'op ou Xũñim. Se você planta e fica bonita, boa, tipo um exemplo da mandioca, cê plantou mandioca deu raiz boa, aí cê vai chama Po'op. Dentro de Po'op tem Kõmãγxop, ele explica assim. Por exemplo, vai corta o cabelo, aí marcou, aquele é seu e aquela é sua, cê vai casar. Aí que ele falou assim: "Po'op vai mata Ìnmõxa, e vai cantando a noite inteira, aí as mulheres acompa-*

*nham o canto”. Ele falou assim: “Também tem Po’op de jenipapo”. Que ele falou que talvez cê vai ama aquela [pessoa], mas ela não te ama. Aí ele vai, meia noite né, quando ela tá dormindo, leva jenipapo e pinta a cara. Aí quando amanhece, acorda e vê, já marcou [a pessoa], vai ter que casar, já marcou, não tem como. Mesmo que se você não quer não tem como você tira o jenipapo. Aí tem que canta né, aí vai fazer vários cantos. Tipo seleção das músicas de Po’op. Aí que ele falou que não terminou também, disse assim: “Mas quando eu termina, vai ter escrito cantos do Po’op”. Aí quando aluno pega né, lê né, canta com letra de música ou inscrição de música, aluno pega lê também e entende. Que ele falou que aqueles alunos que aprende, aí vai pega né. Ele falou um exemplo: “O cantor em português ãyuhuk [não indígena], aí tipo as crianças que vão ouvi, vai termina, aí vai fazer [cantar] a música”. Ele vai fazer igual assim, vai fazer uma lista, coloca número 1, número 2, número 3, aí aluno vai lê e vai canta com aquele livro. Aí quando yãmĩxop Po’op canta, aqueles alunos vão senta e canta, ouvi o canto do Po’op e vão canta também. Aí assim vai aprende também. Porque ele contou a mesma coisa que expliquei, porque ele falou que não terminou, porque nos vamos fazer livro, nos tamo fazendo isso, fazer livro, aí cada aluno vai pega o livro e lê, vai aprende com esse livro. E quando yãmĩxop Po’op canta né, porque as meninas cantam também, cantam junto com as pajé mulher... cantando junto... que é bom, que vai ler o livro. (Revisão/explicação coletiva, Território de Água Boa, 20 de novembro de 2019).*

Basílio apresentou os *Po'op* (macaco-espírito), que, segundo Tugny (2011a), eram chamados de *γᾶμῖχop πικοxyᾶhã*, ‘imitador dos *γᾶμῖχop*’, o que significa que “seu repertório então contém cantos de todos os demais *γᾶμῖχop*, tratando de temáticas similares” (TUGNY, 2011a, p. 119). Quando Basílio menciona que se os *Po'op* vierem na aldeia para ficar (o que significa que ficarão meses na *kuxex*), tem que ter comida para eles, ele está nos mostrando que a troca entre alimentos e cantos é central nos encontros com esses seres. Essa troca fica muito clara no encontro com os *Po'op*, pois há um momento em que as mulheres, ao alimentarem esses *γᾶμῖχop* pelas frestas da *kuxex*, sussurram para eles os cantos que querem ouvir.

Apesar da pesquisa de Basílio ter como foco os *Po'op*, ele nos apresenta outros *γᾶμῖχop*, os *Xūnīm* (morcego-espírito) e os *Kōmᾶχop* (compadre-comadre). Os primeiros seres, de acordo com Tugny (2011a), além de serem considerados grandes xamãs, também são grandes viajantes e seu repertório de cantos é “ao mesmo tempo as visões e as sensações de movimento que experimentam ao se transformarem em borboletas, minhocas, capivaras, onças, peixes, sapos, homens brancos, homens negros e viajarem pelo ar, dentro da terra, na superfície da água” (TUGNY, 2011a, p. 87). Já os seres *Kōmᾶχop*, traduzidos como compadre-comadre (MAXAKALI *et al.*, 2008), que também aparecem em outras apresentações do nosso grupo de pesquisa, oficializam um sistema de amizade formal

marcada pela reciprocidade ritual. Ser *Komãγ* de alguém significa que alguém é um parceiro ritual não aparentado e não casável de outra pessoa. Nessa parceria, os pares trocam não somente alimentos entre si, mas bens e favores mútuos, como explicam Toninho Maxakali e Eduardo Rosse (2011).

Em sua apresentação, além de apresentar diversos seres, Basílio também deixa claro que está pesquisando para produzir um material para a escola, para ensinar os cantos de *Po'op* para os seus alunos meninos e meninas. Tal objetivo sinaliza para nós que saberes relacionados aos *γãmĩγxop* também circulam na instituição escola, o que será aprofundado no próximo capítulo. É importante destacar, ainda, um outro ensinamento no final da fala de Basílio, que é o fato de não existir entre eles um único pajé-homem e/ou pajé-mulher. Como os Tikmũ'ũn afirmam, “nós todos temos *γãmĩγxop*. Se você aprende, ele passa a ser seu. Você vai aprender o seu canto de *γãmĩγxop* e ele vai ser seu mesmo” (MAXAKALI *et al.*, 2008, p. 141). Ao receberem esses cantos, “[...] é nos seus corpos mesmos que eles [os *γãmĩγ*] vêm habitar” (ROMERO, 2021, p. 49). Com isso, como compartilhado no capítulo anterior, todos Tikmũ'ũn são um pouco xamãs. Assim, o termo pajé, utilizado, sim, pelos Tikmũ'ũn, não possui o mesmo sentido comumente difundido, pessoas específicas que são intensamente treinadas para isso e possuem exclusividade no acesso entre outros mundos. Apesar de todos serem um pouco xamãs, como nos explica Magnani (2018), al-

guns homens e mulheres tikmũ'ũn, geralmente os mais velhos, são identificados em português como 'pajés', por serem "reconhecidos e respeitados como maiores conhecedores/possuidores de cantos-γãmĩγ, que não se diferenciam dos demais tikmũ'ũn, a não ser pelo maior grau de conhecimento cosmológico e ritual" (MAGNANI, 2018, p. 270).

Seguindo com as apresentações, o quarto a se apresentar foi Joviel. No início deste encontro ele tinha me procurado para dizer que não havia conseguido trabalhar em sua pesquisa desde a última reunião por conta de problemas de saúde na família. Inclusive, destacou que não apresentaria os artefatos que estava produzindo, já que não havia terminado, e queria que a Vanessa visse tudo pronto. Mas, mesmo assim, ele disse que queria falar e assim o fez.

Assim como na primeira vez em que apresentou, Joviel cantou e escreveu no quadro as seguintes frases: *Ã Pihix* (Pássaro); *Pok Xeka Katu Xip* (Brejão); *Kutehet U kopa Yãmĩγxop* (Bambu que tem *Yãmĩγxop*); *Kute Kut* (Lagarta do Bambu). Logo em seguida, ele fez uma pergunta e, como ninguém respondeu, ele falou em português: "fala gente!". Após isso, Vanessa perguntou se ele podia falar um pouco sobre os bambus que conhecia e Joviel disse que podia e devia, já que ninguém estava perguntando nada para ele. Lúcio explicou em português para Vanessa que Joviel disse que há vários tipos de bambus, como ele já tinha mencionado no encontro anterior, que bambu tem canto de religião, que se jequi (armadi-

lha de peixe), cesta, peneira, flecha, “faz tudo com bambu”, afirmou ele. Após todos bateram palmas, Joviel escreveu no quadro o título de sua pesquisa: *Kutet Xohi Āgtux*, Contar Sobre Bambu.

Nessa apresentação, ele acrescenta ao que já havia nos ensinado na anterior sobre um dos locais em que há bambu, no Brejão e sobre três seres que coexistem com o bambu: pássaro, *γãmĩγχορ* e lagarta do bambu. Ele também deixa muito clara a sua insatisfação sobre o fato de ninguém responder à sua pergunta. Inclusive, ele mesmo não a responde, tampouco nos conta sobre do que se tratava. Essa postura de Joviel alinha-se com o que ele já havia ensinado sobre sua fala no segundo encontro, mas que neste ficou muito claro, que diz respeito ao aprendiz ter interesse sobre o que deseja aprender e, assim, ter iniciativa para tanto. Como ele nos ensinou, ele aprendeu fazer peneira porque tentou fazer, imitando a forma como Kokiti Maxakali fazia.

Dando sequência às apresentações, Manoel Kele (Figura 13) foi à frente, com papéis nas mãos e um arco, e disse que apresentaria em português. Ele nos explicou que no Território de Água Boa hoje não tem mata, nem caça, mas na época dos antepassados tinha mata e material para fazer os instrumentos de caça. O pesquisador contou que, quando os mais velhos faziam o bodoque e o arco, levavam para vender na cidade e o artesanato vendido não quebrava, só a linha, quando não era feita da fibra da árvore de embaúba. Segundo ele, a ta-

quara para fazer a flecha não tem mais no território. Inclusive, ele contou que um pesquisador não indígena levou mudas de taquara e plantou perto da ‘Escola de João Bidé’. Sobre a escassez de materiais, ele relatou que antigamente seus antepassados andavam no mato e tiravam a fruta e comiam, mas hoje só tem capim, e que isso não ajuda os Tikmũ’ün. Manoel Kele disse, ainda, que seu pai fazia flecha, arco, bodoque e trançava, enquanto ele ficava observando o pai para depois pegar as coisas que o pai produzia para tentar fazer igual.

Figura 13 – Pesquisador Manoel Kele Maxakali, na época, professor na ‘Escola de Major’



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2019.

Nesse momento, Vanessa perguntou se sua pesquisa era sobre os instrumentos de caça e ele disse que sim. Ela, então, fez outra pergunta: o que ele faria com os instrumentos de caça? Lúcio foi à frente e explicou, na língua maxakali, para Mano-

el Kele o que Vanessa estava perguntando. Ele respondeu que queria pesquisar para fazer os arcos, mas não tinha mais os materiais ancestrais (originais) que usavam. Lúcio então comentou que a pesquisa dele podia explicar por que não há mais os materiais atualmente, também mostrar que dá para fazer com outros materiais e como se faz com esses outros materiais, que era importante para as crianças saberem disso. Dito isso, Vanessa sugeriu que a pesquisa dele contasse a história de ‘como se fazia’, ‘como se faz hoje’ e ‘como se usa’. Após isso, Manoel Kele, com a ajuda dos demais, escreveu o título de sua pesquisa no quadro: *Nãm Tut Tu Hãm ãgtux*, Contar Sobre Arco. No final, ele explicou, em português, que iria fazer os artefatos e, assim, explicar para as crianças aprenderem. Encerrou com “*ũnkux*” e “*puxi*” (acabou), e todos batem palmas.

A apresentação de Manoel Kele é mais uma das que evidenciam a situação atual de escassez do território em que vivem e as consequências da ausência da floresta/mata e de seus seres nas suas vidas. Inclusive, ele teve que enfrentar um desses desafios no seu próprio fazer pesquisa, pois não há mais no Território de Água Boa o material que ele precisava para fazer os arcos e as fechas. Por isso, ele nos contou que teve de ir longe, em terras não indígena, para achar o material que precisava. Em seguida, quem apresentou foi Carlos Alexandre (Figura 14), também em português.

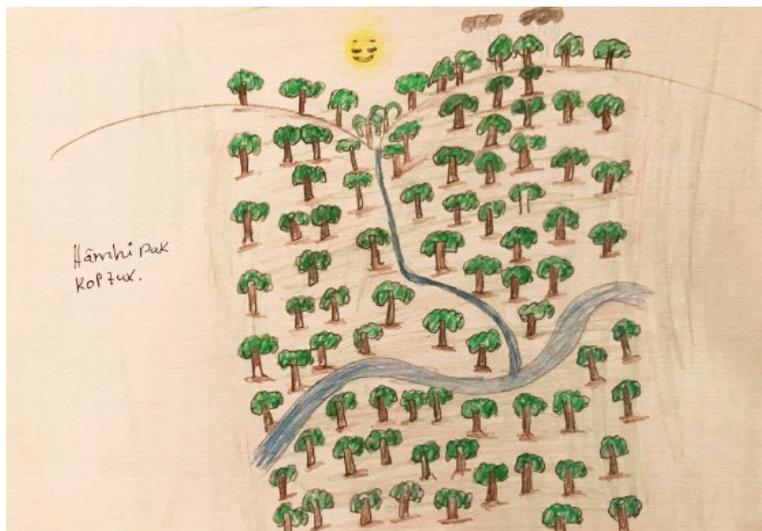
Figura 14 – Pesquisador Carlos Alexandre Maxakali, na época, professor na Aldeia *Amaxũx*



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2019.

Inicialmente, ele disse que já havia pesquisado sobre a nascente, mostrou os desenhos que tinha em mãos e explicou cada um deles. O primeiro, Figura 15, era sobre a mata de antigamente, em que havia muita água e nascente. De acordo com ele, a mata era fechada, verde, o sol saía e ficava alegre porque a mata não estava queimada.

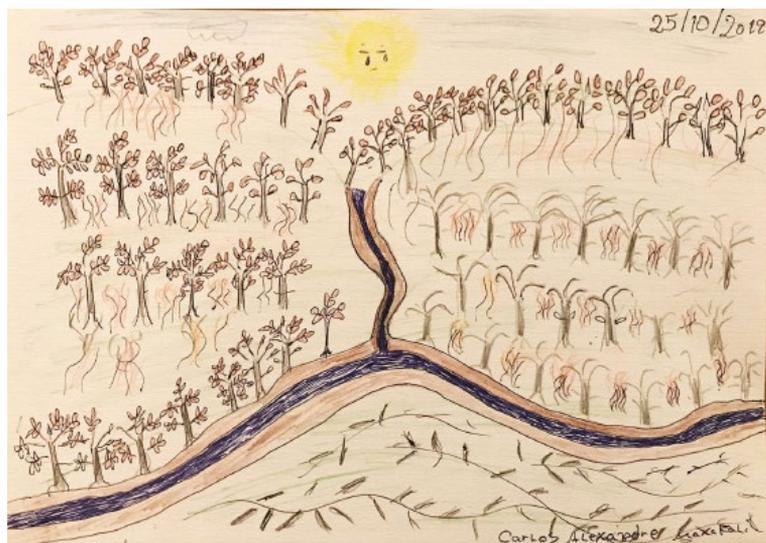
Figura 15 – Antigamente o território tinha muita mata e água



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2019.

No segundo desenho, Figura 16, ele mostrou que a mata estava queimada, então o Sol chorava. Destacou que a água havia abaixado um pouco, pois a mata havia queimado.

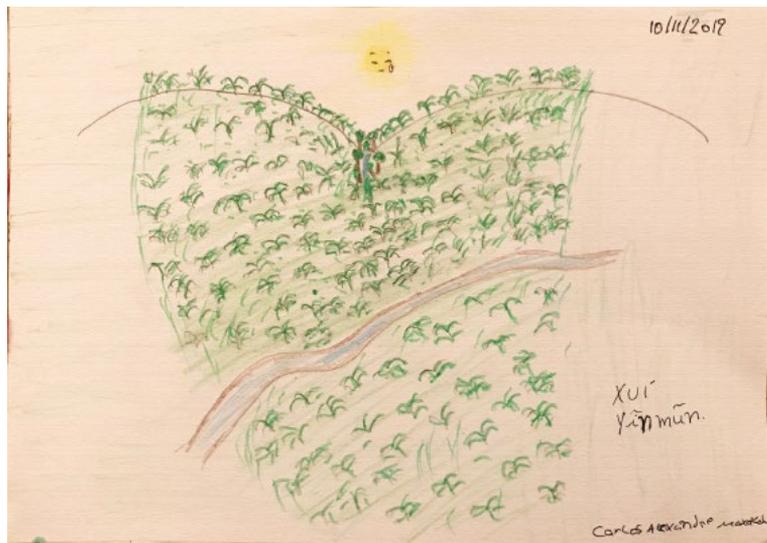
Figura 16 – O Sol ficou triste, chora porque a mata está pegando fogo



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2019.

No terceiro desenho, Figura 17, Carlos Alexandre mostrou o contexto do território em 2019, e disse que quase todas as nascentes acabaram, sendo que, hoje, o que se tem é capim. Segundo ele, “o mato direto é queimado, a aldeia vai secar”. Por isso ele defendeu que, se cuidar da nascente, a água vai subir aos poucos, como a nascente perto de sua aldeia, que ele estava cuidando.

Figura 17 – Cenário atual do território, com pouca água e muito capim



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2019.

Carlos Alexandre complementou dizendo que iria filmar a nascente que estava cuidando para nos mostrar no próximo encontro. Ao finalizar, Vanessa perguntou para ele como pensava em usar os desenhos e os materiais que estava produzindo. Ele disse que iria usar na escola, para ensinar as crianças, e que também iria falar para todo mundo, de cada aldeia, que “não pode por fogo”. Nesse momento, Vanessa questionou se perto da nascente há árvores, em resposta a ela, ele mostrou o desenho, dizendo que haviam poucas, as quais ele mesmo havia plantado. Tuilá que, na época, morava na mesma aldeia que Carlos Alexandre vivia, entreviu e explicou que foi em 2010 que eles começaram a cuidar da nascente, cercaram e plantaram árvores, e, desde então,

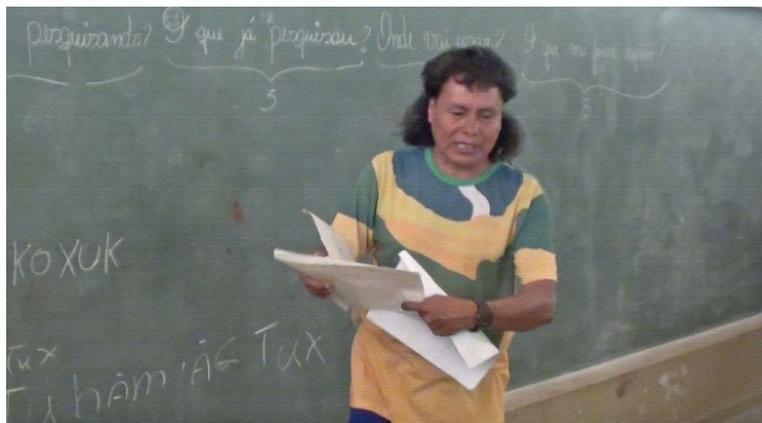
a água começou a voltar aos poucos. Nesse instante, Lúcio sugeriu para a pesquisa de Carlos Alexandre que ele a usasse na sala de aula para explicar aos alunos como cuidar da nascente, pensar como eles poderiam cuidar para que ela não acabe e volte mais forte ainda. Após essas intervenções, Carlos Alexandre disse que queria falar um pouco na língua ma-xakali para explicar o que havia dito em português aos demais participantes do encontro. Finalizou sua fala com: “*puxi*” (acabou), todos bateram palmas, e então ele escreveu o título da sua pesquisa: *Kõnãg Xu Pup Kox*, Nascente.

Carlos Alexandre, assim como Fabinho, em sua pesquisa nos conscientiza sobre a importância da água para suas vidas e nos alerta, assim como Nobinho, de que, se as queimadas continuarem, “a aldeia vai secar”. Além disso, ele também nos mostra o potencial pedagógico dos desenhos, a exemplo do que fez Antônio, reforçando a importância destes para o modo de ensinar tikmũ’ũn. A sequência de desenhos que ele utiliza para apresentar sua pesquisa sobre nascentes mostra claramente o impacto da escassez da água, inclusive para outros Seres que fazem parte da vida tikmũ’ũn, como o Ser Sol, que chora no desenho ao ver o Ser Mata morrendo, queimando. Desenhar o sentimento do Ser Sol reforça que para os Tikmũ’ũn todos os seres importam e que ter sentimentos não é uma capacidade somente daqueles que são considerados ‘humanos’. A fala de Carlos Alexandre ainda nos revela sobre como ele e outras pessoas de sua

aldeia estão tentando ‘resolver’ o problema do desaparecimento das nascentes e que sabem como fazer a água voltar, a mata voltar, a floresta voltar. Além de todos os ensinamentos que a pesquisa de Carlos Alexandre traz, ouvir dele que eles têm visto, aos poucos, a água voltar é um fôlego de motivação para todos nós, o que nos ensina, também, a ter esperança.

Dando sequência às apresentações, o próximo a apresentar foi Tevassouro (Figura 18). Ele tinha em mãos um caderno cheio de desenhos, com algumas folhas soltas também. Enquanto explicava sua pesquisa sobre a mata e os *γᾶμῖχρον*, ele mostrava os desenhos que tinha consigo. Outros participantes interagiram com ele durante a apresentação. Depois de falar na língua maxakali, ele explicou, em português, que quis fazer desenho sobre floresta e os bichos de antigamente. Com a ajuda dos demais, Tevassouro finalizou sua apresentação escrevendo no quadro o título de sua pesquisa: *Hām Hitop Āgtux*, Contar Histórias de Antigamente. Feito isso, todos bateram palmas.

Figura 18 – Pesquisador Tevassouro Maxakali, na época, professor na Aldeia Amaxũx



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2019.

Apesar de Tevassouro ter falado em português, o grupo de professores da ‘Escola de Lúcio’ nos explicou que, na língua maxakali, em sua apresentação ele contou:

*...que começou lá embaixo [antigamente], que ele falou assim: “antes tinha muita floresta, muitos bichos, muito rio, rio muito grande, dentro do rio tinha muito bicho, peixe, capivara, jacaré [Figura 19]. E veio acabando, acabando, até chega aqui, só tem capim”. Aquela pedra ali [aponta Lúcio], antes as pessoas não viam, não dava pra vê, mata muito fechada. Agora o rio é pequeno, ele mostrou hoje. (Revisão/reflexão coletiva, Território de Água Boa, 20 de novembro de 2019).*

Figura 19 – Tevassouro fez desenhos dos seres que existiam antigamente no território



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2019.

Percebemos que, assim como Manoel Kele, Fabinho, Nobinho e Carlos Alexandre, Tevassouro denuncia a situação atual do território em que vivem. Nesse sentido, contar as histórias dos seres que já existiram é reforçar essa denúncia, pois mostra o quão grande foi a ‘perda’ que sofreram. Possivelmente, antigamente as histórias indígenas não precisavam ser contadas para esse fim, o de denunciar e desvelar verdades. Todavia, diversos pesquisadores indígenas, hoje, destacam esse outro papel que as histórias assumiram para alguns povos originários: “Contar histórias [...] é um ato de resistência” (THOMAS, 2015, p. 184, tradução nossa).<sup>16</sup> Para os Tikhmũ’ũn, como destacamos no início deste capítulo, as histórias fazem parte do modo como aprendem ancestralmente com os antepassados e com os *γãmĩγχορ*, por meio dos cantos, que também são histórias.

Na nota introdutória do livro *Hitupmã’ax: curar*, os Tikhmũ’ũn explicam, que vão começar com os *γãmĩγ*,

16. “Storytelling [...] is an act of resistance” (THOMAS, 2015, p. 184).

“porque os espíritos vão ensinar. Porque aprendemos primeiro com os espíritos, aprendemos as histórias de nossos antepassados” (MAXAKALI *et al.*, 2008, p. 23). Contar histórias, especificamente entre os Tikmũ’ũn, é uma maneira também de manter vivos, na memória e na instância sociocosmológica, a Mata Atlântica e os diversos seres que a habitavam, bem como o que aprendiam/viviam nos seus deslocamentos no passado e os seus territórios originários. Segundo Isael Maxakali, “os brancos vieram, derrubaram a mata, secaram os rios e os bichos fugiram para longe. A nossa floresta acabou, mas os *γãmĩγχορ* são muito fortes e nos ensinaram os seus cantos. A floresta foi preservada nos cantos” (ROMERO, 2021, p. 105). Além disso, como nos explica Romero (2021), a circulação de histórias dos antigos é uma das maneiras das pessoas Tikmũ’ũn fazerem “o parentesco entre elas, através da partilha de uma ‘memória’ comum, transmitida de geração para geração” (ROMERO, 2021, p. 165). O antropólogo ainda nos explica que contar história é um modo de se relacionar “com os mortos e, também por isso, cercada de perigos” (ROMERO, 2021, p. 165). Foi, em especial, a pesquisa de Tevassouro que chamou a nossa atenção para a potência das histórias entre eles.

Dando sequência às apresentações, Fabinho foi à frente. Ao compartilhar o seu tema de pesquisa, sobre a água, ele comentou em português que estava pesquisando para ajudar a saúde, sua família e o Território de Água Boa, o que não havia sido dito

na sua primeira apresentação. Ele ressaltou que a água que existe hoje tem doença, porque o mato acabou e, por consequência, a água está acabando também. Por isso, ele estava pesquisando, para ensinar a sua comunidade a não ter mais doença. Nesse momento, Vanessa perguntou o que ele já havia feito e Fabinho disse que ele fez desenhos, vídeos e escreveu textos sobre a água, os bichos da água e as nascentes. Segundo o pesquisador, quando houver reunião da saúde sobre a água, ele pretende apresentar a sua pesquisa.

Em seguida, Vanessa sugeriu que ele e Carlos Alexandre, que estavam pesquisando temas relacionados à saúde, fizessem desenhos grandes, explicando sobre a água e as nascentes, na língua maxakali, para o pessoal da saúde reproduzir para colocar nas escolas. Assim, poderiam conectar as suas pesquisas com as ações dos órgãos que trabalham nos territórios tikmũ'ũn. Eles acharam interessante a ideia. Inclusive, Manoel Kele manifestou que tais órgãos “têm que trabalhar junto com os Maxakali”. Por fim, todos bateram palmas e Fabinho escreveu no quadro o título da sua pesquisa: *Kõnãg Tu Hãm ãgtux*, Contar Sobre a Água.

Na sequência, Glorinha (Figura 20) foi à frente para apresentar sua pesquisa com dois desenhos em mãos. Começou explicando o primeiro, em que embaúbas se localizavam no meio da mata. Em seguida, ela mostrou o outro, em que embaúbas se localizavam à beira do rio. Em ambos os desenhos havia pica-pau em algumas embaúbas. Durante

toda a sua apresentação, Joviel interagiu com ela, quase que de forma alternante, ela falava, ele falava, e assim se deu várias vezes. Assim que ela disse, “*puxi*” (acabou), foi sentar-se.

Figura 20 – Pesquisadora Glorinha Maxakali, na época, professora na Aldeia *Amaxũx*



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2019.

Vanessa pediu que ela explicasse, em português, o que falou na língua maxakali. Então ela voltou para frente, junto com Joviel, e ele explicou o que ela tinha dito. Segundo ele, Glorinha contou-nos sobre embaúba, disse que é muito difícil tirar embaúba, porque a que fica no meio da mata pequena não é boa, a que fica dentro da mata grande que é boa, na beirada do rio dá casca boa também, como mostrava o seu desenho. Ela explicou também que se fica em terra seca e se o pica-pau pica, por conta das formigas que tem dentro dela, a embaúba não fica boa para artesanato, como podemos observar na Figura 21. Continuando, Glorinha descreveu

como tira embaúba no meio da mata, como tira as faixas da casca, ela passa a faca e vai tirando os fios para fazer linhas de arco, colar, *tehet* (rede de pesca). Por fim, Joviel destacou que Glorinha havia dito que com embaúba “faz tudo e tem canto de religião também”. Após esse relato, Glorinha pegou o giz para escrever o título da sua pesquisa no quadro: *Tuthi Tu Hãm ãgtux*, Contar Sobre Embaúba.

Figura 21 – Desenhos de Glorinha que mostram os locais onde se encontra o Ser *Tuthi*



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2019.

Glorinha apresentou-nos o Ser *Tuthi* (embaúba), que, como ela bem destaca, além de possibilitar vários fazeres *Tikmũ'ũn* (artefatos/artesanatos), tem *yãmĩy*, tem cantos. A palavra *Tuthi*, usada pela pesquisadora, segundo Tugny (2010), é “mãe-fibra, ou ‘linha encantada’ é o nome da embaúba com a qual as mulheres ancestrais teceram objetos mágicos, capazes de grandes efeitos” (TUGNY, 2010, p. 86), como o trânsito entre mundos ancestrais e a criação dos animais (GOMES *et al.*, 2020).<sup>17</sup> Existem al-

17. História dos irmãos que olhavam para as estrelas (GOMES *et al.*, 2020, p. 112-127).

gumas histórias<sup>18</sup> que mostram a agência da linha de embaúba entre os Tikmũ'ũn, capaz, inclusive, de protegê-los de seres ferozes, como os *Inmõxa* (monstro canibal). Por isso, tecer linhas de *Tuthi*, como nos mostra o trabalho de Magnani (2018), é um processo produtivo que demanda “técnicas manuais e operações xamânicas” (MAGNANI, 2018, p. 254).

Tuilá (Figura 22) foi o último a apresentar sua pesquisa antes do almoço. Ele foi à frente e disse, em português, que contaria a história da horta. Ele compartilhou que para fazer uma horta, primeiro você precisa pegar a “bosta da vaca”, depois capinar e fazer o viveiro de sementes. Segundo ele, quando nascem as mudinhas, você deve separá-las. Disse que plantou tomate, quando ele cresceu um pouco, tirou no mês certo e separou para plantar. No momento de plantar, é preciso cavar dando espaço um do outro. Destacou que, para o tomate, você deve colocar estacas de madeira para ele crescer. Ele ainda compartilhou que se não tem água, tem que pegar cedo e molhar mais ou menos às 7h da manhã e à tarde, às 17h, alertando que tem que molhar todo dia. Tuilá explicou também que o canteiro tem de ser alto para plantar cenoura, senão ela fica pequena, não desenvolve. Sobre a “batatinha”, ele nos disse que não sabia plantar, mas seu pai (Zezinho Maxakali) explicou para ele como deve fazer. Reforçou a importância da beterraba para a saúde, deu o exemplo de seu irmão que ficou doente e melhorou “rapidinho” comendo beterraba.

18. *Kayātut* – a mulher que virou sucuri com uma linha de embaúba (MAGNANI, 2018, p. 381), a mulher que corta a cabeça do *Īnmõxã* com uma rede de embaúba (POPOVICH, 1976, p. 25) e a contenção do *Īnmõxã* propiciada por uma linha de embaúba (TUGNY, 2013, p. 159).

Ele disse que escreveu sobre o que nos contou, mas ainda não tinha feito a horta de verdade, só o desenho, destacando, assim, que faria a horta e nos mostraria que sabe de verdade o que nos contou. Vanessa, então, sugeriu que ele tirasse fotos para registrar a produção e o crescimento da horta. Dito isso, ele escreveu no quadro o título da sua pesquisa: *Mixux Puk Xok Ax ãgtux*, Contar Sobre Plantar Horta.

Figura 22 – Pesquisador Tuilá Maxakali, na época, professor na Aldeia *Amaxũx*



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2019.

Tuilá, assim como o pesquisador Zezinho, possui como foco da sua pesquisa os saberes e fazeres sobre o cultivo de alimentos e a alimentação ancestral do seu povo. Ele nos explica com detalhes como fazem a horta, plantam e cuidam do que plantam. Além disso, Tuilá destaca o que outros pesquisadores também comentaram, que iria fazer

o que estava nos contando, porque é assim que os Tikmũ'ũn aprendem, fazendo. A apresentação de Tuilá reforça outras apresentações no que diz respeito a um saber que é imbricadamente conectado com o fazer, e o fato de serem seus pais, mães, avôs, avós, parentes mais próximos, as pessoas com quem aprendem esses saberes.

Após retornarmos do almoço, era a minha vez de apresentar. Comecei respondendo às perguntas que já estavam no quadro, para direcionar a minha fala. Compartilhei o que na época estava pesquisando, sobre as diferentes matemáticas que existem na escola tikmũ'ũn, sobre outras formas de compartilhar conhecimentos para além da escrita alfabética numérica e outras formas de se fazer pesquisa. Como estou fazendo a pesquisa? De duas maneiras: a primeira, estava fazendo atividades com matemáticas, jogos, etc., trabalhando na 'Escola de Lúcio', pesquisador do grupo que também pesquisa sobre matemáticas, junto com outros em sua aldeia. A segunda era entender um outro modo fazer pesquisa e as formas de compartilhar conhecimento (principalmente na escola), junto com o nosso grupo. Essa segunda abordagem da pesquisa estava sendo desenvolvida por meio dos nossos encontros de 'orientação' coletiva ou no acompanhamento pontual das pesquisas dos demais membros do grupo. O que eu já tinha pesquisado? Já tínhamos feito, até o momento, algumas atividades de matemáticas na 'Escola do Lúcio' e três encontros com o grupo de pesquisadores tikmũ'ũn. Como es-

tava registrando a pesquisa? Eu estava filmando, gravando, fotografando, com a ajuda do grupo, inclusive, e anotando no meu ‘caderno de processo’ o que estamos fazendo e vivendo.

Dando sequência à discussão das perguntas: onde iria usar a pesquisa (resultados esperados)? Meu desejo era que a parte das matemáticas produziria materiais com outros modos comunicacionais para colaborar com as escolas tikmũ’ũn. Já a segunda parte, sobre os outros caminhos de um fazer pesquisa tikmũ’ũn, imaginava que pudesse problematizar o imperativo de práticas investigativas fundamentadas em uma sociedade ocidental dominante e mostrar outros caminhos possíveis. Enfatizei que queria que ficasse claro para os não indígenas que os Tikmũ’ũn têm muito a nos ensinar. Por fim, a última pergunta do quadro: O que iria fazer depois? Ainda iríamos fazer mais atividades com a ‘Escola do Lúcio’, também propus que o grupo de pesquisadores continuasse se encontrando, para permanecermos fazendo e refletindo juntos sobre as pesquisas e seus potenciais de usos, sobre os materiais e os saberes produzidos.

Assim que acabei de falar, era a minha vez de propor um título para a ‘minha’ pesquisa dentro do grupo. Eu comentei que esse título precisava envolver as palavras escola, matemáticas e o fazer pesquisa tikmũ’ũn. Com isso, Lúcio foi à frente, apagou o quadro, em seguida, Manoel Kele foi à frente também e passaram a conversar na língua maxakali sobre um título para minha pesquisa.

De fato, era um desafio propor um nome que des-se conta de todas as vertentes que a minha participação no grupo contemplava. Lúcio escreveu no quadro: *Hãm Yĩkopit Tappet Mãtemãg Mãxakani*, Matemática, Escola e Pesquisa Maxakali.

Após isso, ele começou a falar, na língua maxakali, o que despertou uma discussão entre pesquisadores. Vanessa perguntou o que eles estavam conversando e Lúcio disse que explicou para o grupo que eles tinham que registrar o que estavam pesquisando e que os pesquisadores que estavam sem material para isso tinham de pensar em como fariam para resolver. Ele comentou, ainda, que aquele que não tem celular, por exemplo, poderia pedir ajuda para o que tem e ir mandando o que fez no nosso grupo do *WhatsApp*. Vanessa pontuou que o registro era importante principalmente para pleitearmos projetos, cursos, certificações e outras demandas frentes aos órgãos não indígenas.

No final, Vanessa questionou se haveria a possibilidade de eles fazerem suas pesquisas juntos, pelo menos reunindo por aldeia. Disse que havia pensado de, no próximo encontro, as apresentações serem em grupos que se juntaram ou por aldeias. Compartilhei uma proposta que eu e Lúcio tínhamos em mente, para fazer uns desenhos com as crianças do jogo que iríamos criar juntos, iríamos chamar o Antônio para nos ajudar, já que a pesquisa dele era sobre desenho. Vanessa achou interessante nossa ideia e deu outros exemplos do que poderíamos fazer juntos ou nos ajudar, como a

pesquisa de Tevassouro com as histórias de antigamente, que poderia ajudar Tuilá em sua pesquisa sobre o que se plantava antigamente. Apesar da receptividade da proposta, os Tikmũ'ũn continuaram fazendo cada um a sua pesquisa, com seu tema.

Já caminhando para a finalização desse encontro, definimos a data do próximo, que pensamos ser viável de acontecer em três dias, pois tínhamos a intenção de produzir materiais juntos, além de fazer novas apresentações e nos 'orientarmos' coletivamente. Por fim, o encontro foi encerrado com um canto de embaúba. Os integrantes do grupo que ainda permaneciam na reunião<sup>19</sup> foram à frente, Tevassouro começou a falar na língua maxakali, apontando para os desenhos de Glorinha. Assim que ele finalizou sua fala, começaram a cantar, como podemos ouvir no *QRCode* a seguir. Enquanto os corpos se moviam, o canto era entoado, e Glorinha e Carlos Alexandre movimentavam os desenhos que tinham em suas mãos junto com as bolsas de embaúbas, assim, vários seres, saberes e fazeres ali se moviam, agindo uns nos outros, reverberando juntos o canto de *γãmĩχop*.

19. Como muitas pessoas tiveram que ir embora resolver coisas na cidade, no final tínhamos os seguintes pesquisadores: Reginaldo, Raimundo, Alenildo, Antoninho, Tevassouro, Glorinha, Carlos Alexandre, Tuilá, Lúcio e Manoel Kele.

## Canto de encerramento do terceiro encontro



Acesse o QRCode para ouvir o canto de encerramento do 3º encontro. Disponível também em: <https://www.youtube.com/watch?v=OjRQwMHbnhQ>

*Encontro IV – “Cada um de nós escolheu um tema, né? Isso aqui não é ruim não! Nós vamos falar para poder o tronco sair”. (Lúcio Maxakali, 2019)*

Às vésperas do terceiro encontro, Vanessa me encaminhou um edital da Pró-Reitoria de Extensão (PROEX) – nº 3/2019 do Programa de Apoio Integrado a Eventos (PAEI) que tinha como objetivo apoiar financeiramente (com um valor máximo de R\$4.000,00) a realização de eventos acadêmicos nas diferentes áreas do conhecimento. Com o recurso desse edital, teríamos condições de assegurar alguns dos itens da logística para o próximo encontro do grupo, previsto para os dias 12, 13 e 14 de fevereiro de 2020, principalmente no que tange à alimentação.

Escrevemos o projeto para submeter ao edital e, entre as opções contidas nele, pleiteamos o recurso para fazer um ‘seminário’, justificando a nossa submissão pelo caráter inovador da proposta. Ar-

gumentamos que o trabalho do grupo de pesquisa apontava deslocamentos em relação às metodologias de pesquisa acadêmica ‘sobre’ os povos indígenas, para uma produção coletiva ‘com’, em que os indígenas assumem o papel de pesquisadores. Como o edital previa recurso para a participação de convidados externos, decidimos chamar um parceiro nosso e dos Tikmũ’ũn, o antropólogo Roberto Romero. Além da parceria, nossa escolha justificava-se pela extrema competência e sensibilidade dos trabalhos que ele tem desenvolvido entre os Tikmũ’ũn há mais de 10 anos, tendo domínio da língua maxakali com maestria. Também decidimos convidar dois servidores da Funai para acompanhar o encontro, a fim de socializar o trabalho dos Tikmũ’ũn e também estreitar laços para possíveis desdobramentos futuros das pesquisas.

No final de novembro, quando tivemos o resultado do edital, compartilhamos a notícia no grupo do *WhatsApp* com os pesquisadores tikmũ’ũn, confirmando o seminário em fevereiro de 2020. Com o recurso desse edital, o nosso encontro ganhou uma outra proporção, pois se, por um lado, em alguma medida garantiria a materialidade, por outro trouxe o desafio de criar uma estrutura do encontro próxima de um seminário, para justificar o uso do recurso, intitulado pelos pesquisadores de *I Tikmũ’ũn Yãp Tunũnãhã Hãm Yikopit* – I Seminário da Rede de Pesquisa Maxakali, que passou a partir desse momento a chamar-se Rede de pesquisa e não mais grupo de pesquisa. O edital nos demandava ainda fazer no fi-

nal do ‘evento’ um relatório de prestação de contas e emitir certificados. Mesmo com tais exigências, tínhamos em mente que não poderíamos formatar o encontro baseando-nos apenas nelas e descaracterizar o fazer juntos do grupo, que até então seguia um movimento fluido e espontâneo. Assim, tivemos que, como equilibristas, organizar esse encontro intercultural entre duas cosmovisões distintas, a da academia e a dos Tikmũ’ũn. Diferentemente dos encontros anteriores, neste não foi possível agendar o momento com um grupo menor de pesquisadores para a ‘tradução’ das apresentações na língua maxakali, devido às restrições de contato impostas pela pandemia de Covid-19, deflagrada logo após esse grande encontro. Como alternativa, após um ano de pandemia, selecionamos alguns trechos que foram traduzidos pelo antropólogo Roberto Romero, os quais serão incluídos à medida que avançarmos na narrativa.

Chegamos um dia antes da data prevista para o encontro no território para alinharmos com os pesquisadores tikmũ’ũn sobre a logística e organização. Percorremos várias aldeias, confirmando com os pesquisadores o encontro e fazendo acertos de detalhes. Todos estavam animados e confirmaram presença. No dia seguinte, 12 de fevereiro de 2019, às 8h estávamos na ‘Escola de Joviel’ para dar início ao seminário. Aos poucos, os pesquisadores e familiares foram aparecendo e, assim, fomos organizando juntos algumas tarefas, como quem ficaria responsável por montar as câmeras, pendurar

o banner que tínhamos criado,<sup>20</sup> passar a lista de presença (uma exigência para prestação de contas), coletar a lenha, preparar as refeições, fazer o café, etc. Também perguntamos como eles poderiam contribuir para as refeições, momento em que Maria Diva Maxakali, uma das lideranças de Água Boa que estava presente nesse encontro, prontificou-se a levar mandioca para o dia seguinte. Todo mundo estava se movimentando, fazendo e cuidando de alguma coisa para tornar o encontro possível. Enquanto esperávamos o nosso convidado Roberto Romero, aproveitamos para combinar uma possível dinâmica para o encontro, estipulando quem apresentaria, o que aconteceria em cada dia, para assim nos organizarmos. Como no nosso primeiro encontro eles sugeriram fazer uma lista no quadro com o nome de quem apresentaria, assim colocamos os nomes dos pesquisadores no quadro, a fim de verificarmos quem apresentaria e em qual dia gostariam/poderiam apresentar.

Desde o início da minha pesquisa de campo, eu tinha presenciado muita fome, muitas pessoas adoecendo, inclusive no dia anterior, quando visitamos suas aldeias, Badé e Basílio comentaram que suas pesquisas não caminharam por conta do adoecimento de familiares. Tendo isso em mente, perguntei aos pesquisadores se eles tinham limitações pessoais ou grupais para os dias em que faríamos o encontro. Maria Diva levantou-se e explicou que eles fariam religião (*γᾶmĩγχορ*) na quinta-feira

20. Todas as peças gráficas geradas para o encontro foram criadas colaborativamente com o grupo via *WhatsApp*.

à noite, nos convidando inclusive para participar. Por isso, no turno da tarde na quinta e na sexta-feira cedo alguns pesquisadores não compareceriam. Perguntamos se haveria alguma restrição para que fizéssemos o encontro sem os que participariam do ritual e eles nos informaram que não. Em seguida, perguntamos se quem fosse participar da religião (Badé, Basílio, Major, Damião, Joviel, Fabinho e Nobinho) poderia apresentar nos dois primeiros dias (quarta e/ou quinta cedo). Eles concordaram e então fizemos uma escala de modo que todos pudessem apresentar até a quinta-feira e na sexta-feira planejaríamos os próximos passos das pesquisas e assistiríamos, em primeira mão, o filme *Yãmîyhex* (mulheres-espírito) que o convidado Roberto Romero havia levado e entregaríamos os certificados de participação.

Após esse primeiro momento de organização e depois do café da manhã, o nosso convidado Roberto Romero chegou e realizamos a abertura oficial do seminário, com as boas-vindas e agradecemos a presença de todos, principalmente da comunidade e dos convidados que estavam ali para prestigiar as nossas pesquisas. Vanessa chamou os convidados à frente para que se apresentassem e, em seguida, pediu para que um pesquisador explicasse o que já tínhamos feito, falasse um pouco sobre o nosso grupo de pesquisa. Nesse momento, um silêncio se instaurou, parecia-nos que algo estava faltando e, de fato, eles nos mostraram que estava. Lúcio foi à frente e chamou os demais, Badé e Marcelinho fo-

ram de imediato. Depois que Joviel se pronunciou, os outros pesquisadores e outras pessoas também foram e, então, entoaram o canto *Xap Yixux* (Colar Colorido), que pode ser ouvido a seguir.

Canto de abertura do quarto encontro



Acesse o QRCode para ouvir o canto de abertura do 4º encontro. Disponível também em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ls0n4arXd-A>

Após os cantos de *γᾶμῖχρον* abrirem, oficialmente, o seminário, Badé tomou a palavra e inaugurou as apresentações do dia. Na sua breve apresentação, ele explicou, em português, que havia contado um pouco da história de *Mõgmõka* (gavião-espírito), tema de sua pesquisa. Segundo ele, quando *Mõgmõka* chega na aldeia, tem canto na *kuxex*. Ele mostrou os desenhos que está fazendo dos cantos de *Mõgmõka* e dos seres que ele canta para ensinar na escola e destacou que ainda tinha muita coisa para fazer. Joviel, que interagiu bastante com ele na língua maxakali ao longo de sua apresentação, inclusive cantando, também nos explicou, em português, que os desenhos que Badé mostrou é de um pássaro que canta sobre religião.

A seguir, na tradução feita pelo antropólogo Roberto Romero, podemos ter conhecimento sobre o que Joviel comentou sobre a apresentação de Badé.

*Quando o Mõgmõka vai embora, os yãyã [mais velhos] se reúnem e muitas “cabeças” saem pra dançar, kômãyxop [compadre-comadre]... muitas! Os homens amarram suas cabeças [com pedaços de panos], vestem os vestidos das suas mulheres e saem para alimentar os seus filhos, entenderam? Quando eles querem caçar para as mulheres, os Kepmĩy [povo-tangarazinho], os homens vão alimentar suas kômãy. Eles vão sair carregando a carne e levam pra elas. Entenderam? Quando os kepmĩy vão caçar e matam bicho, eles vêm do alto da montanha e cantam: ha hi ha hi ha hi e do outro lado: pekox xup ma iy mõi! Olhem! Vejam o que ele está falando. Quando mata bicho, eles vêm. O que é isso? Putux não xõn. Os brancos chamam de “andorinha”. (Joviel Maxakali, Território de Água Boa, 12 de fevereiro de 2020).*

É interessante observar que, se na primeira apresentação Badé nos mostrou o caminho que *Mõgmõka* percorre por meio dos cantos, nessa segunda ele conta sobre quando o gavião-espírito chega na aldeia, destacando que há canto na *kuxex*. Badé comenta também que o material que está fazendo é para ensinar as crianças na escola. Ao destacar que ainda não terminou “porque tem muita coisa a ser feito”, entendemos que ele se refere ao fato dos *Mõgmõka* terem muitos cantos, então ele, de fato, teria muito o que desenhar. Sobre este,

como destaca Campelo (2009), alguns pajés, em conversas informais, o disseram que “os gaviões sabem muitos cantos porque são bons caçadores e comem as suas presas” (CAMPELO, 2009, p. 166), assim, *Mõgmõka* passa a conhecer a perspectiva desses seres. Na explicação de Joviel, ele reforça a troca alimentar que existe entre os Tikmũ’ũn e os *Yamĩy*, nesse caso os que fazem parte do repertório de *Mõgmõka*, como os *Kepmĩy*, seres que, segundo Campelo (2009), são “um exímio pássaro dançarino aliado aos gaviões-espírito que reveza com estes, e com uma legião de outros espíritos, na execução de cantos/danças” (CAMPELO, 2009, p. 305). No canto do *Kepmĩy* (TUGNY *et al.*, 2009a), inclusive, eles nos contam que as mulheres dão a eles mandioca enrolada na folha de bananeira, uma das comidas ancestrais dos Tikmũ’ũn, sobre a qual Zezinho abordou em sua apresentação.

Finalizada a apresentação de Badé, todos bateram palmas. Então, Manoel Kele foi à frente apresentar, tinha em suas mãos muitos arcos-e-flechas, de tamanhos diferentes, que ele tinha feito, conforme havia prometido no encontro de novembro. Diferente do encontro anterior, primeiro ele, inicialmente, falou na língua maxakali e depois em português. Manoel Kele enfatizou que se alguém quiser aprender, ele ensinaria, mas tem que falar com ele e ir observar ele fazendo. Disse que não é todo mundo que sabe fazer arco, só quem gosta e lembra como faz. Assim, ele compartilhou que não sabia, por exemplo, fazer panela, nem peneira, do

mesmo modo como há mulheres que não sabem fazer bolsa de embaúba. Segundo ele, aprendeu a fazer arco vendo o seu pai fazer e, quando o seu pai ia para a roça, ele pegava o material e tentava fazer igual. Quando não dava certo, ele começava de novo, aprendeu vendo-fazendo. Finalizada sua fala, todos bateram palmas.

Assim que ele finalizou, eu perguntei se o arco precisa ser do tamanho da pessoa e ele disse que sim. Comentei também sobre as diferentes pontas da flecha que ele tinha me mostrado na ‘Escola de Major’. Ele, então, pegou um pedaço de papel que tinha a representação de três tipos de pontas de flecha, cada uma é para caçar um tipo de bicho: grande, da terra, que voa (passarinho) e da água (peixe). O convidado Pablo, da Funai, comentou que tinha ouvido que os brancos não podem ver o arco-e-flecha quando eles vão caçar, perguntou se isso era verdade. Joviel foi à frente, pegou os arcos de Manoel Kele e respondeu que *yãmĩxop* esconde arco-e-flecha quando encontra alguém que não conhece no caminho.

É interessante observar que, nessa segunda apresentação, Manoel Kele não focou na escassez de material que há no território, como fez na anterior, ele focou nos pré-requisitos para ele ensinar o ‘fazer arco’ e para se aprender sobre. Disse que a pessoa interessada deveria procurá-lo e vê-lo fazer, assim como ele viu seu pai fazendo. E depois disso, tentar fazer igual por meio da imitação. Tanto ele, quanto Joviel, já haviam nos explicado sobre a

importância do interesse e da iniciativa do aprendiz no processo de aprendizagem. Talvez por isso ele enfatiza que não sabe fazer panela de barro ou peneira, assim como nem toda mulher sabe fazer bolsa de embaúba, deixando claro que se aprende o que se tem interesse e se busca aprender.

Joviel foi o próximo a apresentar, agora, com as peneiras finalizadas em mãos, o que ele não tinha conseguido para o encontro anterior, e novas tramas prontas para a produção de outras mais. Ele explicou um a um os artefatos que tinha levado (as peneiras, as tramas, a armadilha miniatura de peixe) e destacou que com o bambu se faz várias coisas. Mais uma vez, na hora em que foi falar que com bambu se faz as flechas, ele dançou como *yãmĩy Kotkuphi* (mandioca-espírito) e cantou com as peneiras nas mãos. Joviel ressaltou que precisou ir bem longe, fora da aldeia, para pegar o material para fazer as peneiras, já que no território não tem mais o respectivo bambu.

O convidado Roberto Romero fez umas perguntas para ele na língua maxakali e nos explicou que perguntou por que usam a palavra ‘peneira’, do português, e não uma da língua deles. Ele queria saber se muito antigamente eles não faziam peneiras. Nesse momento, Joviel repetiu o que havia contado no encontro anterior, que os antigos viram os brancos e aprenderam a fazer tentando, por isso não há uma palavra na língua maxakali para esse artefato. Nessa apresentação, diferente das demais, Joviel mostrou-nos vários tipos de trama de peneira, inclusive

algumas coloridas, explicando ainda que se pode pintar as tramas, as quais, segundo ele, não podem ser muito duras senão quebram na hora de tecer.

Assim que finalizou e todos bateram palmas, Fabinho foi à frente apresentar. Ele havia levado seus desenhos, os quais foram colados no quadro para facilitar sua apresentação e a visualização do público. Ao todo, eram onze desenhos, que contavam sobre a água, como ela era antigamente e hoje, e mostrava os bichos que viveram nela. Enquanto Fabinho apresentava, o convidado Roberto Romero fez uma pergunta, na língua maxakali, que provocou intervenções dos demais, os quais também quiseram responder. Ele explicou que perguntou à Fabinho se só os pais dele haviam visto a cachoeira que existia no território ou se ele também havia visto. Fabinho respondeu que viu a cachoeira e que a ouvia de longe, quando era jovem. O antropólogo perguntou também onde ficava a nascente dessa cachoeira, eles falaram que fica na terra de um fazendeiro.

Maria Diva, mãe de Fabinho, foi à frente e explicou como era essa cachoeira. Ela contou que havia muitos bichos antigamente, disse que os professores mais antigos levavam seus alunos nela para ensinar, enfatizando que eles sentem falta de como era o território. Com isso, Maria Diva disse que é necessário haver pesquisa para as crianças, porque o território não é mais como antes, agora faltam várias coisas para eles. Assim que ela acabou de falar, todos bateram palmas. Vanessa, nesse momento,

comentou que a pesquisa de Fabinho está relacionada aos problemas da contaminação da água e da queimada. Dessa maneira, ela sugeriu que deveríamos refletir como a pesquisa dele e as outras poderiam ajudar a pensar em ações para enfrentar tais problemas.

Lúcio foi à frente e comentou, na língua maxakali, sobre a apresentação de Fabinho, que tivemos acesso a partir da tradução feita pelo antropólogo Roberto Romero:

*Esse aqui [a pesquisa] é o da água. Antigamente tinha mata grande e a água passava grande também. Tinha cobra grande antigamente... Se vocês tiverem dúvidas podem perguntar. Antigamente a mata era grande e os antigos mōnāyxop caçavam com os γāmīyxop. O rio era grande e a mata também. Mas hoje queimou tudo e a água secou. Aqui é o desenho da queimada. A queimada vai subindo... Queimou tudo, agora não temos mais onde plantar. Depois que a água seca, fica tudo quente. Aqui dentro da aldeia. Os fazendeiros também mandam queimar. A água secou e agora o rio é pequenininho. E agora que secou, onde vamos fazer nossas coisas? Temos que tomar banho noutra terra... Eu fiz isso para ensinar. Se queimar muito, a água seca. A mata precisa crescer para a água voltar. Eu fiz [disse Fabinho] esses desenhos e depois vou escrever para eles levarem e sair um livro para os professores ensinarem as crianças. Depois que queimou, acabaram as árvores aqui olha, nessa parte vazia. Hoje só tem água lá do outro lado, mas não vem até aqui. Por que essa aldeia chama Água Boa? A água era boa,*

*mas hoje não é mais. Esse daqui [desenho] é da cachoeira. O som dela é forte! Também chamamos de Xamoka. Mas agora secou. Meu pai viu. Antes os homens iam lá caçar capivara. Eu fui e vi. Cada um de nós escolheu um tema, né? Isso aqui não é ruim não! Nós vamos falar para poder o tronco sair. Ele fez esses desenhos e falou essas coisas. Cada um escolheu um. Por que ele fez isso? Porque a água secou! Não tem mais bichos porque a água secou. Tem muita doença, o rio é pequeno. Por isso nos preocupamos. Ele poderia continuar, seguir contando, mas terminou aqui. Não é ruim não. Se alguém disser que “está faltando” ele pode ir lá e fazer de novo. E assim cada um vai... Você pode perguntar sobre como faz a linha do arco. Aí a pessoa vem e conta sobre isso. Por isso estou ensinando vocês. Quando a nossa fala termina, vocês podem dizer “isso está faltando” para ele saber, entenderam? Se quiserem perguntar, podem perguntar também. Não terminou não. Muito bem, só queria ensinar pra vocês. (Lúcio Maxakali, Território de Água Boa, 12 de fevereiro de 2020).*

As palavras de Lúcio são muito fortes, pois denunciam a degradante situação de suas terras e nos mostram o quão suas vidas foram impactadas por tamanha devastação. Ele, inclusive, nos conta sobre as mudanças climáticas que o território sofreu, as quais foram percebidas já na década de 60, pelo antropólogo Rubinger (1980 [1965]). Até mesmo o nome do Território de Água Boa é uma prova de que um dia as muitas águas que existiram ali eram “boas”, diferente de hoje, como nos mostra a

pesquisa de Fabinho. Assim como há denúncia na sua fala e na de Fabinho, há resistência, há atitude. Fabinho, por exemplo, estava criando um material não somente para a saúde, como ele tinha nos explicado na apresentação anterior, mas também para as escolas, para ensinar as crianças sobre a importância da água e para pesquisarem sobre temas diferentes. Lúcio, além de estimular a interação entre os demais, mostra-nos que o falar também visa transformar a situação do território: “Nós vamos falar para poder o tronco sair”.

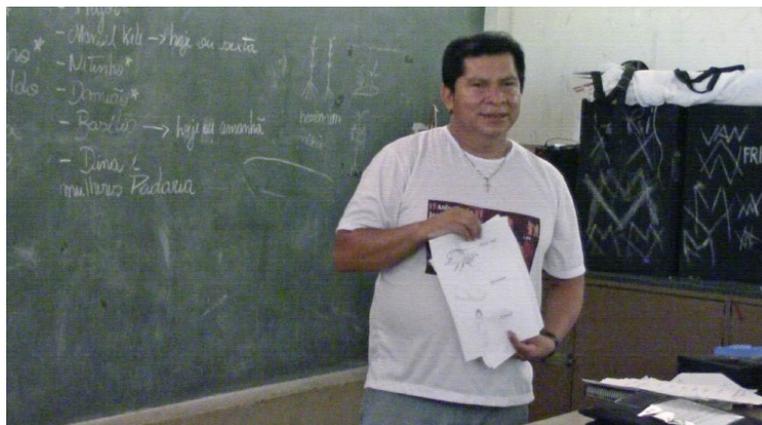
Como não havia projetor na ‘Escola de Joviel’, ficou combinado que Fabinho apresentaria o vídeo que produziu no dia seguinte, em que, usaríamos o da ‘Escola de Lúcio’. Assim que a discussão sobre a apresentação de Fabinho acabou, fizemos o intervalo para almoçarmos juntos.

Ao retornarmos do almoço, Basílio começou sua apresentação. Ele foi à frente com muitos papéis nas mãos, então Roberto e Vanessa ajudaram-no, segurando os desenhos, enquanto ele apresentava. Inicialmente Basílio falou na língua maxakali, mas em alguns momentos nos explicou, em português, que havia desenhado a história do antepassado que virou urubu rei. Ele disse que ainda ia escrever as histórias de *Po’op* que tinha listado para ensinar as crianças, como tinha compartilhado que o faria no encontro anterior, destacando que não havia terminado de escrever as histórias devido a alguns muitos problemas de saúde na sua família.

Manoel Kele comentou que traduziria o que Basílio estava escrevendo para o português. Para mim, não tinha ficado claro se os desenhos que ele tinha mostrado estavam relacionados com *Po'op* e comentei isso com Roberto. Ele, então, perguntou para Basílio, na língua maxakali, se a história estava relacionada com *Po'op*, e Manoel Kele explicou que é *Po'op* que conta a história do antepassado urubu rei. Um *γãmĩγ* contar a história de um outro, ou sobre esse outro Ser, é algo que Romero (2021) explica estar relacionado ao fato de os *γãmĩγxop* assumirem o ponto de vista dos seres com quem se deparam nos seus deslocamentos constantes, ainda mais se tratando dos *Po'op* que, como vimos, também são chamados de imitadores.

Finalizada a discussão sobre a apresentação de Basílio, todos bateram palmas e então Major foi à frente para apresentar (Figura 23). Até então, Major não havia apresentado sua pesquisa nos encontros anteriores, mas ela inicialmente tratava sobre o ensino da escrita e da língua maxakali na sua escola. Na época, intitulou sua pesquisa de *Mãxakani Xop Yĩγ Ax*, Linguagem Maxakali, que tinha o mesmo foco do seu TCC no Fiei. Inclusive, a seu pedido, cheguei a ir à sua aldeia duas vezes para ajudar na organização e no registro da sua pesquisa.

Figura 23 – Pesquisador Major Maxakali, na época, professor na sua aldeia



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2020.

Major levou muitos materiais didáticos para compartilhar com os pesquisadores, como as cartilhas Popovich e atividades que criava para os alunos por meio de colagens e fotocópias. Ele explicou que a grafia de certas palavras na língua maxakali foram mudando com o tempo e como os sinais interferem no entendimento de qual palavra está sendo pronunciada. Como exemplo, Major escreveu no quadro as seguintes palavras: *hãp* (assar) e *hãm* (trabalhar/roçar, terra, geral/genérico), que possuem a mesma pronúncia. Por isso, para ele, *hap* tem que ser sem acento.

Assim que ele finalizou, Vanessa comentou que existem outras pesquisas sobre a língua maxakali, feitas por não indígenas, mas agora estamos presenciando uma que está sendo desenvolvida por um Tikmũ'ũn. Em seguida, Major falou um pouco em português, disse que doutor Haroldo criou as

letras e que os antepassados não possuíam letra para a língua maxakali. O convidado Pablo perguntou o que ele tinha explicado sobre a diferença entre *hãp* e *hãm*. Major, então, esclareceu que cada Tikmũ'ũn ainda escreve como quer, mas, para ele, todo mundo tinha que escrever igual, para que todos os professores pudessem ensinar a escrever na língua maxakali do mesmo jeito. Após isso, os professores começaram a conversar a respeito.

Em sua apresentação, Major mostra que não há uma padronização na escrita da língua maxakali, mas que ele a defende porque acha que todos deveriam escrever do mesmo jeito para colaborar com o ensino do maxakali na escola. Além disso, podemos ver na apresentação de Major a quantidade de materiais didáticos que ele produz para sua escola. Ele, inclusive, faz uso de diversas técnicas (fotocópias, colagens, etc.) para montar atividades específicas para cada uma de suas turmas, a partir dos materiais que tem disponível na escola. Por exemplo, ele utiliza os desenhos das cartilhas Popovich para montar caça-palavras. Por mais que algumas atividades aproximem-se de um certo padrão das encontradas nos livros didáticos do ensino regular, PNLD, (ligar palavras e imagens, completar letras e sílabas faltantes, entre outros), é possível perceber que elas são adaptadas ao contexto cultural dos alunos, pois trazem desenhos, palavras, objetos e animais do território e da cosmovisão tikmũ'ũn.

Assim que Major finalizou, todos bateram palmas e, em seguida, Damião (Figura 24) iniciou a úl-

tima apresentação do primeiro dia. Foi a primeira vez que ele apresentou, semelhante à situação do seu pai, Major. Sua pesquisa no grupo apresentava como título *Mĩmãtix Āgtux*, Contar sobre a floresta, que também era o foco do seu TCC no Fiei/UFMG. Damião havia produzido alguns desenhos, os quais foram colados no quadro para facilitar a apresentação e a visualização. Ele também fez vídeos, que eu já conhecia, porque ele havia me mostrado em uma ocasião em que fui à sua aldeia. Nesses vídeos, com o auxílio de Fabinho, ele registrou alguns mais velhos da aldeia e explicou como eram as florestas no Território de Água Boa.

Figura 24 – Pesquisador Damião Maxakali, na época, professor na ‘Aldeia do Major’



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2020.

Assim que finalizou sua apresentação na língua maxakali, todos bateram palmas. Entretanto, ele não havia finalizado, continuou falando, agora em português. Disse que havia feito desenhos sobre as

árvores que existiam no território, que eles usavam para fazer muitas coisas. Por exemplo, ele mostrou o Ser *Tuthi* e disse que com ela fazem bolsas, *tehey* (rede de pesca), linhas para os arcos e artesanatos. Com o Ser Embira, Damião explicou que amarram suas casas, também fazem lenha, usam para fazer também os arcos e os bodoques. O Ser *Tararanga*, segundo ele, não existe mais no território, é uma árvore que os alimentava com seu fruto. O Ser Ipê ajudava-os na feitura da casa, por ter troncos retos e fortes e, além disso, com ele se faz as varas dos *Kotkuphi* (mandioca-espírito). Depois de explicar sobre as árvores, Damião esclareceu que o desenho final era da floresta que ele imaginava que existiu, pois não teve a oportunidade de conhecê-la.

Damião, assim como alguns outros pesquisadores tikmũ'ũn, fala sobre uma floresta que não existe mais, uma floresta que ele próprio não conheceu, mas que diz sempre ter escutado sobre ela. Por meio do desenho, ele tanto nos apresenta os Seres que antes viviam no território, quanto nos ensina sobre a importância da floresta para suas vidas, pois, quando ela existia, eles possuíam tudo que precisavam. Além do desenho, Damião fez uso de recurso audiovisual para filmar os mais velhos, como a sua avó Maria Diva Maxakali, trazendo as vozes desses mais sábios, bem como os saberes, para sua pesquisa.

Entre as diversas coisas que nos ensina Maria Diva no vídeo, gostaríamos de destacar o fato dela reforçar a importância dos Tikmũ'ũn pesquisarem

na “natureza” do seu povo, ou seja, pesquisar do jeito deles. Como ela explica, pesquisar para todo mundo, para ajudar a comunidade e os futuros trabalhos a serem desenvolvidos pelos mais novos. Esse relato de Maria Diva é um retorno muito importante para a *Rede de Pesquisa Hãm Yikopit*, pois sinaliza que a pesquisa estava também sendo percebida por outras pessoas tikmũ’ũn, para além dos pesquisadores, como um possível caminho para colaborar com a transformação do complexo e preocupante contexto territorial que os cercam.

O segundo dia do encontro foi iniciado com a apresentação de Netinho (Figura 25). Foi a primeira vez que ele apresentou a sua pesquisa, que tinha o título *Tikmũ’ũn Hmn*, Remédios Tikmũ’ũn. Ele tinha produzido vários desenhos e Vanessa foi à frente segurá-los. Netinho também escreveu as receitas dos remédios e carregava consigo uns ramos de folhas de goiabeira. Assim que ele finalizou sua apresentação, na língua maxakali, todos bateram palmas. Vanessa pediu para que ele nos explicasse um pouco do que tinha apresentado em português. Nesse momento, sua mãe, Carmem Silva Maxakali, a quem ele consultou para saber mais sobre os remédios para sua pesquisa, foi à frente e explicou, em português, o que ele tinha apresentado. Ela disse que ele desenhou sobre remédios que ajudavam a tratar dor de ouvido, diarreia de sangue, boca com sapinho, furúnculo, resguardo e tosse. Carmem Silva destacou que há muito mais remédio e que Netinho iria pesquisar mais sobre eles.

Figura 25 – Pesquisador Netinho Maxakali, na época, vivia na Aldeia de Novas Raízes



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2020.

Na tradução da fala de Netinho feita pelo antropólogo Roberto Romero, podemos ver que ele ensina precisamente como preparar os remédios das plantas que tinha desenhado:

*Essa é a mixux pax (literalmente, folha cheirosa). Ela é boa para curar doença. Se tiver doente, toma que é bom. Se estiver com febre, cozinha um pouco durante 15 minutos e depois que a água ficar verde, você toma. Os brancos chamam de ‘tomar chá’. É bom pra febre, vômito, coração acelerado... Se tiver com coração acelerado, faz o chá e toma que você fica bem. Kukxatixnãg (Jaborandi) agora. Quando você ganhar um filho, depois que o resguardo acabar, você vai e corta e mastiga um pouco para tirar coisas ruins. E aí pode comer carne de novo. É bom para as doenças de crianças também, dor de garganta... É um remédio muito bom o jaborandi. Esse aqui é a folha de pimenta. É bom para furúnculo. Se tiver*

*um, corta as folhas da pimenta, soca um pouco e amarra no lugar [do furúnculo]. Depois de 3 horas, você tira e depois repete até o furúnculo sair. Essa aqui é mixux kepcox ponok [tipo de raiz]. Você tira a raiz e faz um chá e toma. É bom para dor de barriga, diarreia... Se a criança estiver com dor de barriga, faz um chá e dá pra ela. Essa aqui é mimyãm xux (folha de espinho). Você corta apenas as folhas e mistura com outras coisas, urucum... e aí macera e bebe. É um remédio muito bom! Esse aqui é mimyãm kup (tronco de espinho). Você tira as cascas com o facão e coloca na água e dá para as crianças mais velhas com dor de barriga beberem. Mas não pode dar para as crianças mais novas, senão elas ficam doentes. Esse aqui é a casa de marimbondo (xãñmok pet). Quando você sentir dor de ouvido, você tira a casca da casa e quebra com as mãos. Aí coloca um pouco no ouvido para parar de doer. É essa a minha pesquisa, mas não acabou ainda não! Tem muito remédio! (Netinho Maxakali, Território de Água Boa, 13 de fevereiro de 2020).*

Netinho e sua mãe nos ensinam que as plantas e outros seres da floresta são remédios para os Tikmũ'ũn. No livro *Hitupmã'ax: curar*, os Tikmũ'ũn mostram a centralidade dos *γãmĩγxop* na cura de suas doenças e o uso de alguns dos Seres da floresta na medicina ancestral desse povo, chamado no livro de “remédio do mato” (MAXAKALI *et al.*, 2008, p. 78). No livro eles listam diversas doenças que os Tikmũ'ũn conhecem, destacando a força desses remédios ancestrais, chamando a atenção,

no item diarreia de sangue, que “Remédio de ‘branco’ não melhora. Remédio do mato é melhor” (MAXAKALI *et al.*, 2008, p. 9). Em outro livro também produzido por eles, *Mõnãyxop ãgtux Yõg Tappet/O Livro que Conta Histórias de Antigamente*, Rafael Maxakali ressalta que existe “remédio no mato que os antepassados antigamente bebiam para tratar uma doença. Hoje em dia os Maxakali ainda tomam para se curar” (MAXAKALI *et al.*, 1998, p. 55).<sup>21</sup> A apresentação de Netinho ainda nos mostra que ele não fez sua pesquisa sozinho, já que como nos ensinou Lúcio, os Tikmũũn ‘fazem juntos’ (TOMAZ; SILVA; MAXAKALI, 2020). Assim, além de nos ensinar sobre um fazer coletivo, Netinho reforça o que outros pesquisadores, como Joviel, Manoel Kele, Tuilã, Damião, também têm nos mostrado, sobre o aprender com um parente próximo. É importante destacar, ainda, que Netinho havia me explicado, em uma das visitas que fiz à ‘Escola de Major’, que iria fazer a pesquisa para criar passo-a-passo de como fazer esses remédios, fazendo desenhos. Mas, antes de fazer os desenhos, ele precisava aprender sobre as receitas, exatamente o que nos mostrou na sua apresentação.

A próxima apresentação foi feita pelos professores Reginaldo, Alenildo e Antoninho, da ‘Aldeia do Lúcio’, que faziam pesquisa junto comigo e com Lúcio sobre as práticas da escola. Como diversas foram as ações, com propostas diferentes, que estávamos desenvolvendo no fazer pesquisa com a ‘Escola do Lúcio’, tentando compartilhar o máxi-

21. Inclusive, a família de alguns pesquisadores da Rede que tiveram Covid-19 me relataram, via telefone, que usaram os remédios do mato para vencerem esse vírus. Eles me contaram que usaram os indicados pelos não indígenas também, mas sentiram seus corpos melhorarem com os seus remédios ancestrais.

mo o que estávamos fazendo com a *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit*, dividimos a pesquisa da aldeia em três grupos para apresentar no seminário. Desse modo, os referidos professores e a professora Diolina, que não pode ir por motivos de saúde, ficaram responsáveis por apresentar as atividades sobre os remédios e a feitura de mudas de árvores; eu e Lúcio de falarmos sobre um jogo de matemática que trabalhamos em sala de aula; Sorainha, Rausiane, Jovelina e Daniela apresentariam uma das atividades que fizemos referente à troca de receitas, que chamamos de padaria.

Assim, Reginaldo, Alenildo e Antoninho apresentaram, na língua maxakali, o que eles intitularam de *Mĩm Xokax Xok Xi Hmn ãgtux*, Plantar Árvores e Contar Remédios. Eles tinham em mãos um mapa que desenharam para marcar em quais lugares próximos da escola havia plantas medicinais, como mostra Figura 26.

Figura 26 – Reginaldo (esquerda), Antoninho (centro) e Alenildo (direita), apresentam o mapa



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2020.

Junto a esse mapa eles explicaram que fizeram uns cartões com o desenho da planta situada no mapa, com uma explicação sobre o que ela curava e como se fazia o remédio. Eles mostraram também dois vídeos, um sobre a aula de remédios, dada por

Diolina em uma das atividades que fizemos na ‘Escola de Lúcio’, e outro mostrando onde estavam plantando sementes de árvores. Tanto eu, quanto Lúcio, tínhamos participado dessa ação de pesquisa. Eu só não participei da produção do mapa, mas estava presente no dia em que tivemos a ideia de fazê-lo e também colaborei com o grupo de pesquisadores, montando os vídeos para apresentação.

Logo que esse grupo acabou de apresentar, todos bateram palmas, e Lúcio foi à frente, complementar a apresentação do grupo na língua maxakali, já que ele também fez parte da atividade de pesquisa, além das outras que fizemos juntos com a escola. Em seguida, ele explicou, em português, o que o grupo havia apresentado e complementou dizendo que estavam pesquisando sobre os remédios que existiam próximo da escola. Destacou que, apesar de não haver mais a floresta e os vários remédios que existiam nela, a professora de cultura Diolina disse que perto deles ainda tinham outros remédios. Ele disse que a professora “explicou tudo, como faz, quanto dá pra criança, pra adulto, quando não pode bebe, tipo quando se tá grávida”. Com isso, eles pensaram em criar um mapa localizando os remédios, juntando as informações de como os fazer. Isto porque, segundo ele, “as vezes Tikmũ’ũn sabe que é remédio, mas não sabe faze o remédio”. Sobre as receitas que escreveriam em cartões e pendurariam junto com o mapa, Lúcio disse que ainda estavam confeccionando. Para proteger esses remédios e impedir que pegassem fogo com as

queimadas repentinas, ele compartilhou que em uma das minhas visitas à aldeia, pediu para que eu levasse sementes de árvores para eles plantarem. Trazidas as sementes, eles plantaram e, assim, estavam esperando as mudas crescerem para plantarem ao redor dos remédios, para os protegerem.

A apresentação do grupo e a explicação do Lúcio mostram a conexão da escola com a aldeia, com os problemas que a cercam, sinalizando a importância e a responsabilidade dessa instituição também para o enfrentamento de suas lutas. Particularmente, a fala do Lúcio me surpreendeu, quando relatou que havia feito o pedido para eu conseguir sementes e como as estavam utilizando. Inicialmente, eu entendi que a solicitação se justificava porque estavam precisando de sementes para a aula de território, mas, na sua apresentação, ele apresentou um outro motivo: plantar tais árvores ao redor dos remédios, ou seja, a intenção não era apenas reflorestar e ensinar as crianças sobre a floresta, era também proteger os remédios que ainda existem na sua aldeia.

Quando Lúcio finalizou, todos bateram palmas. Vanessa comentou que apesar de termos na *Rede de Pesquisa Hãm Yikopit* temas parecidos, eles estavam pesquisando de modos diferentes, com objetivos distintos, assim como nos explicavam de maneiras próprias. Por exemplo, Netinho estava inventariando os remédios Tikmũ'ũn para fazer um passo-a-passo visual de suas receitas. Já o grupo da 'Aldeia de Lúcio' estava pesquisando sobre plantar mudas

e árvores para proteger os remédios que ainda existem perto deles e os divulgarem na aldeia, tornando esses saberes e fazeres acessíveis para todos. Sobre a pesquisa desse grupo, Manoel Kele comentou que: “O governo não manda remédio pra cá, é difícil... o filme [vídeo mostrado pelo grupo de Lúcio] foi muito bom. Tem que fazer mais [filme] pra cair no governo, aí olha assim [o governo], os índios Maxakali tem visão... não esqueceram... usam remédio”. Esse comentário mostra a importância da pesquisa no processo de visibilização dos saberes e fazeres tikmũ’ũn frente às políticas do governo alicerçadas na organização da sociedade ocidental dominante.

Antônio foi o terceiro a apresentar, foi à frente e chamou sua esposa, Lucinda Maxakali, para ajudá-lo, na apresentação dos novos desenhos que tinha feito. Depois de apresentá-los na língua maxakali, em pares e em trios, ele fez algumas explicações em português. Antônio disse que havia feito desenho da escola e da *kuxex* (casa dos cantos), segundo ele, dois locais onde os Tikmũ’ũn aprendem coisas diferentes. Na *kuxex*, ele disse que o menino aprende a caçar, por exemplo, destacando que é um local onde as crianças meninas não podem entrar. Na escola, ele explica que ensina com os desenhos para todos, menino e menina. Antônio mostrou também os desenhos de mata antiga, de árvore de embaúba e barriguda, explicando que ambas são usadas para fazer a *tuhut* (rede de pesca). Finalizou sua fala mostrando o desenho de 3 tipos de cobras, que disse serem temas da pintura dos arco-e-flechas do ritual.

Dito isso, finalizou e todos bateram palmas.

Na primeira vez em que apresentou sua pesquisa, em novembro de 2019, Antônio já havia nos ensinado sobre a potência do desenho para ensinar as crianças, o que foi reforçado nesta nova apresentação, por meio de novos desenhos, ou seja, novos saberes e fazeres. Outrossim, ele agora nos conta, por meio do desenho, que os Tikmũ'ũn possuem dois locais onde aprendem “coisas diferentes”, a *kuxex* e a escola, deixando claro que os Tikmũ'ũn já possuíam processos educativos próprios, ancestrais, antes da chegada da escola, que continuaram existindo. Afinal, como destaca Luciano (2011), “Processos educativos são inerentes a qualquer sociedade humana, pois é por meio deles que produzem, reproduzem e difundem seus conhecimentos e valores para garantir sua sobrevivência e continuidade histórica” (LUCIANO, 2011, p. 74). Sobre a apresentação de Antônio, é importante destacar, ainda, que Lucinda, sua esposa, não estava ao seu lado somente para segurar os desenhos. Certa vez, ao conversarmos por telefone, ele me revelou que ela também era uma pesquisadora, assim como ele e, inclusive, ajudava-o a fazer os desenhos.

Manoel Kele interagiu com a apresentação de Antônio, pegou seus desenhos, foi à frente e explicou que hoje as crianças não vão para a escola porque não tem comida (merenda). A falta de merenda já se estendia há bastante tempo, afastando as crianças da escola, o que é reforçado na pesquisa de TCC do pesquisador Major. Ele deu como

exemplo o nosso encontro: “ontem teve melancia e banana, tinha comida, café, então vem todo mundo participa desse trabalho”. Comentou, também, sobre as pinturas das flechas imitando a pele das cobras, disse que era o ritual de *Kotkuphi* (mandioca-espírito) e que se pintam assim também.

Enquanto tentávamos passar o vídeo de Fabinho, Vanessa comentou que diversas pesquisas estavam produzindo materiais para a escola. Destacou que esse caminho era bom, porque muitas vezes os materiais que chegam de fora não são adequados aos saberes e fazeres Tikmũũn. Na sequência, ela perguntou se os convidados queriam comentar alguma coisa. O convidado Roberto foi à frente e começou a falar na língua maxakali. Sua fala movimentou outros pesquisadores, que começaram a se manifestar também. Quando ele acabou de falar, todos bateram palmas. Roberto explicou, em português, que resumidamente conversou com eles sobre a escola estar viva, que os pesquisadores têm feito várias coisas, que é importante isso ser reconhecido para fortalecer a luta da certificação, para se pensar como eles vão conseguir chegar na universidade e continuar fazendo suas pesquisas. Vanessa, então, fez uma sugestão, de que no encerramento fazermos um documento ou um vídeo com uma fala coletiva requerendo a certificação.

Dando sequência às apresentações, Fabinho mostrou os vídeos que tinha feito, que movimentou uma discussão no grupo de pesquisadores, pois seus vídeos mostravam locais onde os rios

eram abundantes e que agora a água cobre apenas seus pés. Os poucos locais onde as águas tem mais volume, como ele mostra em um dos vídeos, os rios transformaram-se quase que em pequenas lagoas. Diversos dos mais velhos que estavam ali conheceram essas áreas que Fabinho mostrou, mas de outra forma, com mais água e mais vida.

Como a estrutura do projetor já estava montada, as próximas apresentações do dia seriam as que continham vídeos. Assim, Carlos Alexandre foi o próximo a apresentar. Como havia dito na apresentação anterior, ele havia produzido um vídeo em português sobre a nascente que existe perto de sua aldeia, que ele nos disse que estava cuidando. Suas palavras no vídeo foram a sua própria apresentação do encontro, assim, compartilhamos a seguir o vídeo que ele fez para que pudéssemos aprender sobre sua pesquisa.

A nascente perto da Aldeia *Amaxux*, vídeo feito pelo pesquisador Carlos Alexandre



Acesse o *QRCode* para assistir o vídeo feito pelo pesquisador Carlos Alexandre. Disponível também em: <https://www.youtube.com/watch?v=XXGYk0k-U5M>

Quando acabou de mostrar o vídeo, seu pai, João Bidé, foi à frente e teceu alguns comentários sobre sua apresentação, como nos mostra a tradução feita por Roberto Romero:

*Os fazendeiros vieram e nos cercaram. Eles vieram e nós nos juntamos aqui e aí os fazendeiros derrubaram a mata. E assim os rios secaram. E os nossos rios aqui também secaram. E essas nascentes aqui que ele mostrou ficam pra lá, na terra do meu cunhado, pra cá, na terra do meu sobrinho. Isso que está mostrando aqui tem que plantar mais coisas aqui pra crescer, porque assim hoje o calor está secando. Mas se refrescar, aí vai sair e vir até a aldeia. E aí dá pra fazer uma linha [de água] pra descer até chegar na aldeia. Se a mata crescer a água vai sair e chegar até na aldeia. Assim é bom! Esse trabalho [pesquisa] aqui dos professores nós vamos transformar num documento para mostrar pro governo nos respeitar. A nossa educação é muito boa! Esse é o nosso trabalho! Nós vamos pesquisar e mostrar para o governo o documento que sair. (João Bidé, Território de Água Boa, 13 de fevereiro de 2020).*

A fala de João Bidé evidencia as violações que eles e o Ser mata sofreram, os não indígenas os cercaram e não satisfeitos com tamanho abuso, ainda destruíram o pouco que os sobrou. O SPI demarcou, somente em 1941, 21 anos depois da cessão das terras destinadas aos Tikmũ'ũn, apenas os contornos da gleba de Água Boa, deixando de fora o território de Padrinho e os lotes vendidos por Fa-

gundes.<sup>22</sup> Somente em 1956 que a área de Pradinho foi demarcada, segundo Vieira (2013), uma decisão que visava abrandar os ataques que os invasores não cessavam de promover nas terras tikmũ'ũn. Depois de muita luta tikmũ'ũn, em 1996, as duas áreas demarcadas foram reunificadas, as quais, até então, estavam divididas por fazendas não indígenas. Entretanto, até que isso acontecesse, as terras tikmũ'ũn foram invadidas, arrendadas, exploradas e, até mesmo, patrulhadas, como nos mostra o filme Grin – Guarda Rural Indígena. Diante de tamanha história de destruição e de desrespeito, João Bidé reforça o que os demais também têm compartilhado, sobre a importância de se fazer algo para a mata voltar e, assim, as nascentes e os rios. Além disso, ele destaca o potencial denunciativo e o caráter político que a pesquisa possui ao colaborar com o processo reivindicatório de respeito por parte do governo, assim como fez Manoel Kele.

Fizemos a pausa para almoçarmos juntos e, no retorno das apresentações, Carlos Alexandre explicou que havia feito o vídeo, que apresentou também na língua maxakali, para que todos pudessem acompanhar o conteúdo de sua pesquisa. Por isso, ele pediu para apresentar a versão na língua maxakali também. Após mostrar essa versão do vídeo, Tuilá foi até o quadro e fez um desenho sobre como funcionava o esquema de alimentação das nascentes no rio. Em seguida, ele nos explicou, em português, que rio é nascente, porque a nascente vai crescendo e, assim, vai formar o rio. Tuilá destacou

22. Segundo Nimuendajú (1938), um homem chamado Joaquim Fagundes, que vivia entre os Maxakali desde 1917, assumiu o papel de conselheiro dos grupos e, usando seu prestígio passou a vender ilegalmente as terras dos indígenas. As primeiras terras vendidas por esse sujeito teria sido a região onde ficava a Aldeia Grande, área entre as aldeias atuais de Pradinho e Água Boa (AMORIM, 1980 [1965], p. 101).

que se todo mundo cuidar das nascentes que têm nas suas aldeias, elas vão crescer e descer para o rio, dessa forma o rio vai crescer e não vai secar.

A segunda a apresentar no turno da tarde foi Glorinha, que tinha em um dos seus braços bolsas de embaúbas penduradas. Após a apresentação do seu vídeo, que a mostrava cortando uma embaúba dentro da mata, Glorinha teceu algumas explicações na língua maxakali. E, assim que finalizou, seu marido, Carlos Alexandre, Manoel Kele e Tuilá foram à frente, posicionaram-se ao lado dela e entoaram um canto. Finalizado o primeiro canto, eles entoaram outro e, após isso, Glorinha mostrou outro vídeo. Nesse segundo vídeo, já com a parte da embaúba que cortou em mãos, ela mostra o pedaço que se usa para tirar e produzir as linhas. Margarida foi à frente e disse que explicaria um pouco sobre o pau de embaúba que Glorinha tirou no vídeo. Ela compartilhou que sua nora foi longe para pegá-la, na terra de fazendeiro, onde tem uma mata mais fechada. Margarida disse que o que Glorinha nos contou no segundo vídeo foi que tirar embaúba bonita, “que a casca sai direitinho”, não é fácil, porque até chegar nela é necessário passar por cobra, escorpião e, quando está tirando, aparecem formigas que mordem.

A tradução de Roberto Romero sobre a apresentação de Glorinha corrobora com o que Margarida havia explicado no encontro passado, acrescentando esclarecimentos sobre os cantos entoados, como podemos observar a seguir:

*Essa aqui é a embaúba. Antes [no outro encontro] eu mostrei os desenhos e vocês todos viram. E agora fomos ver a árvore de verdade. Eu disse, “vamos lá para Paula e Vanessa poderem ver a árvore de verdade”. Por isso fomos procurar embaúba. É com ela que fazemos essas bolsas. Eu quero falar um pouco da embaúba. Eu já falei outra vez. Tem muita formiga dentro dela. E cobra ao redor também. E tem cantos da embaúba também. Agora nós vamos cantar os cantos dela. “Eu sempre corto embaúba, eu sempre corto embaúba, mas você não sabe, não faz bolsas para mim... Me leva, me leva, e corta embaúba para mim”. [Trechos dos cantos] (Glorinha Maxakali, Território de Água Boa, 13 de fevereiro de 2020).*

A seguir, compartilhamos a transcrição/tradução do primeiro canto feita por Roberto Romero:

*Ã te tuthi mep tox*

Eu sempre corto embaúba

*hooo a iii*

*hooo a iii ha ii ya*

*ã te tuthi mep tox*

eu sempre corto embaúba

*ã te tuthi mep tox*

eu sempre corto embaúba

*paxi xa te hãm xũmũg nũγ*

mas você não sabe

*ã nõ tutnãg ãm xap hã õg pumi*

não faz uma bolsa para mim

*paxi xa te hãm xũmũg nũγ*

mas você não sabe

*ã nõ tutnãg ãm xap hã õg pumi*

não faz uma bolsa para mim

*γĩ ã te*

para eu

*ĩγ pat pema ãta hã õg pumi*

carregar de lado comigo

*γĩ ã te*

para eu

*ĩγ pat pema ãta hã õg pumi*

carregar de lado comigo

*nũγ nõ hãmxap ãm xuh*

guardar pilotas

*nũγ nõ hãmxap ãm xuh*

guardar pilotas

*nũγ nõ putux nãg tux nãmõ*

atirar no passarinho

*nũγ ãm putex nũγ nũγ pugã nã γũm*

matar e assar sentado

*nũγ nõ putux nãg tux nã mõ*

atirar no passarinho

*nũγ ãm putex nũγ nũγ pugã nã γũm*

matar e assar sentado

*nũγ hõm koix mãγ hã γũm*

e sentado comer com batata

*nũγ hõm kotxup mãγ hã γũm*

e sentado comer com mandioca dentro  
d'água

*ha i γa hoo miax*

*ha i γa hoo miax*

*hoo a ii hoo a ii ha ii a*

*ã te tuthi mep tox*

*ã te tuthi mep tox*

*paxi xa te hãm xũmũg nũγ*

*ã nõ tutnãg ãm xap hã õg pumi*

*paxi xa te hãm xũmũg nũγ*

*ã nõ tutnãg ãm xap hã õg pumi*

*γĩ ã te*

*ĩγ pat pema ãta hã õg pumi*

*γĩ ã te*

*ĩy pat pema ãta hã õg pumi*  
*nũy nõ hãmxap ãm xuh*  
*nũy nõ hãmxap ãm xuh*  
*nũy nõ putux nãg tux nã mõ*  
*nũy ãm putex nũy nũy pugã nã yũm*  
*nũy nõ putux nãg tux nãmõ*  
*nũy ãm putex nũy nũy pugã nã yũm*  
*nũy hõm koix mãy hã yũm*  
*nũy hõm kotxup mãy hã yũm*  
*ha i ya hoo miax*  
*ha i ya hoo miax*  
*hooo i a i yaaaaaax*

Agora, segue a transcrição/tradução do segundo canto entoado feita por Roberto Romero:

*ũg mõgã*  
*me leva*  
*hooo a iii*  
*hooo a iii ha ii ya*  
*ũg mõgã*  
*me leva*

*nũγ ã tuthi xak*

e tira embaúba para mim

*iga õ te xip tu mai xop*

aquela que está ali bem bonita

*ũg mōgã*

me leva

*nũγ ã tuthi xak*

e tira embaúba para mim

*iga õ te xip tu mai xop*

aquela que está ali bem bonita

*pe xa nõ tut ãm xap*

para eu tecer uma bolsa para você

*pe xa nõ tut ãm xap*

para eu tecer uma bolsa para você

*xatex tu tox hã xokxop hĩγ tox*

que sempre amarra a caça com cipó

*xatex tu tox hã xokxop hĩγ tox*

que sempre amarra a caça com cipó

*ha i γa hoo miax*

*ha i γa hoo miax*

*hoo a ii hoo a ii ha ii a*

ũg mōgã  
 nũy ã tuthi xak  
 iga õ te xip tu mai xop  
 ũg mōgã  
 nũy ã tuthi xak  
 iga õ te xip tu mai xop  
 pe xa nõ tut ãm xap  
 pe xa nõ tut ãm xap  
 xatex tu tox hã xokxop hĩy tox  
 xatex tu tox hã xokxop hĩy tox  
 ha i ya hoo miax  
 ha i ya hoo miax  
 hooo i a i yaaaaaaax

Glorinha ressaltou que dentro do Ser *Tuthi* tem outros seres, tem o Ser Formiga, além disso, tem cantos e tem *γãmĩy*, como nos disse no encontro anterior. Na pesquisa desenvolvida por Magnani (2018), Sueli Maxakali explicou que os *Xũnĩm* (morcego-espírito) contam a história de que foi a “formiga-espírito-*γãmĩy*” (MAGNANI, 2018, p. 252) que ensinou sobre o fazer tecer a fibra de embaúba para as mulheres *tikmũ’ũn*, “é por isso que as formigas são donas da embaúba. É por isso que o tronco da embaúba fica cheio de formigas e elas

saem quando você o corta. É por isso que a bolsa tem vários espíritos” (MAGNANI, 2018, p. 252). Os cantos compartilhados na apresentação de Glorinha ensinam sobre diversos fazeres relacionados à embaúba, feitura de artefatos e a utilização dos mesmos, fazer bolsa para colocar pelotas e caça, fazer linha para bodoque matar passarinho (como também nos explicou Manoel Kele em sua apresentação) ou a fazer a rede de pesca para colocar mandioca na água (como também vimos na apresentação do Zezinho). Na apresentação da pesquisa de Maiza Maxakali, da Aldeia Verde, para seu TCC no Fiei, ela nos ensinou que os cantos da embaúba entoados na apresentação de Glorinha são trazidos pelos *Po’op*. Neles, é possível ver uma complementariedade e alternância entre os seres homens e mulheres *tikmũ’ün*, ensinando-nos que ambos participam dos procedimentos e/ou produções considerados femininos/masculinos e vice-versa. Nos cantos, há uma alternância entre as vozes masculinas e femininas, já que, no primeiro canto, os homens contam que cortam a embaúba, e, no segundo, é a vez das mulheres contarem que fazem as bolsas para eles.

Na sequência das apresentações, Tuilá foi à frente, compartilhou fotos e vídeos da horta que cultivou, como prometido no encontro anterior, conforme mostra a Figura 27. Ele plantou na sua horta: mandioca, milho, abóbora jacarezinho, banana-maçã, quiabo e batata. Tuilá contou que sua avó cozinhava mandioca e colocava na água, no

outro dia eles comiam, um fazer ancestral sobre o qual o pesquisador Zezinho já havia falado. Disse que com a mandioca dura eles faziam beijú com carne e o café que tomavam antigamente era água de batata. Por fim, ele destacou que se plantassem muita batata, não iriam passar fome.

Figura 27 – Algumas das hortas feitas por Tuilá Maxakali durante sua pesquisa



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2020.

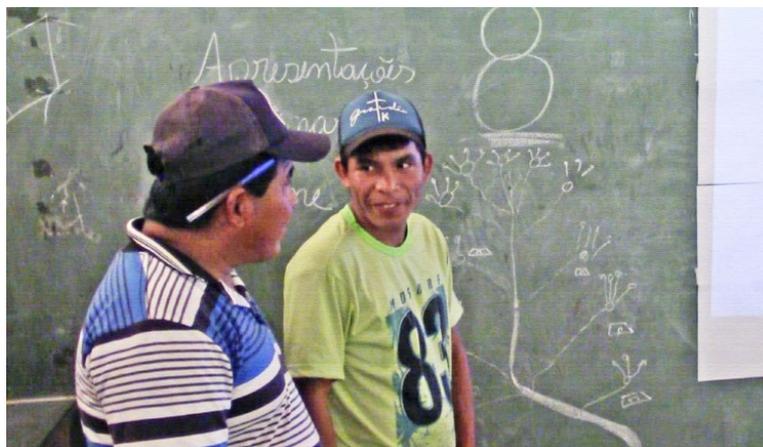
Margarida fez alguns comentários após a apresentação de Tuilá sobre as comidas tikmũ'ũn. Ela disse que os pesquisadores que ali estavam cresceram comendo água de batata, mandioca dentro da água, beijú, beijú com carne e muitas outras coisas vindas da mata. Ressaltou que hoje em dia, infelizmente, não comem mais assim e defendeu que se fizessem pesquisa sobre essas comidas, talvez um dia eles possam voltar a comê-las.

Diversos são os seres que aparecem na apresentação de Tuilá, entre eles, chama atenção aqueles que constituíam o fazer alimentar ancestral dos Tikmũ'ũn, destacados por Margarida. Assim, gostaríamos de ressaltar o que ainda não tinha aparecido ao longo das apresentações, a água de batata, chamado de *Komĩyhep* (MAXAKALI *et al.*, 2008), que, segundo os Tikmũ'ũn, é uma bebida fermentada, feita de batata doce, extremamente nutritiva, a qual eles usavam, inclusive, para combater a desnutrição (MAXAKALI *et al.*, 2008, p. 61) e costumavam tomar no café da manhã, como nos explicou Tuilá. Entretanto, atualmente, como questionou Margarida e também presenciei enquanto estive nas aldeias, esses alimentos não são os que aparecem na alimentação diária dos Tikmũ'ũn, sendo substituídos por uma dieta alimentar monótona, em que as proteínas, ferro e legumes foram trocados por carboidratos, açúcares simples e gordura. Em suas falas, tanto Tuilá, quanto Margarida, veem na pesquisa um possível caminho para transformação desse cenário atual de dependência alimentar dos produtos industrializados, principalmente de alimentos não indígenas, e também de fome.

Dando sequência às apresentações, foi a vez de Adolfo (Figura 28), apresentar sua pesquisa sobre o futebol maxakali. Foi a primeira vez que ele apresentou e, além de fotos e vídeos, ele mostrou um desenho no seu caderno com várias blusas dos times, numeração e nomes. Após finalizar sua fala, na língua maxakali, seu pai, Tuilá, explicou que as

camisas são a ordem de posicionamento dos jogadores no campo, que Adolfo desenha para o ajudar na explicação do jogo. Além disso, Tuilá destacou que “futebol é saúde”, por isso é muito importante para eles.

Figura 28 – Pesquisador Adolfo Maxakali, na época, vivia na Aldeia *Amaxûx*



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2020.

Finalizada a apresentação de Adolfo, todos bateram palmas, então Vanessa solicitou que eu e Lúcio fossemos apresentar. Um dos trabalhos em que eu e Lúcio resolvemos nos aprofundar no fazer pesquisa sobre as práticas escolares tratava-se de um jogo de matemática, criado pelo SIE para as escolas tikmũ'ũn. O jogo tinha como regra fundamental a força dos bichos, um animal mais forte vencia o mais fraco. Os números então foram inseridos no jogo para representar quantitativamente esse posicionamento mais forte ou mais fraco na comparação entre os bichos. Animais mais fortes eram re-

presentados por números maiores e os mais fracos números menores. Um dos pontos que eu e Lúcio tínhamos percebido ao jogá-lo com os alunos é que havia um problema nele relacionado à utilização de símbolos para representar quantificação. Pelo que percebemos, os alunos não entendiam que o algarismo indo-arábico é uma representação simbólica de uma quantidade. Isso significa que quando os alunos olhavam, por exemplo, para o número 4, eles não entendiam que aquele símbolo representava uma quantidade que era registrada com aquele símbolo. Como as crianças não dominavam a ordem de grandeza dos números, ao tentarem jogar pelas regras, eles focavam nos bichos e não consideravam a força do bicho de acordo com número que o representava, desconsideravam os números. Por exemplo, o gato e o cachorro tinham o mesmo número 3, como mostra Figura 29, mas para os alunos o cachorro ganhava do gato, era mais forte.

Figura 29 – Jogo de matemática maxakali, produzido no programa SIE/FaE/UFMG



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2020.

Na hora de apresentar fiquei bem nervosa, pois eu não sabia como explicar esse problema para que todos presentes entendessem, já que, provavelmente, muitos ali poderiam se relacionar com os números da mesma maneira que os alunos da ‘Escola de Lúcio’. Todavia, eu e Lúcio tínhamos decidido que falaríamos sobre as problemáticas que percebemos existir no jogo, pois, quando o jogo chegasse nas escolas, os professores precisavam ter noção de suas limitações e potencialidades para jogarem com seus alunos.

Assim, eu e Lúcio explicamos que tínhamos jogado várias vezes o jogo com os alunos e relatamos os seguintes questionamentos: os alunos jogavam diferente das regras; apresentavam dificuldades

para somar os pontos no final; algumas cartas apresentavam problemas relacionados com as regras; os alunos tiveram dúvidas para identificar alguns bichos pelo desenho que havia nas cartas (mostramos um vídeo<sup>23</sup> sobre isso) e não entendiam a função cardinal e ordinal dos números. Diante disso, decidimos construir junto com os alunos uma nova versão do jogo. Esclarecemos que isso não significava que o jogo não pudesse ser utilizado por eles, inclusive reforçamos suas possibilidades de uso de acordo com aqueles com os quais os alunos haviam se envolvido mais (jogo da memória para os menores e jogo de formar pares para os maiores). Entretanto, queríamos experimentar uma produção coletiva com os alunos, usuários principais do jogo educacional em questão, para entender como a participação deles ao longo do processo criativo impactaria no produto final criado, já que isso não tinha acontecido na produção do jogo do SIE.

Enquanto apresentávamos, eu e Lúcio íamos intercalando as falas, eu em português e ele na língua maxakali, algumas pessoas fizeram algumas intervenções. Comentamos que havíamos feito uma atividade para o redesenho do jogo, da qual, inclusive, o professor Antônio tinha participado, mas não conseguimos finalizá-la devido ao falecimento de um recém-nascido na aldeia. No final da nossa apresentação, frente a todo abandono do governo que as escolas estavam sofrendo, destacamos que a nossa iniciativa de fazer um novo jogo juntos é motivada pelo desejo de uma ‘autonomia produ-

23. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Xq8HoE9Kdo&t=11s> (canal do YouTube de Lúcio Maxakali – Noxo Panap Māxakani). Acesso em: 10 nov. 2021.

va'. Expliquei que essas duas palavras estavam relacionadas com iniciativas voluntárias, sem depender do outro, e completei afirmando que eles já estavam mostrando que faziam, tanto por meio de materiais didáticos que vinham produzindo, quanto pela própria iniciativa de formação da *Rede de Pesquisa Hãm Yikopit* e de suas próprias ações investigativas.

Assim que finalizamos a apresentação e os comentários, já não havia mais quase ninguém na sala e eu realmente fui tomada pelo desespero, pois imaginei que as pessoas haviam achado tão ruim ou complicado o que apresentamos que haviam ido embora, mas o motivo era a outro. As mulheres pesquisadoras da 'Aldeia de Lúcio' que apresentariam a *Pãm Pet* (Casa de Pães) tinham chegado, trazendo consigo seus maravilhosos pães e broas. A chegada das pesquisadoras foi tão inesperada e empolgante que ela tomou a atenção de todos. Tuilá comentou, no final da nossa apresentação, que queria fazer comentários sobre a nossa pesquisa, o que acabamos deixando para depois da fala do novo grupo, caindo no esquecimento de todos frente ao intenso e envolvente momento de comensalidade que tivemos.

A *Pãm Pet* (Casa de Pães) possui uma peculiaridade, que é a de ter sido uma atividade proposta por mim para as mulheres da 'Aldeia do Lúcio' e que, em dado momento, passou a compor o material de pesquisa que estava sendo desenvolvido na referida aldeia. Para nós, essa transição ficou clara quando elas demonstraram interesse em compar-

tilhar no seminário suas produções e mostrar um pouco como estavam fazendo os pães. Nem todas as mulheres que participam da padaria conseguiram ir, somente quatro delas se deslocaram para a escola onde ocorria o seminário (Sorainha, Rausiane, Jovelina e Daniela, sendo as duas primeiras alunas da escola). Como as mulheres estavam com muita vergonha, Lúcio, que também participou dos encontros da padaria, mostrou alguns vídeos e explicou como elas faziam os pães e as broas. Assim que ele finalizou sua fala, chegou o momento esperado por todos: o de experimentar os resultados dos fazeres da *Pãm Pet*.

O terceiro e último dia em que estivemos juntos fisicamente foi iniciado por Manoel Kele, que, com o maracá na mão, chamou os pesquisadores para irem à frente entoar o canto *Xok Pata Mip Nãg do Yãmĩy Kõmãyxop* (compadre-comadre).

Após essa abertura, Vanessa cumprimentou a todos e disse que, na parte da manhã ainda, teríamos algumas apresentações e depois definiríamos juntos os próximos passos para as pesquisas, veríamos o filme da *Yãmĩyhex* e, por fim, entregaríamos os certificados. Assim, Marquinho (Figura 30) foi à frente com sua família, avó, mãe e pai. Ele tinha consigo seis desenhos em mãos, que foram colados no quadro para facilitar a apresentação e visualização. Pouco tempo após ele começar a falar, sua avó o interrompeu e deu sequência à apresentação. Somente quando ela finalizou, Marquinho voltou a falar.

Figura 30 – Pesquisador Marquinho Maxakali, na época, professor na ‘Aldeia de Luizinha’



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2020.

A seguir, compartilhamos a tradução feita por Roberto Romero sobre o que Marquinho e sua avó partilharam ao longo da apresentação:

*Antigamente, tinha esse remédio aqui, mas hoje só o desenho mesmo. Esses são remédios de antigamente, que os antigos conheciam bem. Chama kamox mĩm, é um remédio muito bom. É bom pra vocês conhecerem os remédios. Esse aqui é muito bom pra dor de barriga. Chama kamox mĩm. Não se esqueçam dele! Esse aqui, mĩmyãm kup [tronco de espinho], também é bom pra dor de barriga. Tira a casca dele e cozinha até a água ficar vermelha e aí toma pra sua barriga ficar boa. É muito bom pra diarreia esse remédio. Esse aqui também é bom pras crianças. Se ela demorar pra começar a andar, você corta esse daqui e amassa e mistura com urucum e passa no corpo dela, nas pernas, e aí ela vai começar a andar. É muito bom! Esse aqui, hãm kumĩm [guiné] também é bom pra picada de cobra. Se a cobra te picar, tira um pouco e raspa e coloca no lugar da picada e toma*

*também. É muito bom pra picada de cobra! Muito forte! Esse aqui, mĩxux kepkox ponok [um tipo de raiz], é bom para diarreia e dor de barriga. Você toma e fica bom. Esse aqui, quando você ganhar um filho, depois que fizer o resguardo, você pega esse remédio. Não se esqueçam disso! Esse remédio é muito forte pro resguardo. Quando ganhar filho, mastiga esse aqui. Chama kukxatixnãg (jaborandi). (Cornélia Maxakali, Território de Água Boa, 14 de fevereiro de 2020).*

*Minha kãmãy me contou e eu escrevi aqui. Eu estou pesquisando e escrevendo sobre os remédios da mata. Mas por acaso hoje tem mata para a gente procurar remédio? Por acaso tem água para os remédios brotarem? Por isso só posso fazer os desenhos. Minha kãmãy contou e eu fiz os desenhos e escrevi suas falas. Ainda tem alguns desses remédios. Meu filho fez esses desenhos e escreveu. Esse aqui ainda dá pra encontrar por aqui, mas esse aqui (kamox mĩm) está difícil de encontrar. (Marquinho Maxakali, Território de Água Boa, 14 de fevereiro de 2020).*

A apresentação de Marquinho reforça que as pesquisas estavam sendo feitas coletivamente. O nosso coletivo de pesquisa era um grande grupo composto por muitos outros, pois cada pesquisador estava fazendo junto com sua aldeia, com seus núcleos familiares, suas respectivas pesquisas. A apresentação de Marquinho mostra bem esses outros coletivos, pois estava acompanhado por sua família, mãe, pai, a avó e o filho. De todos os gru-

pos que se apresentaram, esse foi o primeiro que realizou uma apresentação também em grupo, inclusive, todos os adultos falaram. É interessante destacar que o início da apresentação de Marquinho já nos ensina sobre o respeito e a reverência para com a sabedoria dos mais antigos. Assim que Marquinho faz uma breve introdução, “Esse aqui, esse remédio, minha *kõmãγ* está falando... Antigamente, tinha esse remédio aqui, mas hoje só o desenho mesmo”, sua avó passa a falar junto com ele e ele para de falar, sendo ela, inclusive, quem nos apresenta os remédios. As mulheres mais velhas, chamadas de *xukux* na língua maxakali, são extremamente reconhecidas e respeitadas, inclusive nos rituais. Segundo Magnani (2018), são elas que “ocupam espaços diferenciados e se dedicam ao acompanhamento dos cantos e às trocas alimentares” (MAGNANI, 2018, p. 229). Além disso, a antropóloga destaca que a maestria no domínio dos fazeres *tikmũ’ũn* que essas mulheres possuem, como as práticas artesanais, são adquiridos continuamente e gradativamente ao longo de suas vidas.

Quando Marquinho volta a falar, ele menciona novamente que sua *kõmãγ* o contou sobre os remédios, introduzindo uma outra mulher, sua comadre de ritual, que também fez parte da sua pesquisa, além do seu filho, que o ajudou nos desenhos. Marquinho explica porque escolheu registrar os remédios por meio do desenho, pois, segundo ele, não há mais mata para achá-los e tirar foto. De todos os que compartilhou, ele mostra o que ainda pode

ser encontrado no território, mas destaca que o primeiro que sua avó pediu para que eles não esquecessem, que “é um remédio muito bom”, é difícil de encontrar. Quando Marquinho nos direciona as seguintes perguntas: “Mas por acaso hoje tem mata para a gente procurar remédio? Por acaso tem água para os remédios brotarem?”, ele está denunciando o histórico de violações e explorações que seus territórios sofreram, que as demais pesquisas também estão denunciando, e, ao mesmo tempo, explicitando que sua pesquisa também está relacionada com a floresta.

Em sequência, o próximo a apresentar foi Nobinho. Também afixamos seus desenhos no quadro, assim, ele explicou um por um na língua maxakali. Enquanto apresentava, Fabinho foi à frente e começou a fazer colaborações. Certo momento, ele falou que traduziria o que estavam falando na língua maxakali, compartilhando o seguinte:

*“Porque nós fizemos desenho de mato? É porque tem que dá força né. Dá força pra educação né. Saúde também né. Tem que muda as coisas para a natureza muda. Se nós vamos faze só desenho, desenho, aí natureza num vai muda não. Aí tem que muda as coisas assim né. Aí, olha mato, tem tudo, têm remédios, animais, têm água também. Aí os professores tem que muda as coisas. Faze documento e manda pra cidade, Funai, Funasa também, pra dá força pra saúde também. Porque no mato têm remédio né, remédio natural. Aí se queima o mato não tem remédio. Aí só tem capim agora, mas tinha remédio an-*

tes. *Aí ele [Nobinho] tá falando assim [mostra no desenho], animal tá saindo tudo quando tem queimada, tão mudando*”. (Fabinho Maxakali, Território de Água Boa, 14 de fevereiro de 2020).

Outras falas de Nobinho e Fabinho foram traduzidas por Roberto Romero, como podemos observar a seguir:

*Essa é a mata [mostra desenho]. Vou contar a história da mata. A mata era grande. Já aqui, a mata era grande ali mas aqui a mata queimou. Aqui tem muitas coisas: remédio... Aqui também na mata grande. Tem taquara, madeira boa pra fazer casa, pra fazer arco... E remédio também tem muitos. Aqui mesmo é que tem muito remédio, na mata grande. E esse aqui o que é? Embaúba! As mulheres trabalham muito com ela. Para fazer coisas pra vender... Aqui queimou muito... E os bichos maiores fugiram para longe. A queimada acabou com a mata. Se continuar queimando, aí acaba, entendem? Se usarem o isqueiro vai continuar queimando. Se queimar, ela vai demorar a crescer, a mata... Temos que respeitar. É isso. Terminei.* (Nobinho Maxakali, Território de Água Boa, 14 de fevereiro de 2020).

*Pra que serve essa mata assim? É dela que tiramos nossas coisas. Tiramos remédios, tiramos a nossa comida, tiramos as caças, a água... Para cozinhar, entende? Nós fazemos esses desenhos sempre, mas não fazemos à toa. Temos que fazer e mostrar para fortalecer nossos trabalhos, fazer a nossa mata crescer de novo, a*

*mata de onde tiramos a nossa comida, os pés de banana, a água... Agora, ficar fazendo desenho à toa com as crianças não é bom não. A água nós tiramos é da mata!* (Fabinho Maxakali, Território de Água Boa, 14 de fevereiro de 2020)

Nobinho conta a história de uma mata que não existe mais e mostra diferentes seres que a mata abrigava, inclusive alguns que já haviam sido apresentados pelos demais pesquisadores (embaúba, taquara, remédios do mato). Ele dá grande destaque aos remédios, tema da apresentação anterior à sua, enquanto Fabinho, ao comentar sobre a sua apresentação, destaca que na mata tinha tudo o que eles precisam enquanto Tikmũ'ũn. Nobinho destaca que o pouco que sobrou dessa mata, dessa floresta, é destruído pelas queimadas, por isso ele pede respeito para com o Ser Mata, e Fabinho pede atitude, principalmente dos professores. A fala de Fabinho é muito forte ao criticar o desenhar “à toa”, ou seja, desenhar sem um objetivo transformativo e/ou só desenhar, pois ele sabe que diante da situação territorial em que vivem, que os coloca em uma posição de alta vulnerabilidade, apenas desenhar não é suficiente para gerar a transformação de tal contexto.

Dando sequência à discussão, Roberto Romero fez alguns comentários na língua maxakali e foi muito aplaudido, assim que finalizou. Após isso, aconteceu uma conversa muito participativa e engajada entre quase todos os pesquisadores. Por suas potentes falas nos mostrarem o que o ‘fazer

pesquisa’ estava significando para eles e/ou o lugar que a pesquisa estava ocupando em suas vidas, optamos por apresentar as que conseguimos traduzir para o português mais adiante, nos momentos onde discutiremos exatamente sobre isso. Nossa escolha em fazer esse recorte na história sobre os encontros da *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit*, justificava-se também pelo fato de a pandemia de Covid-19 ter inviabilizado que continuássemos realizando encontro presenciais, ou mesmo virtuais, para conversarmos sobre o que vivemos juntos.

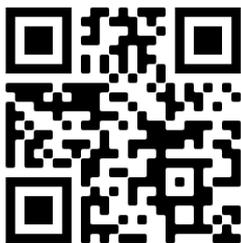
Após o momento de discussão coletiva sobre as pesquisas, paramos para almoçar. Ao retornarmos, Vanessa inaugurou o nosso último momento juntos, sugerindo que tivéssemos mais um tempo para o desenvolvimento das pesquisas, porque alguns ainda precisavam ‘finalizar’ algumas coisas, desse modo poderiam aproveitar para conversarem entre si e pensarem nos encaminhamentos. A sugestão dela era de que não fechássemos naquele momento os encaminhamentos e as solicitações a outros órgãos, mas, sim, na próxima reunião ou em algum encontro que eles fizessem entre si sem a nossa presença. Eles conversaram entre si na língua ma-xakali e depois de um momento compartilharam que concordavam com a proposta.

Após a despedida dos servidores da Funai, projetamos o filme, que teve uma plateia muito atenta. Quando o filme acabou, todos bateram muitas palmas e então iniciamos a entrega dos certificados. A ideia de elaborar certificados surgiu após o encon-

tro tomar a conotação de ‘seminário’, em atendimento ao edital de financiamento da Proex/UFMG. Seria mais para cumprir uma formalidade, mas não foi bem isso o que ocorreu no momento da entrega. Enquanto entregávamos os certificados, alguns aproveitavam para falar, como Manoel Kele, que disse, em português: “Esse aqui, nosso trabalho da nossa pesquisa... foi muito bom! Porque esse aqui foi muito bom porque pra nós, pra nossa escola, vai ter coisa pra nós ensinar, aprender. Muito obrigado!”. Os sorrisos nos rostos enquanto recebiam os certificados revelavam o simbolismo daquele ato. Apesar de ser um pedaço de papel, o certificado carregava consigo uma simbologia do mundo não indígena diretamente relacionado ao ‘reconhecimento’. Então, ao entregarmos os certificados, sem que pudéssemos imaginar, pois não era essa a nossa intenção, de certa maneira, estávamos ‘reconhecendo’ academicamente o que tínhamos feito juntos, legitimando nossas produções frente à sociedade não indígena.

Após a entrega dos certificados, o encontro foi encerrado por cantos de *γãmĩyxop*. O primeiro foi entoado pelos homens, que foram à frente, com os certificados em mãos, e os posicionaram virados para os que estavam assistindo, e cantaram juntos o canto *Kõmay Kata* do *γãmĩy Po’op* (macaco-espírito), como pode ser ouvido no *QRCode*.

## Canto de encerramento entoado pelos homens



Acesse o QRCode para ouvir o canto de encerramento entoado pelos homens. Disponível também em: <https://www.youtube.com/watch?v=H4hjFestsbl>

No final, após todos baterem palmas e já caminharem para fora da sala, fomos surpreendidos pelas mulheres tikmũ'ũn. Elas, que até então não tinham protagonizado os cantos de abertura e fechamento ao longo de todos os encontros que tínhamos feito, foram à frente e entoaram o canto que encerrou o nosso encontro, *Ũnkax ãmi'a Ũnkax ãmi'a* (Escrevem aí, Escrevem aí), como pode ser ouvido no QRCode a seguir. Muito sorridentes, elas também estavam com seus certificados em mãos. Alguns homens, ao ouvirem elas entoando o canto, voltaram para sala e começaram a cantar junto delas. Um momento muito bonito, pois eles começaram a intercalar o canto, ora os homens cantavam, ora as mulheres, alternavam-se em complementariedade.

## Canto de encerramento entoado pelas mulheres



Acesse o QRCode para ouvir o canto de encerramento entoado pelas mulheres. Disponível também em: <https://www.youtube.com/watch?v=IS4Up1TUNM4>

A seguir a transcrição/tradução do canto feita pelos pesquisadores Damião e Major Maxakali:

*Ûnkax ãmi'a Ûnkax ãmi'a*

Escrevem aí Escrevem *ái*

*Nũy Kukopu Mõĩy Pat Yõn*

E manda pelo rio abaixo

*Puxxi tatu yãγ tu nũnãγ yãγ tu nũnãγ hu ãy  
pumi*

Aí eles vão juntar e reunir pra ler

*Puxxi tatu yãγ tu nũnãγ yãγ tu nũnãγ hu yãγ  
kunã*

Aí eles vão juntar e reunir pra vê se está certo

*Hai yaook miaei, hai yaook hoaei hoaei hoaei  
hai'ah*

Ciara Maxakali, esposa de Major, explicou para nós que esse canto é muito importante para os Tikmũ'ũn, disse que eles costumam cantar quando ocorre reunião de estudo, quando junta todo mundo, como as que vínhamos fazendo. Segundo ela, os Tikmũ'ũn entoam esse canto porque ele é muito forte, capaz de abrir a memória das lideranças e dos professores, destacando, assim, que ele não pode faltar pois, segundo ela, “γãmĩχop γã ka'ok xẽ'ẽ nãg” (γãmĩχop é muito forte de verdade). Foi desse modo, com um canto forte de γãmĩχop que o último encontro presencial da *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit* foi selado.

## Os aprendizados sobre o ser-saber-viver tikmũ'ũn

Ao longo deste capítulo, diversos são os aprendizados que podemos tirar da história da *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit* e das pesquisas nela desenvolvidas. Apesar de já os termos pontuado ao longo da narrativa que construímos até aqui, retomaremos alguns deles que consideramos centrais e essenciais para compreender o modo tikmũ'ũn de se fazer pesquisa vivido e sua relação com o fazer escola.

Como anunciamos no início deste capítulo, orientamo-nos na prática ancestral tikmũ'ũn da contação de história, pois, segundo Thomas (2015), “oferece a oportunidade de descobrir novas manei-

ras de saber. Os indígenas têm formas de conhecer e ser, mas na maioria das vezes, essas formas nos foram despojadas durante o processo de colonização” (THOMAS, 2015, p. 186, tradução nossa).<sup>24</sup> Assim, como mostraremos a seguir, contar a nossa história enquanto *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit* e as histórias das pesquisas tikmũ’ũn, além dos diversos aprendizados já pontuados, levantam vários aspectos relacionados ao ser-saber-viver tikmũ’ũn presentes no modo como fizemos coletivamente esta pesquisa.

Desde o dia em que recebemos a contraproposta investigativa dos Tikmũ’ũn para nos juntarmos a eles e às suas pesquisas, chamou minha atenção o fato de cada um escolher um tema de pesquisa diferente. Nossa expectativa, enquanto não indígenas, era de que haveria um tema para todos ou grupos por tema, pois participamos de experiências anteriores de trabalho com eles, em que os Tikmũ’ũn fizeram juntos. Entretanto, não foi o que aconteceu e cada um escolheu um tema para si, até mesmo os que moravam na mesma aldeia, o que sinalizou a necessidade de um melhor entendimento da nossa parte sobre alguns aspectos do ser-saber-viver tikmũ’ũn que surgiam nos encontros da *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit*.

O primeiro, refere-se ao fato de parte dos saberes e fazeres tikmũ’ũn, como nos mostraram os pesquisadores, serem aprendidos junto aos seus parentes mais próximos, com o pai, a mãe, a avó, o avô, entre

24. “provides the opportunity to uncover new ways of knowing. Indigenous people have ways of knowing and being, but for the most part, these ways were stripped from us through the process of colonization” (THOMAS, 2015, p. 186).

outros. Isto foi dito na apresentação de vários pesquisadores tikmũ'ũn: Joviel, que aprendeu a fazer peneira com o sogro; Manoel Kele, que aprendeu a fazer arco com o pai; Netinho, que aprendeu sobre as receitas dos remédios com a mãe; e Marquinho, que aprendeu sobre as plantas medicinais com a avó. Outros mostraram que seus parentes mais próximos foram fonte de consulta para o que estavam pesquisando, como fizeram Damião, que conversou com sua avó, e Tuilá, com o seu pai. Aprender com os parentes entre os Tikmũ'ũn foi também observado pela antropóloga Magnani (2018), a qual explica que “a aprendizagem é, fundamentalmente, uma prática relacional às práticas em grupos inter-geracionais, entre parentes mulheres ou homens” (MAGNANI, 2018, p. 317). Durante os nossos encontros, os mais velhos eram muito respeitados e reverenciados, interagem com os mais novos durante suas apresentações, auxiliando-os ou mesmo complementando com mais informações. Como pudemos ver na apresentação da Glorinha, em que Joviel a auxiliou com os cantos e a tradução, e na explicação da Margarida sobre o próprio tema de Glorinha. Outro exemplo ocorreu na apresentação de Marquinho sobre plantas medicinais, que contou com a participação de sua avó, a qual assumiu a palavra para apresentar a pesquisa. Assim, a escolha dos temas parece-nos ter relação com a maestria desses mais velhos, que pode ser ou não um parente na família consanguínea, que garantiria o desenvolvimento da pesquisa.

Ainda sobre as formas de aprender entre os Tikmũ'ũn, ao longo dos encontros, percebemos que eles aprendem com o corpo todo, vendo-ouvindo-fazendo, fazendo por meio da imitação com os mais velhos e/ou com os que possuem mais experiência sobre determinado saber ou fazer. Nessa perspectiva de aprendizagem, não se separa corpo e mente, razão e emoção, pensamento e ação. Por exemplo, Manoel Kele explica que Kokiti Maxakali, um dos primeiros a saber fazer peneira, aprendeu olhando uma peneira não indígena e desmanchando-a, tentando, assim, refazê-la. Já Joviel, que aprendeu fazer a peneira com Kokiti (seu sogro), explica que aprendeu vendo seu sogro na prática, fazendo.

Esse fazer com o corpo todo não é desordenado ou realizado por tentativa e erro, é um fazer igual ao fazer do sogro, ou seja, imitando-o, que mostra um outro aspecto importante do ser-saber-viver tikmũ'ũn, conforme exemplo de Manoel Kele, que aprendeu a fazer os instrumentos de caça primeiro vendo seu pai fazer e depois pegando os materiais para tentar fazer igual, ou seja, imitando seu pai. Sobre essa forma de aprender tikmũ'ũn, Romero (2021) reitera a percepção que tivemos nos encontros da *Rede de Pesquisa Hãm Yikopit*, de que o aprendizado entre os Tikmũ'ũn “acontece vendo, ouvindo e imitando os mais experientes” (ROMERO, 2021, p. 115). Ao longo dos encontros, várias foram as falas que os pesquisadores reafirmavam que sabiam de “verdade” sobre o que estavam falando, pois sabiam “fazer”, fazer peneira, fazer

arco, fazer roça, fazer horta, etc. Soma-se a isso o fato de que muitas vezes eles avisavam que só fariam sobre determinada prática que estavam investigando quando tivessem feito, como foi o caso de Zezinho Maxakali e Tuilá, ou seja, para eles não fazia sentido contar sobre ‘como se faz’, se eles ainda não haviam feito. Era preciso ‘mostrar como se faz’, porque o aprender se dá por meio do fazer.

Aprofundando a compreensão sobre aprender entre os Tikmũ’ũn, quando paramos para refletir a respeito da tradução literal das palavras para a língua maxakali para significar ‘saber’, ‘conhecer’, ‘lembrar’, ‘aprender/ensinar’, *yũmmũg*, não coincidentemente, deparamo-nos com uma ação: “pegar com as mãos” – *yũm/yĩm* = mãos; *mũg* = pegar (ROMERO *apud* MAGNANI, 2018, p. 281). De acordo com Álvares (2018), para os Tikmũ’ũn, seus saberes, suas memórias e a transmissão destes são “designados pela mesma palavra – *yũmmũg* – significa sempre uma forma de relação entre sujeitos” (ÁLVARES, 2018, p. 123). Assim, a pesquisadora destaca que o conhecimento para os Tikmũ’ũn não é algo inerte na natureza, ou seja, à espera de ser tomado pelos homens, mas sim ‘dádivas’, recebidas e/ou construídas nas relações que estabelecem com diversos seres outros.

Sobre esses seres outros com que os Tikmũ’ũn se relacionam, os pesquisadores *da Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit* apresentaram alguns deles, como o Ser *Kutehet*, o Ser *Tuthi*, o Ser *Água*, o Ser *Planta*, o Ser *Floresta*, Ser *Mõgmõka*, Ser *Po’op*, entre outros.

Ao longo das apresentações das pesquisas, é possível perceber que esses seres, considerados pela sociedade ocidental dominante como não humanos, possuem agência na vida dos Tikmũ'ũn. Por exemplo, Manoel Kele explica que Joviel contou na sua apresentação que “quando tiver taquara com lagarta, não pode ir só um pegar, porque é muito perigoso. É *γãmĩγ* que pega”. Alguns desses outros seres, por exemplo a taquara ou a embaúba, considerados pela academia como simples matérias-primas, também possuem agência. Joviel conta que são as flautas de taquara dos *Tatakox* (lagarta-espírito) que espantam os *Inmõxa* (monstros canibais) da aldeia. Tugny (2013) compartilha que, em certa ocasião em que estava na aldeia, presenciou as mulheres darem um “finíssimo fio de embaúba” (TUGNY, 2013, p. 159) aos *Tatakox* para ajudar a deter um *Inmõxa*. Por isso, Magnani (2018, p. 205) destaca que esses seres são “matérias ativas”, que agem na sociabilidade desse povo.

Nisso reside uma diferença consubstancial entre a cosmovisão tikmũ'ũn e a ocidental dominante, que é o entendimento de que tais seres possuem agência e são mais um entre os muitos que existem e coexistem com esse povo. Uma coexistência que perpassa o estabelecimento de relações afetuosas. Por exemplo, sobre a embaúba, a pesquisadora Glorinha disse que ela tem *γãmĩγ*, e, como já mencionamos, a relação que os Tikmũ'ũn estabelecem com eles é de cuidado. Assim, para se aprender os saberes e fazeres desse Ser, relações

de cuidado precisam ser estabelecidas. Sobre isso, Magnani (2018) nos explica que aprendeu que na hora de tirar a fibra da embaúba tem que conversar com ela, a relação de afeto que se cria com esse Ser é que “garante o sucesso de suas tecelagens e, num plano maior, contribui para ativar e manter as relações com o território e os sujeitos que o habitam” (MAGNANI, 2018, p. 223).

Ao refletir sobre essa relação de cuidado, reportamos ao fato de cada Tikmũ’ũn ter escolhido tão rapidamente seu próprio tema de pesquisa. Entendemos hoje que essa é uma maneira de cada um ser ‘dono’ do tema e cuidar dele, essencial para que a *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit* se fortalecesse e as pesquisas fossem realizadas. Como explicado por Romero (2021), ser dono refere-se à garantia do cuidado, “a noção de ‘dono’ como nos traduzem os Tikmũ’ũn me parece muito mais próxima deste ‘dever’ (de alimentar, de cuidar, de receber...) ainda que ela envolva, evidentemente, um ‘direito’ (ao *pãmĩy*, a um determinado repertório de cantos, etc.)” (ROMERO, 2021, p. 67). Mesmo quando se trata de ser ‘dono’ de um canto ou repertório de cantos, que envolve um ‘direito’ por descendência/herança familiar, o antropólogo explica que esse ‘direito’ “nem por isso é inviolável, intransferível ou inalienável” (ROMERO, 2021, p. 71). Trata-se de uma noção de ‘direito’ que é performativa e não prescritiva, o que muito se difere da noção de ‘propriedade’, ‘posse privada’, da sociedade capitalista.

Ao longo das apresentações das pesquisas, ser ‘dono’ de um tema não privou os demais de terem acesso a determinado ser, saber e fazer. De acordo com Romero (2021), “a lógica é simples: o que é de todo mundo, não pode ser de ninguém. E o que não é de ninguém, recebe cuidado nenhum” (ROMERO, 2021, p. 73). Parece-nos, assim, que, ao escolherem seus respectivos temas de pesquisa, os pesquisadores tikmũ’ũn estavam garantindo que todo mundo no grupo cuidaria de algo, de seres, saberes, fazeres que eles ou seus familiares tivessem maestria sobre, nesse movimento de se pesquisar. Tanto é que eles resistiram às nossas sugestões de fazer subgrupos de pesquisadores por temas e/ou por aldeia, o que respeitamos.

Apesar de hoje alguns teóricos não indígenas reconhecerem a agência de seres considerados ‘não humanos’ nas redes de pesquisas e/ou trabalhos acadêmicos, a indígena Watts-Powless (2017) destaca que esse reconhecimento não os tem tirado do lugar de subjugados pelos seres considerados ‘humanos’. Segundo ela, essas interpretações de agência localizam humanos e não humanos em uma rede interconectada de causa e efeito, na qual os segundos ainda são relegados a meros participante inconscientes. Por isso, é importante aqui não apenas reconhecer e honrar a agência dos diversos seres outros que fizeram parte da nossa *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit*, mas mostrar como eles são centrais na vida dos Tikmũ’ũn e, portanto, nas próprias pesquisas. Entre eles, daremos destaque aos

*γãmĩγxop*, porque eles não somente agem na sociabilidade deste povo, como são um dos primeiros mestres que esse povo possui, como Tevassouro mostrou na apresentação de sua pesquisa.

Inicialmente, é possível notar a presença dos *γãmĩγxop* na *Rede de Pesquisa Hãm Yíkopit* na escolha dos temas que são especificamente sobre eles, como o do Badé (*Mõgmoka*, gavião-espírito) e do Basílio (*Po’op*, macaco-espírito). Entretanto, ao longo das apresentações, podemos ver que eles atravessam diversas outras pesquisas, seja pelos cantos que eles inspiram, pelas histórias dos *γãmĩγ* e/ou pelos saberes/fazeres compartilhados, relacionados com eles. Por exemplo, na pesquisa de Joviel, aprendemos sobre o canto da *Kutehet* (taquara), a *mĩmkũĩn* (taquara cumprida), o Ser *Kotkuphi* (mandioca-espírito), o Ser *Tatakok* (lagarta-espírito). Já na pesquisa de Glorinha, aprendemos que se faz tudo com embaúba e que ela “tem canto de religião também”, como de fato nos apresentou os de *Po’op* (macaco-espírito). Com a pesquisa de Zezinho, aprendemos sobre comida de *γãmĩγ*, com a de Manoel Kele aprendemos que os *γãmĩγ* também usam arco e com a de Antônio aprendemos sobre a *kuxex* (casa dos cantos) e as flechas com pintura de *γãmĩγ*. Além disso, em todos os encontros foram entoados cantos de *γãmĩγxop*, seja no início, no meio e/ou no final, os quais não foram entoados ‘à toa’, como bem nos mostra os que conseguimos traduzir, eles trazem consigo potentes saberes, inclusive sobre o ser e o viver *tikmũ’ũn*. Os cantos entoados na

apresentação da Glorinha nos revelam a complementariedade e a alternância nas relações entre os homens e as mulheres tikmũ'ũn. Tal aspecto é discutido também nos trabalhos de Magnani (2018) e Romero (2021), quando os autores refletem que homens e mulheres tikmũ'ũn participam dos procedimentos e/ou produções considerados femininos/masculinos e vice-versa. Inclusive, Magnani (2018) alerta que: “isso não nos leva a uma complementariedade simétrica” (MAGNANI, 2018, p. 353), tampouco equivalente.

Além de agência, esses seres também possuem capacidade transformativa. É importante mencionar pelo menos dois momentos das apresentações de pesquisa nos encontros em que essa capacidade transformativa se evidencia: Manoel Kele, ao explicar sobre a transformação da lagarta em onça e Basílio, ao contar a história do antepassado tikmũ'ũn que virou urubu rei. Isael e Sueli ressaltam que “no nosso ritual, o *γãmĩγ* imita muitos bichos. Porque nós, os Tikmũ'ũn, nos transformamos em bicho e em outras coisas também. Por isso dizemos *γãγ hã mĩγ*, transformar. Antigamente, todo pajé se transformava em bicho” (GOMES *et al.*, 2020, p. 118). Romero (2021) explica que a expressão *γãγ hã mĩγ* pode ser traduzida como “transformar-se’, seria algo como ‘fazer-se através de’. Assim, muitos dos antigos *mõñãγxop* fizeram-se outros: animais, espíritos” (ROMERO, 2021, p. 39). O antropólogo destaca ainda que a ideia de transformação é muito presente nas narrativas e nos cantos tikmũ'ũn,

inclusive em algumas histórias que contam sobre a origem de alguns *γᾶμῖγχορ* e de seus repertórios sonoros. Ao longo de toda a sua vida os Tikmũ'ũn vão se transformando, de acordo com Romero (2021), 'ser Tikmũ'ũn' não é um estado dado, mas um contínuo processo de aparentamento, possibilitado pela prática de diversas ações atravessadas pelos *γᾶμῖγχορ*. É interessante ressaltar, ainda, que o próprio entendimento de inteligência entre os Tikmũ'ũn está relacionado a esse contínuo processo de transformação corporal, como nos explica Mag-nani (2018) na sua tese.

Dessa maneira, os Tikmũ'ũn nos ensinam, também, sobre o potencial transformativo da aquisição de conhecimentos, que para eles implica, inclusive, na constituição de um corpo forte, ou seja, que conhece mais seres, saberes e fazeres advindos das histórias e dos cantos de *γᾶμῖγχορ*. Segundo Campelo (2018), "os cantos desses *γᾶμῖγχορ* são repletos de intensidades, de multiplicidades, de presença de inúmeros pássaros, mamíferos, insetos, sensações, qualidades, relações" (CAMPELO, 2018, p. 43-44), o que muito se contrasta com a nudez e escassez do território onde atualmente vivem. Os cantos então trazem consigo preciosos aprendizados sobre quase tudo, pois como observa Romero (2021), "praticamente não há nada que tenha escapado ao 'registro' cantado dos *γᾶμῖγχορ*: os astros, os bichos, as árvores, os rios, as pedras, os brancos, a cachaça, a escrita, os padres, os aviões... Tudo tem canto!" (ROMERO, 2021, p. 78). Mesmo os can-

tos que não possuem histórias, chamados de ‘cantos vazios’, sons emitidos ‘sem palavras’, segundo o referido antropólogo, possuem “algum conteúdo semântico” (ROMERO, 2021, p. 53).

Com isso, podemos reafirmar sobre a centralidade dos *γᾶμῖχχορ* nos sistemas de conhecimentos tikmũ’ũn e, assim, nos seres, saberes e viveres desse povo que circulam nas pesquisas e as fundamentam. Sobre os *γᾶμῖχχορ*, a antropóloga e missionária Frances Popovich, ao tentar levantar as características de um ‘bom’ tikmũ’ũn, compartilha ainda uma importante frase de um dos Tikmũ’ũn que entrevistou: “Se eu sou um Maxakali, devo participar dos rituais. Porque se eu não sou um Maxakali, eu não sou ninguém” (POPOVICH, 1988, p. 133).<sup>25</sup>

Nessa mesma direção, Romero (2015) aponta que se os Tikmũ’ũn tivessem “abandonando os *Yᾶmῖχχορ* estariam abandonando a si mesmos” (ROMERO, 2021, p. 111). De fato, Sueli Maxakali já explicou que, diante das frentes colonizadoras, seus antepassados tiveram que escolher se perderiam suas terras ancestrais ou o ritual e a língua. Ela diz ter ouvido de sua avó que o pajé preferiu ficar com a língua, as histórias, os cantos, porque se não não teriam cura. Isto reforça como os *γᾶμῖχχορ* foram e são essenciais para a existência física e espiritual dos Tikmũ’ũn. Por isso, o aprendizado dos cantos, as histórias sobre eles e as participações nos *γᾶμῖχχορ* se dão ao longo da vida toda dos Tikmũ’ũn, iniciando-se ainda quando novos, como nos mostram alguns filmes produzidos por

25. “If I am a Maxakali, I must participate in the rituals. Because if I am not a Maxakali, I am no one at all” (POPOVICH, 1988, p. 133).

eles. Como explicamos, grande parte dos seus seres, saberes e fazeres são aprendidos com ou por meio deles.

Sobre como se aprende, seja os saberes relacionados aos *γãmĩxop* ou a outros seres, entre os Tikmũ'ũn, os pesquisadores, nas suas apresentações, ensinaram que o aprendiz tem que ter vontade e iniciativa. Manoel Kele deixa clara a importância da pro-atividade do aprendiz ao ressaltar que se alguém o procurasse e quisesse aprender a fazer os instrumentos de caça que estava pesquisando, ele ensinaria, mas só se fosse procurado. Outros pesquisadores tikmũ'ũn tiveram a iniciativa de procurar os mais velhos para aprender sobre determinado saber que tinham interesse, como exemplificado acima. Isto significa que o aprendiz tikmũ'ũn deve assumir um papel ativo nos processos de aprendizagens. Corroborando o que aprendemos ao participar dos encontros da *Rede de Pesquisa Hãm Yikopit* de pesquisadores tikmũ'ũn, Romero (2021) conclui que “o aprendizado, entre os Tikmũ'ũn, ademais, deve ser um desejo, nunca uma imposição. O conhecimento deve ser ativamente procurado pelas crianças e jovens. Um pajé mais velho jamais irá procurar um jovem para ensiná-lo” (ROMERO, 2021, p. 113).

De certo modo, esses ‘pré-requisitos’, vontade e iniciativa, relacionam-se com outro aprendizado que obtivemos a partir dos nossos encontros, com esse movimento de pesquisa coletivo, o da autonomia, que Romero (2021) destaca ser um dos va-

lores que perpassa “toda a criação dos filhos e o cotidiano dos Tikmũ’ũn” (ROMERO, 2021, p. 108). De acordo com Álvares (2018), a aprendizagem das crianças é um processo “concebido como uma ação autônoma do sujeito” (ÁLVARES, 2018, p. 190). Desde o primeiro encontro com os professores, quando Margarida falou sobre a importância de fazerem eles mesmos as pesquisas que por anos vinham acompanhando e ajudando outros pesquisadores, ela já convocava os pesquisadores tikmũ’ũn a agir em prol da autonomia do grupo. Em outros momentos, também ressaltam esse caminho, como na apresentação que eu e o Lúcio fizemos no último encontro da *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit*, realizado em fevereiro de 2020. Neste momento, nós usamos a palavra autonomia para explicar que estávamos buscando caminhos para encabeçar a produção de materiais didáticos para suas escolas e potencializar as iniciativas que já existiam entre eles. Em uma das falas de Lúcio, ele usou uma palavra na língua maxakali para se referir à autonomia, *Yãγ Pu Mĩγ*. Após essa fala, o convidado Roberto Romero, em uma das vezes em que se pronunciou, também no referido encontro, fez a seguinte intervenção:

Essa palavra, que Lúcio falou hoje mais cedo durante a fala dele, quando todo mundo estava falando sobre retomar a mata, sobre fazer as coisas acontecerem. E ela é *Yãγ Pu Mĩγ*, *Mĩγ* é fazer, *Pu* é para e *Yãγ* é para si, fazer para si que é um pouco “fazer por si mesmo”, que é uma palavra que é uma tradução

daquela outra que a Paula usou ontem, autonomia. Auto = *Yãγ*, Nomia = *Pu Mĩγ*, vai fazer por si mesmo. Então assim, tem o governo, tem a secretaria, são direitos de vocês esses órgãos e os funcionários que estão acompanhando, mas quem vai fazer, direcionar o caminho são vocês. Os órgãos vão chegar e vão perguntar, qual que é o caminho de vocês? E o órgão vai ajudar. Se ele quiser atrapalhar, porque por exemplo, o governo agora não é bom, o governo quer atrapalhar, mas vocês não vão deixar o governo atrapalhar porque vocês conhecem o caminho e vocês sabem o que querem fazer. Se o governo não quer ajudar, se o governo quer atrapalhar, quem quiser ajudar pode ficar, e aí a gente vai buscar recurso em outras fontes, falar com outras pessoas. Quando o governo está ajudando é ótimo, mas o governo não vai fazer tudo por vocês, vocês vão fazer por vocês mesmos. É o que hoje também Tuilá falou, não vai esperar governo trazer a muda, a gente pode plantar semente, fazer a muda aqui e ir plantando perto da aldeia. E na outra aldeia vai plantar também, daqui a pouco as crianças vão aprender também que não pode ficar pondo fogo no capim porque o capim pega fogo rápido e não deixa a mata crescer. E aí, o que tiver de apoio para esse projeto que é seus, aí é *mai*. Agora se chegar assim: “ah não, cês tem é que criar gado, fazer isso, virar *ãpuhuk*, fazer... aí num é *mai*, não é o caminho que vocês querem. Vocês estão falando o caminho que vocês querem, vocês querem a mata

de volta, a água de volta, os bichos de volta, os peixes de volta, *γᾶμῖχρον* para ficar forte. Porque *γᾶμῖχρον* não acabou. Vocês têm tudo nas mãos de vocês, vocês só precisam que isso volte para isso tudo florescer, igual uma semente que brota, vira árvore, vira mata (Roberto Romero, Território de Água Boa, 15 de fevereiro de 2020, transcrição nossa).

A reflexão do antropólogo indica sua percepção de que os pesquisadores tikmũ'ũn desejavam transformar as situações que os cercam, principalmente a territorial, e viam na pesquisa um caminho para isso. Eles mostram como estavam se movimentando para alcançar essa transformação. Outras falas tikmũ'ũn, no último encontro, que compartilharemos alguns trechos a seguir, reforçam a reflexão do antropólogo.

*Cada pesquisa vai mostrar [...] Vamos contar sobre toda a terra! Para fazer a mata sair de novo e a água também.* (Tuilá Maxakali, Território de Água Boa, 14 de fevereiro de 2020).

*Vejam, não estamos fazendo isso [a pesquisa] à toa. Nós precisamos que as coisas que acabaram voltem a existir. [...] Veja, nós todos podemos fazer a mata voltar.* (Carlos Alexandre Maxakali, Território de Água Boa, 14 de fevereiro de 2020).

*Quando a mata sair, poderemos fazer coisas por todo o território. [...] Por isso estamos aqui falando para a mata poder voltar.* (Basílio Maxakali, Território de Água Boa, 14 de fevereiro de 2020).

*Agora o que vamos fazer? Vamos esperar os brancos virem para fazer projetos para nós? Não! Nós mesmos vamos fazer! Nós mesmos vamos fazer! E depois que um acabar, vamos fazer reunião e continuar fazendo. Nós sabemos como fazer! Nós todos sabemos.* (Lúcio Maxakali, Território de Água Boa, 14 de fevereiro de 2020).

Com as fortes palavras acima, os pesquisadores tikmũ'ũn mostram como desejam o retorno da mata, da água e de todos os seres que habitavam nos seus territórios, mantidos 'vivos' hoje entre eles na esfera sociocosmológica por meio dos cantos e das histórias dos *γãmĩxop*. É importante destacar que as iniciativas dos pesquisadores tikmũ'ũn, demonstrando autonomia, movimentam a *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit*. Sempre havia urgência de marcar os próximos encontros quando um ainda estava em curso, o que nos surpreendeu positivamente devido à intensidade do envolvimento deles para com o nosso coletivo de pesquisa, fato que também foi notado em questões operacionais dos encontros.

Quando paramos para refletir sobre a “territorialidade nômade” (CAMPELO, 2018) dos Tikmũ'ũn, chamada pelo antropólogo Romero (2015) de “errática tikmũ'ũn”, é possível já percebermos que essa contínua vontade e manifestação de que estivéssemos sempre fazendo algo juntos está relacionada a um outro aspecto que entendemos ser importante no viver e no ser desse povo, o do movimento. Como

nos explicam os Tikmũ'ũn, “antigamente, quando acabavam a caça e a pesca em volta da aldeia, os pajés faziam reunião e saíam de novo, seguindo a beira do rio, para fazer outra aldeia nova onde tem muita fruta e caça” (GOMES *et al.*, 2020, p. 119). Porém, com as invasões e os ataques coloniais, esse fluxo natural e fluido passou a ser intensificado pela necessidade de sobrevivência, tornando-se, então, fuga. Esse nomadismo não era aleatório ou movido apenas pela necessidade alimentar. De acordo com Romero (2021), os Tikmũ'ũn “mudavam-se retornando às antigas aldeias por onde os antigos *mõnãyxop* haviam passado. Ali, precisamente, onde a terra era mais fértil, os frutos mais abundantes e, conseqüentemente, a caça” (ROMERO, 2021, p. 318). Nessas terras eles também entoavam cantos, como nos ensina a pesquisa de Badé por meio do mapa com os caminhos de *Mõgmoka*, que pode ser entendido também como uma ‘partitura musical’.

Ainda hoje, mesmo não sendo mais considerados nômades, os Tikmũ'ũn com muita frequência saem de suas aldeias para visitarem suas terras ancestrais, locais que possuem cantos, como eles mesmos nos explicam, “em cada lugar por onde eles [antepassados] passavam, saíam novos cantos. Aquilo o que o *ỹãmĩỹ* via, ele cantava” (GOMES *et al.*, 2020, p. 119). Nesse sentido, Romero (2021) explica que a relação entre canto e movimento nos Tikmũ'ũn vai além do conteúdo dos cantos, sugerindo que são eles mesmos “cantos-movimentos” (ROMERO, 2021, p. 78). Com isso, é possível per-

ceber o movimento como um aspecto também da existência dos próprios cantos, pois os *γᾶμῖχορ*, povos nômades assim como os Tikmũ'ũn, colhem material para os mesmos ao longo dos seus deslocamentos, viagens, expedições guerreiras, encontros com seres outros. O referido antropólogo compartilha ainda que os Tikmũ'ũn também se referem aos rituais como movimento e destaca que ao serem impedidos de andar, “os rituais são também formas de perpetuar a aldeia e seus corpos em movimento de se fazerem constantemente alegres, *hi-tup*” (ROMERO, 2021, p. 318).

A alegria é um estado que sempre acompanhou os nossos encontros e o nosso fazer pesquisa. No final do nosso primeiro encontro de ‘orientação’ coletiva, ocorrido no dia 4 de setembro de 2019, Joviel escolheu o canto sobre um animal que se parece com o peru para entoarem, a fim de homenagear a forma reduzida de falar meu nome na língua maxakali. Essa brincadeira de Joviel gerou um enorme momento de gargalhada, o que aconteceu em várias outras ocasiões dos nossos encontros, por diversos motivos. É importante destacar que estar alegre entre os Tikmũ'ũn é estar saudável. *Hitup* é a palavra que os Tikmũ'ũn utilizam para alegria e saúde. De acordo com Romero (2021), *hitup* possui, como tradução literal: ‘vivos de novo’ (*hi* = ‘vivos’, *tup* = ‘novo’). A ‘preguiça’ é considerada uma interrupção de movimento, uma paralisia, em contraposição à alegria, que “é a própria renovação da vida, a manifestação de iniciativa e vontade para

se movimentar e ‘fazer as coisas’ (*hãmxomãhã*)” (ROMERO, 2021, p. 198). A ausência de movimento significa tristeza. Certa vez, Lúcio me disse que ficar triste por muito tempo não é *mai* (bom), pois pode surgir doença. Por isso, o estado de tristeza é sempre evitado entre os Tikmũ’ũn e levado muito a sério quando percebido. Nesse sentido, para os Tikmũ’ũn, segundo Romero (2021), “um corpo saudável, portanto, é um corpo forte (*ka’ok*), resistente, mas também – e talvez sobretudo – alegre (*hitup*), vibrante, em constante movimento” (ROMERO, 2021, p. 198).

O último aprendizado que gostaríamos de destacar neste subcapítulo refere-se à potência das palavras, o que pode ser percebido em algumas falas dos pesquisadores. Lúcio disse que: “*Cada um de nós escolheu um tema, né? [...] Nós vamos falar para poder o tronco sair*”. Já Tuilá ressalta que “*Vamos contar sobre toda a terra! Para fazer a mata sair de novo e a água também*”. Nessas duas falas, vemos o poder das palavras de dar materialidade aos acontecimentos, palavras possuem agência, elas emanam do sentimento e do contexto em que são usadas. Também podemos aprender sobre isso ao retomarmos os próprios cantos dos *γãmĩxop*, que mantém vivos diversos seres da Mata Atlântica na instância sociocosmológica, além de diversos saberes e fazeres importantes para o ser viver Tikmũ’ũn, como pudemos aprender ao longo desse trabalho.

Tugny (2021)<sup>26</sup> compartilha que quando os Tikmũ'ũn visitavam a cidade, eles sempre queriam ir ao zoológico para reverem os animais que não veem mais nos seus territórios e/ou até mesmo para conhecer os animais que ‘conheceram’ apenas por meio dos cantos ou das histórias. Certa vez, no zoológico do Museu Nacional (RJ), uma família de antas caminhou em direção à Isael Maxakali e sua família, que começaram a assoviar quando as viram. Quando elas se aproximaram da cerca, eles começaram a cantar um canto que dizia “venha venha minha prima anta...” e as antas, então, ficaram em pé na cerca, mexendo o nariz exatamente como uma dança que eles fazem na aldeia. Com isso, é possível perceber a potência agentiva das palavras, que mantêm tanto as antas ‘vivas’ entre os Tikmũ'ũn, como os possibilita se comunicarem com Seres outros que ‘materialmente’ não existem mais nos seus territórios.

Parece-nos, assim, que estamos diante de uma das diferenças entre o poder da palavra na cosmovisão tikmũ'ũn e na ocidental dominante. Apesar de em ambas as cosmovisões a palavra possuir poder por ser veiculadora de sentidos, entre os Tikmũ'ũn, as palavras também são propiciadoras de acontecimentos, ou seja, possuem agência. Tanto que as palavras entoadas pelos cantos são também cura para certas enfermidades, como se percebe em “se eu ficar doente, o *γãmĩy* vai cantar para me curar, para me alegrar” (GOMES *et al.*, 2020, p. 122); além de terem o poder de abrir a memória, como nos ex-

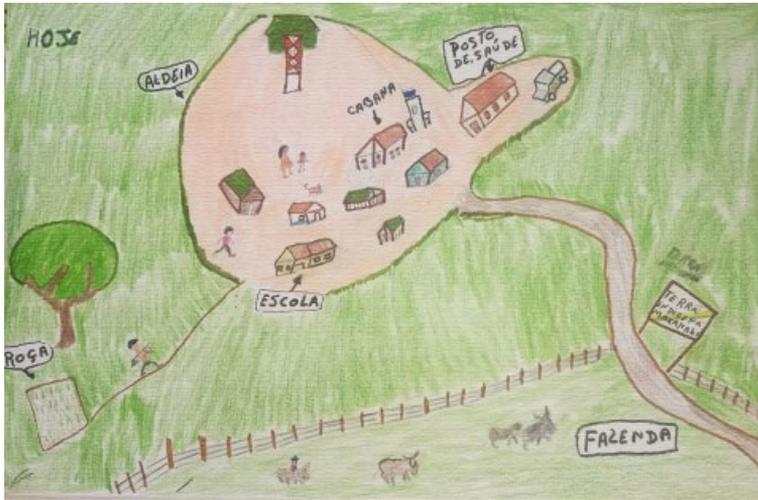
26. Como compartilhado na sua apresentação no seminário *Poéticas Ameríndias e Caminhos da Tradução*, em 2021, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional.

plicou Ciara, esposa de Major, um dos pesquisadores que compartilhou esta pesquisa. Ao retomarmos esse ensinamento de Ciara, sobre o canto de encerramento entoado no nosso último encontro, agora temos clareza do porquê ela destacou a sua força (potência) e frisou que ele não poderia faltar, pois ela e os demais Tikmũ'ũn que o entoaram sabem das materializações que ele poderia gerar nos participantes.

Diante desses ensinamentos sobre a potência das palavras, cabe refletir sobre o uso da palavra 'rede', e não 'grupo', para nomear o nosso coletivo de pesquisadores. *Rede*, na língua maxakali, *tuhut*, traz consigo aspectos conectados aos seres, saberes e fazeres tikmũ'ũn que não existem na palavra que utilizam para significar *grupo* = *xop*. *Tuhut* pode ser traduzida como “rede de pescar ou de dormir (forma extensa de *tut*)” (POPOVICH; POPOVICH, 2005, p. 86). Um dos significados de *tut*, segundo o SIL (2005), é “rede tecida (forma abreviada de *tuhut*)” (POPOVICH; POPOVICH, 2005, p. 86), mas também é “mãe” (MAGNANI, 2018, p. 219). Tecer rede, seja ela de pesca, seja ela de dormir, com a fibra-mãe, é um tipo de saber-fazer que, como vimos na pesquisa de Glorinha, demanda habilidades técnicas, xamânicas e afetivas, possuindo, assim, diversas particularidades e especificidades produtivas. Entre elas, gostaríamos de destacar a sua modelagem. De acordo com Magnani (2018), “A ausência de nós nas malhas (em ambas as maneiras de tecer) e de instrumentos mediadores (como agulhas) é em-

blemático do aspecto corpóreo e ao mesmo tempo fluido das produções femininas” (MAGNANI, 2018, p. 240). Tanto o fato de não usarem agulhas quanto a alta qualidade das tramas e a sensibilidade estética tikmũ’ũn chamam muita atenção nas *tuhut* (redes), a ponto de não ser possível descobrir o início e o fim da trama. Assim é a nossa *Rede de Pesquisa Hãm Yikopit*, uma trama sensível, forte, fluida, sem amarrações, onde não há espaço para binaridades, como início e fim, pois elas falham frente ao ser-saber-viver tikmũ’ũn.

Como discutimos neste subcapítulo, em que narramos os movimentos dos pesquisadores que se configurou com a *Rede de Pesquisa Hãm Yikopit* nos seus encontros de orientação coletiva, vários aprendizados podem ser retirados sobre o ser-saber-viver tikmũ’ũn, os quais vimos estarem relacionados ao modo como aprendem, uma prática relacional: com o corpo todo, vendo-ouvindo-fazendo, fazendo por imitação e/ou juntos, estabelecendo relações com os parentes e com outros seres de modo complementar e/ou alternante, movidos pelo cuidado, vontade, iniciativa, movimento, agindo e usando a potência das palavras.



Título: “Paula, explica mais pra eles o que significa ser pesquisador, pesquisar”.  
Fonte: João Bidé Maxakali, Território de Água Boa, 30 de agosto de 2019.  
Desenho de Fabinho Maxakali, 2020.

## 4

# A Pesquisa como um emaranhamento com a terra

Eu não imaginava que a pergunta que João Bidé direcionou a mim no primeiro encontro com os professores do Território de Água Boa tomaria a centralidade deste trabalho. Respondê-la não foi fácil, desde o início. Ao longo de todo o trabalho, estivemos sempre guiadas pelas perguntas dos Tikmũ'ũn, as quais nos provocaram a fazer muitos deslocamentos. Neste capítulo, teceremos mais um pouco sobre o modo como pesquisamos com os pesquisadores tikmũ'ũn, tentando re-responder a pergunta de João Bidé, por meio dos aprendizados obtidos no fazer pesquisa tikmũ'ũn entre múltiplos seres, saberes e fazeres com e na *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit*.

Para a primeira resposta que dei ao João Bidé, em agosto de 2019, utilizei um repertório de conhecimento majoritariamente ocidental dominante. Porém, Kovach (2015) já havia nos alertado de que não é possível se envolver com o modo como os povos indígenas fazem pesquisa sem uma compreensão do sistema de conhecimento e cosmologia de cada povo. Posto isso, ao concluir o trabalho de doutorado, percebo que 'ser pesquisador' e 'pesquisar' a partir da experiência vivida junto à *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit* fundamenta-se em outro sis-

tema de conhecimento, não hegemônico, possível de descrever por meio do ser-saber-viver tikhmũ'ũn.

Por isso, neste capítulo, compartilharemos algumas reflexões dos pesquisadores tikhmũ'ũn, registradas no último encontro presencial, realizado em fevereiro de 2020, trazendo, ao máximo, suas vozes, a fim de honrar suas agências neste trabalho e no fazer coletivo vivido. Para aprofundar na análise que pretendemos neste capítulo, retomaremos as perguntas utilizadas para responder João Bidé – O que é pesquisar?, Como pesquisar?, Para que pesquisar? –, colocando as vozes tikhmũ'ũn em diálogo com as nossas compreensões sobre o que foi ser um pesquisador e pesquisar coletivamente e, também, com autores indígenas que têm teorizado sobre o fazer pesquisa dos povos originários.

Para tanto, estruturamos este capítulo da seguinte maneira. Inicialmente, analisaremos a potência das palavras que compõe a expressão na língua maxakali escolhidas pelos pesquisadores tikhmũ'ũn para representar 'pesquisar'. Em seguida, mostraremos as especificidades do nosso fazer pesquisa juntos. Feito isso, destacaremos o que movia o fazer pesquisa juntos da *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit*. Por último, retomaremos o que foi discutido nos três subcapítulos anteriores a fim de destacar a dimensão política do fazer pesquisa tikhmũ'ũn entre múltiplos seres, saberes e fazeres.

## Pesquisar é perguntar à Terra

As perguntas direcionadas a mim por João Bidé no primeiro encontro chamaram minha atenção desde o primeiro momento, porque eram a chave para que eles pudessem entender melhor sobre a proposta que eu havia feito a eles. Também, é relevante o fato de buscarem na língua maxakali palavras que representassem para eles o que é ‘ser pesquisador’ e ‘pesquisar’. Eles não optaram pela tradução por aproximação fonética da palavra pesquisa (ou do modo como ela é falada por eles), como já tinha visto alguns Tikmũ’ũn fazerem, como o próprio Lúcio que, ao desenvolver sua pesquisa no Fiei, utilizou a palavra *peykiya* para o verbo ‘pesquisar’. Entretanto, como destacamos no capítulo “Os encontros entre múltiplos seres, saberes e fazeres”, um dos aprendizados sobre o ser-saber-viver tikmũ’ũn diz respeito ao significado e à potência agentiva das palavras entre os Tikmũ’ũn, seja ela veiculada de forma oral ou escrita. Como destaca Kovach (2015), a linguagem molda a maneira como os povos indígenas pensam, sendo assim, segundo ela, “um sistema central pelo qual códigos culturais criam e transmitem sentidos. Os valores culturais permanecem vivos e refletem uma visão de mundo encontrada em sua língua nativa” (KOVACH, 2015, p. 52).<sup>27</sup> À vista disso, sabíamos que as palavras que os pesquisadores escolheram traziam muitos aprendizados sobre os significados tikmũ’ũn de ‘ser pesquisador’ e de ‘pesquisar’.

27. “is a central system for how cultures code, create, and transmit meaning. Cultural values remain alive and are reflective of a worldview found in their native” (KOVACH, 2015, p. 52).

*Hām Yīkopit* foi a expressão que definiram juntos, após discutirem sobre a minha explicação por aproximadamente uma hora. De acordo com Major, que fazia parte do nosso coletivo de pesquisa, investigando na época sobre a língua e a escrita *maxakali*, para eles, a expressão significava ‘Perguntar à Terra’. Entretanto, assim como Lúcio, ele me alertou que eu poderia ouvir de outras pessoas a tradução ‘perguntar em geral’. Isto porque, segundo ele, *hām* como nos mostra o dicionário do SIL (POPOVICH; POPOVICH, 2005), significa “geral/genérico”. Assim, ele me deu os seguintes exemplos: *Hām Yīkopit* = “Como se Água Boa inteira perguntasse”, *Hām Yīkopit Ax* = “Eu pergunto”, *Hām Yīkopit Xop* = “Nós perguntamos”. Mas ele também explicou que a palavra *hām* é a forma abreviada de terra (*hahām*), destacando, assim, que *Hām Yīkopit* também podia ser ‘Perguntar à Terra’, como o grupo tinha escolhido.

Ao refletirmos sobre a escolha nominal dos *Tikmũ’ũn*, notamos inicialmente a presença de um verbo, e não de qualquer verbo, ‘perguntar’. Esse verbo retoma alguns aspectos do modo *tikmũ’ũn* de aprender que descrevemos no capítulo sobre os encontros da *Rede de Pesquisa Hām Yīkopit*. O primeiro diz respeito aos pré-requisitos que o aprendiz deve ter para aprender, que são: ter vontade e iniciativa. O segundo refere-se às relações que são estabelecidas, já que a pergunta geralmente é direcionada a algum ser. A escolha de um verbo que depende da vontade e iniciativa do aprendiz sina-

liza o caminho que eles seguiram na realização de suas pesquisas, um contínuo movimento autônomo e coletivo de se estabelecer relações e compartilhar saberes entre múltiplos seres.

Ainda sobre o verbo ‘perguntar’, entendemos que os Tikmũ’ũn se apropriaram dele pelo significado que traz consigo de ‘busca’ e não simplesmente de respostas ou de informações sobre algo, pois não é por meio das respostas que se aprende entre esse povo, mas, sim, como nos ensinaram os pesquisadores tikmũ’ũn, por meio do fazer. Assim, não basta para a ação investigativa exigir apenas vontade e iniciativa por parte do aprendiz, é preciso também fazer para se aprender. Tal fato ficou claro nas experiências de pesquisa que vivemos com eles na ‘Aldeia do Lúcio’, que incluíram várias atividades, como a confecção de brasnha, plantar sementes e mudas de árvores, etc., não vimos o perguntar enquanto uma indagação direcionada a uma ou mais pessoas como uma prática nos movimentos que fizemos para aprender juntos. O que presenciamos foi um modo de investigar fundamentado na capacidade de ver os detalhes e as sutilezas, ouvir com atenção, fazer imitando e/ou juntos, não esperar até receber respostas explícitas sobre algo. Como descrevemos ao longo deste trabalho, dar respostas diretas não é a maneira principal pela qual os saberes e fazeres tikmũ’ũn são ensinados, compartilhados e atualizados.

Nessa conjuntura, Lúcio lembrou que, enquanto fazia a seu TCC para o Fiei (MAXAKALI, 2018),

enfrentou diversos desafios ao tentar fazer perguntas diretas às pessoas de sua aldeia, porque na universidade recebeu orientação para fazer entrevistas com essas pessoas, o que ele entendeu como questioná-las diretamente. Devido às relações parentais e geracionais, ele nos explicou que tinha receio de fazer perguntas e isso gerar alguma espécie de desconforto, constrangimento e até mesmo de as perguntas serem interpretadas como falta de respeito pelos mais velhos, já que não se tratava de uma prática tão comum entre suas formas de aprender. Ele também nos contou que não tinha comida para levar aos entrevistados, uma prática comum entre os pesquisadores não indígenas que desenvolvem trabalhos nos seus territórios.

Sobre as entrevistas não fazerem parte do modo como alguns povos indígenas compartilham seus conhecimentos, como é o caso dos Tikmũ'ũn, a pesquisadora Kovach (2009) afirma que os métodos que mais se alinham aos povos indígenas são os que incluem a fluidez da oralidade. Tanto que, em sua pesquisa de doutorado, a autora buscou utilizar métodos que honrassem a epistemologia dos povos com que estava trabalhando. Ela, assim, optou pela conversa em vez da entrevista, porque assim estaria “Em consonância com a epistemologia de *Nêhiyáw* (povo Cree do Canadá), que honra o compartilhamento de histórias como meio de conhecimento, a conversa é um método não estruturado de obtenção de conhecimento” (KOVACH, 2009, p. 51).<sup>28</sup> De acor-

28. “In line with *Nêhiyáw* epistemology, which honors sharing story as a means for knowing, conversation is a non-structured method of gathering knowledge” (KOVACH, 2009, p. 51).

do com a autora, apesar da conversa às vezes ser taxada como uma outra maneira de dizer entrevista, o termo ‘entrevista’ não captura toda a essência dessa abordagem, além de possuir outras especificidades, como nos explica a seguir.

A conversa como método é diferente das entrevistas estruturadas ou semiestruturadas padrão que colocam parâmetros externos na narrativa do participante da pesquisa. Um método conversacional de estrutura aberta mostra respeito pela história do participante e permite aos participantes da pesquisa maior controle sobre o que desejam compartilhar em relação à questão de pesquisa (KOVACH, 2015, p. 124).<sup>29</sup>

Ainda sobre as entrevistas em contextos indígenas, Thomas (2015) explica que utilizou o *storytelling* (contação de histórias) no seu trabalho como uma metodologia, destacando que trilhou o caminho da conversação, do diálogo, e não de perguntas e respostas. Isto porque, segundo ela, as perguntas poderiam induzir os contadores na escolha do que contariam e, assim, direcionar suas participações na pesquisa, indo contra a proposta do *storytelling* de possibilitar que os participantes usem suas vozes, contem suas próprias histórias, nos seus próprios termos. Diante disso, a estratégia que a autora adotou foi a seguinte:

29. “Conversation as method is unlike standard structured or semi-structured interviews that place external parameters on the research participant’s narrative. An open-structured conversational method shows respect for the participant’s story and allows research participants greater control over what they wish to share with respect to the research question” (KOVACH, 2015, p. 124).

A fim de ouvir o que os contadores de histórias em minha pesquisa para a tese queriam compartilhar, nos encontramos informalmente durante um café e chá, e eles compartilharam muitas histórias. Alguns podem chamar isso de entrevista, mas mesmo a palavra entrevista não parece apropriada, pois denota estruturação do pesquisador. Eu sabia que se eu fizesse perguntas específicas, obteria respostas específicas. [...] Só responderia as perguntas que eu fizesse e, como tal, eu estaria estruturando o processo. Eu não era o especialista; os contadores de histórias eram, e eu era o aprendiz, o ouvinte, o gravador e o facilitador (THOMAS, 2015, p. 187).<sup>30</sup>

Assim, ‘perguntar’, na perspectiva do *Hām Yīko-pit* – ‘Perguntar à Terra’, não se confunde com os diversos métodos que fazem somente indagações aos participantes da pesquisa, como fazemos nas metodologias convencionais não indígenas, as quais os Tikmũ’ũn conhecem muito bem, pois não é de hoje que recebem pesquisadores nas suas aldeias. Entretanto, ao nosso ver, a escolha da palavra ‘perguntar’ foi estrategicamente significativa, não somente para nos mostrar a importância de que, na pesquisa tikmũ’ũn, a ação investigativa está relacionada com os aspectos da vontade e iniciativa do aprendiz, do movimento e das relações entre muitos outros seres para aprender, mas também por demarcar a agência do Ser Terra, ao direcionar a quem se deve perguntar.

30. “In order to hear what storytellers in my thesis research wanted to share, we met informally over coffee and tea, and they shared many stories. Some might call this interviewing, but even the word interview does not seem appropriate, as it denotes structuring from the researcher. I knew that if I asked specific questions, I would get specific answers. [...] It would only answer the questions I asked, and as such, I would be structuring the process. I was not the expert; the storytellers were, and I was the learner, listener, recorder, and facilitator” (THOMAS, 2015, p. 124).

Se os Tikmũ'ũn têm 'alguém' para perguntar (pesquisar) sobre qualquer coisa que os diz respeito, esse ser é a Terra, detentora dos vários seres, saberes e fazeres que fazem parte de suas vidas. É importante destacar que os Tikmũ'ũn precisam da Terra, não porque são donos dela, pelo contrário, porque pertencem a ela, são seus filhos, como nos explica Isael e Sueli Maxakali: “Por que nós falamos que a terra é nossa mãe? Porque é de onde nós surgimos, é de onde surgiu a nossa história, porque o nosso corpo pertence à terra” (GOMES *et al.*, 2020, p. 123).

Embora para a maioria dos não indígena a Terra possa ser um astro ou um recurso natural, um Ser não dotado de agência, para vários outros povos indígenas, como nos explica Krenak (2019), a Terra “continua sendo reconhecida como nossa mãe e provedora em amplos sentidos, não só na dimensão da subsistência e na manutenção das nossas vidas, mas também na dimensão transcendente que dá sentido à nossa existência” (KRENAK, 2019, p. 22). Também para os Xakriabá, povo de Minas Gerais, segundo Correa (2018), “a terra é o útero onde toda a sustentabilidade, a tradição e a memória de um povo são geradas” (CORREA, 2018, p. 132). Já o escritor indígena André Baniwa (2017) explica que “Da terra os povos nascem, por exemplo, o povo Baniwa, nasce da terra, [...] Por ser assim, nascer da terra, os povos indígenas se relacionam com a terra como ‘mãe’. E a mãe cuida dos filhos”.

Ao longo dos encontros da *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit*, os pesquisadores tikmũ'ũn nos ensinaram por meio de suas pesquisas sobre a centralidade desse Ser Terra e como eles se relacionam com ela, o que pode ser evidenciado no fato de a maior parte das pesquisas abordar temas relacionados à Terra. Nesse contexto, a pesquisa de Damião Maxakali conta sobre a floresta de antigamente e os seres que habitavam nela, uma floresta que ele não conheceu, mas que permanece viva na esfera cosmológica, um Ser dotado de agência, sobre o qual desde pequeno ele ouviu falar e aprendeu sobre ele por meio dos cantos e das histórias. A pesquisa de Tevassouro, considerado um grande conhecedor dos cantos de *γãmĩχop*, versa sobre as histórias de antigamente da floresta e dos seus seres. A pesquisa de Glorinha discorre sobre o Ser *Tuthi* (embaúba), a de Joviel sobre o Ser *Kutehet* (taquara) e de Manoel Kele sobre instrumentos de caça sobre Seres da mata/floresta e sobre saberes-fazeres tikmũ'ũn que a eles estão atrelados. As pesquisas de Badé e Basílio apresentam os cantos e as histórias dos seres *γãmĩγ*, respectivamente, *Mõgmõka* e *Po'op*, e a importância da floresta, da mata fechada, para eles receberem a visita desses seres, caçarem com eles e tirarem os diversos elementos que compõe suas estéticas particulares e o momento do ritual (*γãmĩχop*).

A pesquisa de Fabinho trata sobre a água boa e abundante que existia antigamente, quando tinha mata/floresta, bem como os seres que a habi-

tavam, um contexto completamente diferente do atual. A pesquisa de Carlos Alexandre dialoga com a de Fabinho, mas foca nas nascentes e aborda os impactos do desaparecimento delas no Território de Água Boa e da importância de resgatar/cuidar das nascentes. A pesquisa de Nobinho fala sobre as queimadas, um dos fatores que colaborou com a morte da floresta, com o desaparecimento dos seus seres e que se configura ainda como um perigo para o pouco de mata que sobrou no território. As pesquisas de Tuilá e Zezinho ressaltam o plantio de roças e hortas, mostrando os diversos seres que fazem parte dessa prática tikmũ'ũn. Já as de Netinho e Marquinho abordam as plantas medicinais, chamadas por eles de remédios do mato, e mostra os seres, saberes e fazeres responsáveis pela cura dos sintomas de algumas doenças.

Sobre a pesquisa de Antônio e Lucinda, é importante comentar que uma das justificativas que nos deram para um trabalho sobre os “desenhos de muitas coisas” foi o fato de muitas delas não existirem mais no território, então o desenho é uma das formas de mostrá-las para as crianças. As pesquisas desenvolvidas por mim, Lúcio e os professores da sua escola, bem como a de Antônio e Lucinda, contemplam a escola e abordam os diversos seres, saberes e fazeres tikmũ'ũn. Cabe destacar que, em ambas, o Ser Terra possui centralidade. Por exemplo, mesmo quando fazíamos alguma atividade relacionada ao ensino do dinheiro ou à produção de alimentos (como de pão) na ‘Aldeia de Lúcio’, essas

propostas eram justificadas pelo fato de o Território de Água Boa hoje não garantir mais a autonomia alimentar dos Tikmũ'ũn, que precisam de produtos externos para sobreviverem.

No último encontro presencial da *Rede de pesquisa Hãm Yĩkopit*, em 14 de fevereiro de 2020, o pesquisador Antônio Maxakali conclama os demais a cuidar da mãe Terra, porque é ela quem “produz as coisas” para eles, já que na floresta/mata tem tudo o que eles precisam:

*É verdade que a mata é o nosso tronco. É ela quem produz as coisas para nós. Quando vamos fazer coisas, lá dentro que buscamos. Mas um único fogo pode acabar com ela. E daí todos ficamos precisando [...] Se nós vigiarmos para não queimar, a mata vai sair de novo! E depois de um mês as árvores vão ficar bem grandes! Por isso falo para vigiarmos o fogo. Não queimem! Para que a mata possa voltar! E as nossas coisas também! Embaúba, sementes de artesanato, que nós estamos precisando. Todas essas coisas existem na mata. Mas quando queima elas somem. Por isso temos que ensinar cada aldeia a não queimar. Por isso precisamos falar sobre a mata e sobre as queimadas. Para não queimar. Se as lideranças cuidarem da mata, ela vai nos alimentar. E vamos tirar as coisas da mata para fazermos arco, máscaras de yãmĩy... vai sair embaúba pertinho da gente, não vamos precisar procurar longe... A água vai sair para a gente banhar perto da aldeia também. E quando a mata sair, as mulheres quando precisarem vão poder ir lá buscar as coisas.*

*Quando o governo traz as coisas, elas acabam rápido. Mas se a água sair e a mata crescer em cada parte do nosso território, se a mata crescer em cada parte e a água voltar a ser grande, nós não vamos mais ficar precisando das coisas. Vai ter tudo que precisamos na mata. Não vamos passar necessidade. As coisas vão continuar aqui, quando a queimada acabar. Pronto, é só isso que eu ia falar. (Antônio Maxakali, Território de Água Boa, 14 de fevereiro de 2020, negrito nosso).*

Ao explicar que tudo o que precisam existe na mata (embaúba, sementes de artesanato, material para os arcos, para as máscaras dos *γãmĩγ*, etc.), Antônio mostra que é o Ser Terra que provê tudo o que precisam para viverem como povo Tikmũ'ũn. E isso não significa apenas uma provisão física, alimentar, material, pois para os Tikmũ'ũn não há separação entre material e imaterial. Então, falar do retorno da *Tuthi* (embaúba) é falar do retorno de um Ser que, como nos mostrou Glorinha, tem *γãmĩγ*, tem cantos, tem linhas que são utilizadas tanto para tecer artesanatos, quanto para curar (MAGNANI, 2018). Estamos diante de um Ser que tem agência entre os Tikmũ'ũn, por isso suas linhas são consideradas 'encantadas', pois, como explica Tugny (2010), "*tuthi*, é a fibra-mãe porque é mágica. Pode fazer com que mulheres se transformem em sucuris, produzir abelhas, realizar caças e tecer caminhos que chegam até as aldeias celeste" (TUGNY, 2010, p. 2). Soma-se a isso o fato de que ter o Ser *Tuthi* implica em ter também os saberes-fazeres

que ela traz consigo, porque, como já ressaltamos anteriormente, não se aprende somente contando sobre, mas fazendo sobre.

Pelo que temos aprendido com os pesquisadores tikmũ'ũn da *Rede*, muito bem explicado por Antônio, é a mãe Terra quem pode dar as respostas para diversos problemas que enfrentam hoje, como água contaminada, carência de água, de mata, de caça, de alimentos para si e para os *γāmĩxop*, de matéria-prima para as vestimentas dos *γāmĩp* e para produzirem suas casas, artesanatos, instrumentos de caça/pesca, de cura, de ritual, de usos pessoais (como as panelas de barro e as peneiras), etc. Diante disso, Antônio complementa sua fala supracitada lembrando aos presentes de que o que recebem do Governo não dá conta de atender suas demandas, que não são apenas materiais. Por isso, ao desenvolverem suas pesquisas e compartilhá-las conosco na *Rede*, os pesquisadores tikmũ'ũn mostram-nos o poder da Terra nas suas vidas, do quanto precisam dela saudável, ou seja, povoada pelos seus diversos seres, saberes e fazeres para que continuem existindo enquanto Tikmũ'ũn. Nesse sentido, podemos perceber a potência da escolha do nome *Hām Yikopit* – ‘Perguntar à Terra’, assumindo uma postura contra-hegemônica do fazer pesquisa acadêmica. Como podemos observar nas falas a seguir, os pesquisadores deixam claro como ‘pesquisar’ pode ser um caminho de resistência e de reivindicação para o retorno da floresta/mata:

*Nós estamos aqui falando e estamos pensando em como fazer com que em todas as aldeias a mata volte.* (Badé Maxakali, Território de Água Boa, 14 de fevereiro de 2020).

*Cada pesquisa vai mostrar [...] para fazer a mata sair de novo e a água também.* (Tuilá Maxakali, Território de Água Boa, 14 de fevereiro de 2020).

*Vejam, não estamos fazendo isso [a pesquisa] à toa. Nós precisamos que as coisas que acabaram voltem a existir. [...] Veja, nós todos podemos fazer a mata voltar.* (Carlos Alexandre Maxakali, Território de Água Boa, 14 de fevereiro de 2020).

*Quando a mata sair, poderemos fazer coisas por todo o território. [...] Por isso estamos aqui falando para a mata poder voltar.* (Basílio Maxakali, Território de Água Boa, 14 de fevereiro de 2020).

Diante dessas falas, reafirmamos que o direcionamento nominal da expressão *Hãm Yĩkopit* – ‘Perguntar à Terra’ é extremamente significativo, pois nos conecta ao Ser que é central para a existência do ser-saber-viver *tikmũ’ũn*. Além de ser agentivo, uma vez que nos orienta quanto a ‘o que’ (como vimos na maioria dos temas e atividades de pesquisa) e o ‘para que’ deveríamos pesquisar juntos (como nos mostram as potentes falas dos pesquisadores). Entendemos que ‘ser um pesquisador’ e ‘pesquisar’, na perspectiva de ‘Perguntar à Terra’,

não significa que os Tikmũ'ũn têm a Terra como fonte de dados ou que vão solicitar a ela informações para suas pesquisas, a exemplo de muitos métodos já consagrados na epistemologia ocidental dominante. O que nos parece é que eles se apropriam desse verbo pela força que ele tem para descrever o movimento tikmũ'ũn rumo à cura da Terra, em um fluxo de ações que possibilita relacionamentos com diversos seres, saberes e fazeres de sua esfera sóciocossmológica. O engajamento nesse fluxo de ações investigativas deve existir pela vontade e iniciativa do aprendiz, por meio de movimentos autônomos para se ver-ouvir-fazer, fazer por imitação e/ou fazer juntos.

Como discutimos no capítulo anterior, os Tikmũ'ũn não aprendem porque fazem 'perguntas', mas sim porque observam e escutam atentamente, para então fazerem e assim aprenderem de 'verdade', com o corpo todo. Nas experiências de pesquisa que vivemos entrelaçadas com o fazer escola, como podemos observar nas atividades da brasiinha, dos remédios do mato, de plantar, não presenciemos os Tikmũ'ũn fazendo um questionamento ou indagação direcionado a uma ou mais pessoas. O que percebemos é que era preciso ver os detalhes, imitar, contar e ouvir histórias, fazer juntos, sendo essa a forma principal pela qual os saberes tikmũ'ũn são ensinados, compartilhados e atualizados. Assim, entendemos que pesquisar é 'ser um perguntador' que 'pergunta sobre e para a Terra', que 'pergunta de outras formas' e/ou 'não pergunta, mas vê-ouve-faz'.

Ainda gostaríamos de destacar que, além dos muitos aprendizados que adquirimos com a expressão *Hām Yīkopit* – ‘Perguntar à Terra’, enxergamos nela formas de resistência e insurgência dos pesquisadores tikmũ’ün, porque eles tanto não aceitam a tradução pela fonética da palavra (*pexkiya*), quanto escolhem uma composição que revela a força dos seus seres, saberes e fazeres. Dessa maneira, insurgiram por meio da *dobra da linguagem*, que, segundo Rufino (2019), é “a capacidade de, em meio aos regimes monológicos/monorracionalistas, explorar as possibilidades de se inventar polilinguista/poliracionalmente” (RUFINO, 2019, p. 117). Segundo o autor, isto acontece porque “as vozes enunciadas pelas margens ganharam força na capacidade de praticar as dobras na linguagem, operando nas frestas” (RUFINO, 2019, p. 117). Ao enunciarem que *Hām Yīkopit* para eles é ‘Perguntar à Terra’, os pesquisadores tikmũ’ün, no nosso entendimento, dobraram a linguagem, possibilitando-nos compreender a potência do significado e a agentiva (de dar materialidade a acontecimentos) das palavras tikmũ’ün, ensinando-nos sobre outras maneiras de dar significado ao ‘pesquisar’.

## **Pesquisar é 'fazer estando juntos xě'ě nãg'**

Ao longo deste trabalho, várias vezes, mencionamos que muitas das nossas escolhas neste fazer pesquisa juntos foram guiadas pelos aprendizados

que tivemos com os Tikmũ'ũn, desde os primeiros trabalhos desenvolvidos com eles, antes mesmo da proposição desta pesquisa. Paulatinamente, fomos desenhando uma proposta metodológica para esta pesquisa que, inicialmente, chamamos de 'estar e fazer juntos', que se inspirou na cosmopolítica de Stengers (2002), como anunciamos no início deste livro.

Apesar de termos alguma diretriz metodológica que considerávamos alinhada com os Tikmũ'ũn, já sabíamos que teríamos de nos adequar ao modo como esse povo se orienta para produzir, partilhar e atualizar conhecimentos, visando trilhar outros caminhos metodológicos para esta pesquisa, mas na prática, não sabíamos como isso se concretizaria. Em razão disso, em um primeiro momento, para orientar o 'estar e fazer juntos' com os Tikmũ'ũn, optamos por estabelecer relações com eles por meio de 'observação participante' e 'oficinas', pois imaginávamos que, de alguma forma, esses métodos de pesquisa acadêmica eram mais amigáveis ao sistema de produção de conhecimento tikmũ'ũn. Porém, o pesquisador indígena Wilson (2001) já havia alertado "Você pode mudar alguns métodos para ser construtivo e útil para as perspectivas indígenas" (WILSON, 2001, p. 177),<sup>31</sup> mas, segundo ele, isso não se aplica a todos os métodos disponíveis na academia. Alguns desses métodos são estruturados em princípios da sociedade ocidental dominante que muito se diferem da cosmovisão ameríndia. O autor complementa dizendo

31. "You can change some methods to be really constructive and useful from an Indigenous perspective" (WILSON, 2001, p. 177).

que, por não poderem seguir outros caminhos, alguns indígenas na academia, às vezes, até fazem um movimento parecido com o nosso, por exemplo, aventuram-se a realizar rodas de conversa, porque entendem que elas coincidem com a importância das relações no sistema de produção de conhecimentos dos povos indígenas.

Não obstante, os Tikmũ'ũn mostraram-nos que, para entender o que era 'pesquisar' compartilhado na *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit*, não seria suficiente adaptar métodos ocidentais, por mais que julgássemos que se aproximavam do que eles praticam no que inicialmente nomeamos como 'estar e fazer juntos'. Desde a minha chegada na 'Aldeia do Lúcio', quando ele perguntou "Xi hõnhã? E agora?", vi que teria de buscar outro caminho, que culminou na contraproposta dos Tikmũ'ũn de serem eles os pesquisadores e que eu me juntasse a eles e às suas pesquisas.

Especificamente, depois de ser deslocada com a pergunta de Lúcio e do convite dos professores, passamos a entender que para que pudéssemos 'estar' junto dos Tikmũ'ũn, do jeito deles, era preciso 'fazer' juntos. Parecia-nos, assim, que o 'estar' não antecede o 'fazer', pelo contrário, estão diretamente relacionados, sendo o fazer necessário para o estar. Pesquisar com os Tikmũ'ũn pressupõe um estar que perpassa uma produção coletiva de conhecimento que é possível observando-escutando-fazendo, 'fazendo imitando o outro e/ou fazendo juntos'. Por isso, destacamos que o que vivemos

nesse fazer pesquisa coletivamente não foi um ‘estar e fazer juntos’, mas sim um ‘fazer estando juntos’, que se tornou possível porque nos alinhamos ao aspecto do ser-saber-viver tikmũ’ũn de estabelecer relações com parentes próximos e/ou com outros seres.

Como vimos nos subcapítulos anteriores, ao participar da *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit*, percebemos que a produção de conhecimento é relacional e ocorre por meio de relações entre diversos seres, humanos e os considerados ocidentalmente não humanos, tais como o Ser *Kutehet*, o Ser *Tuthi*, o Ser Água, o Ser Planta, o Ser Floresta, Ser *Mõgmõka*, Ser *Po’op*, entre outros. Como nos explica Wilson (2001), geralmente, os sistemas de conhecimento indígenas são construídos por meio de relacionamentos não apenas com pessoas e objetos, mas também com o cosmos, com tudo que os cercam. Assim, nesse tipo de conhecimento indígena, não há espaço para separação entre humano e não humano, corpo e mente, pensar e sentir ou mesmo entre razão e emoção. Percebemos ao participar da *Rede* que as relações que estabelecemos por meio das pesquisas passavam também pela emoção, pelo afeto, pelo cuidado, que foram essenciais para nos relacionarmos, por isso optamos por nomear as relações que estabelecemos uns com os outros de **cor-relações**.

O prefixo advindo do latim ‘cor’ significa coração, assim, o que estamos chamando aqui de *cor-relação* trata de um tipo de relação que pulsa e conecta o corpo inteiro como faz o coração e que

envolve também emoção e afeto. Afeto, “no vasto sentido da palavra” (KRENAK, 2020b, p. 37), entre os Tikmũ’ũn, pelo que aprendemos por meio das relações que eles estabelecem com os *γãmĩxop* e uns com os outros desde novos, está diretamente relacionado com o cuidado. Quando os Tikmũ’ũn se vinculam a um *γãmĩγ*, tornando seu ‘pai’ ou ‘mãe’, tendo a partir de então que cuidar dele, alimentando-o, por exemplo, e isso não é uma obrigação, mas sim, como nos explica Rosângela Tugny na palestra *Quem não come com a gente*,<sup>32</sup> uma relação de afeto. Segundo a antropóloga Magnani (2018), as relações interpessoais entre os Tikmũ’ũn ocorrem o tempo inteiro, na prática, “mediante atos de afeto” (MAGNANI, 2018, p. 129). Diante disso, é possível entender que ter afeto para com o outro, entre os Tikmũ’ũn, é mais do que ter sentimentos por alguém e/ou por algo, é ter responsabilidade para estabelecer e manter contínuas relações de cuidado, ou seja, agir em prol do outro. Na língua maxakali, “os verbos ‘cuidar’ ou ‘criar’ geralmente se confundem com o verbo ‘alimentar’ ou ‘fazer comer’ (*xit nãhã*)” (ROMERO, 2021, p. 75), ou seja, as ações estão associadas a essas palavras.

Por esse motivo, destacamos propositalmente a palavra **ações** dentro da expressão **cor-relações**, a fim de demarcar que nesse tipo de relação, que vivi como pesquisadoras da *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit*, cuidar implica em ação (agir), ou seja, engajar-se com as vidas, as lutas, as demandas, daqueles com quem nos relacionamos. As **cor-relações**

32. Palestra do Encontro de Antropologia e Educação: Comendo como Gente da FaE/UFMG.

se contrapõem à forma como, majoritariamente, alguns autores indígenas percebem que as pesquisas têm sido realizadas nos espaços acadêmicos, como nos explica Brito (AULA, 2020):

Nos deparamos, sempre, com um discurso acadêmico, com uma prática acadêmica, que produz conhecimentos que se apresentam como uma única versão autorizada da verdade... é uma voz que valoriza o conhecimento neutro, é uma voz que cria critérios de objetividade universal caracterizando a pesquisa como um padrão científico que obviamente não está de acordo com o padrão de conhecimentos dos grupos tradicionais (AULA, 2020, transcrição nossa).

Ao longo da pesquisa que resultou neste livro, envolvemo-nos com as demandas e as lutas tikmũ'ũn de diversas maneiras, a começar pelo próprio realinhamento da proposta de pesquisa, que assumiu um caminho que desse protagonismo aos pesquisadores tikmũ'ũn, às suas falas, ações e produções, bem como à mãe Terra. Reafirmamos a dimensão política deste trabalho também pela ênfase em dar visibilidade às pesquisas da *Rede* que atuam para transformação do cenário de degradação territorial que os cerca. Além disso, buscamos trilhar caminhos que potencializassem a autonomia produtiva dos pesquisadores tikmũ'ũn, seja de materiais didáticos, como a atividade do jogo apresentada no seminário da *Rede*, quanto a atividade de troca de receitas, bem como a produção do próprio livro com os resultados das pesquisas.

Nesse contexto, a proposta da *Pã̃m Pet* (padaria), exemplifica como **cor-relações** foram criadas entre mim e as mulheres da ‘Aldeia de Lúcio’, pois, movida pelo afeto, propus uma ação de cuidado para com elas que unia uma necessidade alimentar a uma prática comum entre elas, a de cozinhar e partilhar alimentos. Em contrapartida, elas demonstraram cuidado para comigo quando passaram, voluntariamente, a fazer pães nos demais dias para a merenda escolar, o que possibilitou que trabalhássemos na escola por mais tempo. Além dessa experiência da troca de receitas, a produção do livro (GOMES *et al.*, 2020), é outro exemplo de **cor-relação** entre nós, pois mostra que, apesar de tantos desafios e lutas vividas ao longo da pandemia, foi possível criá-lo colaborativamente, o que ocorreu porque havia uma **cor-relação** que envolvia afeto e cuidado conectando-nos.

Como já tínhamos aprendido com a *Rede de Pesquisa Hã̃m Yĩkopit*, cuidado é um aspecto importante para o ser-saber-viver tikmũ’ũn. Nesse sentido, entendemos que o nosso fazer pesquisa configurou-se por meio de **cor-relações** que nos possibilitaram viver um ‘pesquisar’ que entendemos ter sido um ‘fazer estando juntos’ de ‘verdade’, ou, como me explicou Lúcio, *xẽ’ẽ nã̃g*.

A palavra *xẽ’ẽ nã̃g*, na língua maxakali, surgiu quando, certa vez, perguntei a Lúcio se estávamos fazendo a pesquisa “juntos mesmo”, do jeito tikmũ’ũn. Ele me respondeu que estávamos fazendo *xẽ’ẽ nã̃g*. Quando perguntei o que significava isso,

ele me explicou que o que estávamos fazendo era uma “verdade, verdade boa, bonita”. Segundo o dicionário do SIL (POPOVICH; POPOVICH, 2005), *x'* é um superlativo intensificador, traduzido como “verdadeiro, genuíno, legítimo”. Romero (2021) explica que os Tikmũ'ũn utilizam *xẽ'ẽ nãg* sempre que pretendem atestar a veracidade/intensidade, destacando que “as duas noções se confundem” (ROMERO, 2021, p. 115). Essa nos parece ser a intenção de Lúcio ao me responder, isto é, ele fala de uma verdade que é intensificada por meio de dois adjetivos, “boa” e “bonita”. Portanto, acrescentar esse intensificador no que estávamos chamando de ‘fazer estando juntos’ significa que estamos diante de uma forma de pesquisar tikmũ'ũn que foi boa e bonita de ‘verdade’, pois buscou fundamentar-se nos aspectos do ser-saber-viver desse povo. Destarte, optamos por manter a palavra *xẽ'ẽ nãg* na língua maxakali, pois, como foi observado, a tradução para o português não daria conta de expressar a potência do significado que ela carrega, nesse contexto de pesquisa que se distancia de qualquer tentativa de enquadrá-la no binômio ocidental dominante falso/verdadeiro.

É interessante frisar que alguns pesquisadores indígenas, como Wilson (2001), Hart (2010), Meyer (2008) e Smith (2005, 2018), ao refletirem sobre as pesquisas desenvolvidas por eles ou entre outros povos originários, falam sobre a importância do estabelecimento de relações entre diversos e diferentes seres. A pesquisadora indígena Smith (2005),

por exemplo, explica que o estabelecimento de ‘relações recíprocas’ é algo central nas cosmovisões indígenas. Segundo ela, para serem estabelecidas de verdade, os pesquisadores devem construir tipos de relacionamentos existentes entre o povo com que se pesquisa, bem como criar novos relacionamentos e sustentá-los. Apesar de Smith (2005) referir-se a ‘relações recíprocas’, destacamos que, pelo que vivenciamos com a *Rede de Pesquisa Hãm Yikopit*, o que melhor descreveria os relacionamentos existentes seriam as **cor-relações**, por estas se mostrarem mais duradouras e profundas, pois são essencialmente fundamentadas no cuidado de um para com o outro. Esse cuidado pode ser exemplificado pelo fato de, mesmo após a finalização do livro, os Tikmũ’ũn continuarem mandando mensagens para nós, ligando, dando notícias dos trabalhos que têm feito nas aldeias como pesquisadores, professores, etc.

Sobre a centralidade das relações nas pesquisas feitas por e com os povos indígenas, o pesquisador indígena Wilson (2001) compartilha também uma importante reflexão que dialoga com o que aqui estamos chamando de **cor-relações**. Trata-se do que ele nomeia de *responsabilidade relacional* (*relational accountability*). Para o autor, as pesquisas em contextos indígenas requerem um tipo de responsabilidade que demanda por uma conexão com a comunidade (ou parte dela) e com os diversos seres que dela fazem parte. Isto significa que os pesquisadores devem envolver-se com uma série de res-

ponsabilidades em uma rede relacional estendida a todos os seres do cosmos, não apenas os considerados humanos. Posto isso, entendemos que a *responsabilidade relacional* (WILSON, 2008) no ‘fazer estando juntos *xẽ’ẽ nãg’* que vivemos ao ‘pesquisar’ com os Tikmũ’ũn aconteceu de forma fluida e natural. Procuramos, de ambas as partes, não forçar uns aos outros. Percebemos, nesse cenário, que o fato de os próprios Tikmũ’ũn terem proposto os temas de pesquisa, desenvolvê-los autonomamente e, devido à pandemia, terem se inserido em um ambiente relativamente novo para eles, o ambiente remoto virtual, e terem se envolvido com a produção do livro, pode sinalizar a força da iniciativa de ‘ser pesquisador’ que ‘Pergunta à Terra’.

Vale ainda realçar a força que a mãe Terra assumiu não somente no nosso fazer pesquisa dentro da ‘Aldeia de Lúcio’, como também com o coletivo dos pesquisadores do Território de Água Boa, que criou essa extensa rede relacional esboçada pelos movimentos da *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit*. A nossa *responsabilidade relacional* (WILSON, 2008) talvez tenha acontecido de maneira tão fluida e natural porque nos baseamos em *cor-relações*, isto é, relações com o coração, de afeto, possibilitadas por demonstração de cuidado. Vivemos uma outra forma de ‘fazer estando juntos *xẽ’ẽ nãg’*, nas vivências dentro do território, presencialmente e à ‘distância’, quando produzimos o livro, pois, de certo modo, continuamos cuidando uns dos outros remotamente.

Como vimos neste subcapítulo, na *Rede de Pesquisa Hãm Yíkopi*, ‘pesquisar’ foi ‘fazer estando juntos *xě’ě nãg’*, por meio do estabelecimento de **cor-relações** entre pesquisadores e outros seres, ou seja, por relações com o coração, com emoção, com afeto, regidas pelo cuidado, uns para com os outros e para com a mãe Terra. Essa forma de se relacionar, que, alinhada à maneira de aprender dos Tikmũ’ũn, perpassa pelo corpo inteiro, supera a dicotomia razão-emoção, dimensões que por séculos foram preteridas na sociedade ocidental dominante, principalmente na prática do fazer pesquisa.

## Pesquisar é buscar juntos a transformação da Terra

Analisando a experiência de pesquisar junto com os Tikmũ’ũn, vimos que pesquisa é ‘Perguntar à Terra’, ‘fazer estando juntos *xě’ě nãg’*. Este tipo de fazer coletivamente, para nós, deu-se por meio de **cor-relações**, possibilitadas pelo cuidado uns para com os outros e para com a Terra. É a Terra que impulsiona ações em prol das vidas, lutas e demandas daqueles com quem nos relacionamos.

Ao participar da *Rede de Pesquisa Hãm Yíkopi*, também aprendemos que os Tikmũ’ũn precisam manter-se alegres para serem saudáveis. Mas, para manter esse estado de alegria, eles estão sempre em movimento, um elemento constituinte dos Ti-

kmũ'ũn, dos cantos e dos *γãmĩxop*. Sempre em movimento podemos fazer pesquisa estando juntos *xẽ'ẽ nãg*. Por isso, os pesquisadores tikmũ'ũn demandavam constantes agendamentos de encontros, atividades que intensificavam as ações da Rede e a nossa proximidade com eles, seja requerendo o retorno à aldeia, seja contatos remotos. Entretanto, pelo que temos refletido até o presente momento, percebemos que os movimentos coletivos com os quais nos envolvemos junto aos Tikmũ'ũn têm um propósito muito claro, que é o de transformar o grave contexto territorial e socioambiental que os cercam, conforme podemos observar em algumas das falas dos pesquisadores a seguir:

*Temos que falar em cada aldeia para não queimar... Os professores devem conversar em cada aldeia. Ali onde tem nascente, temos que plantar para a mata voltar e a água também. Espera, eu vou falar uma coisa pra vocês. De onde vai vir as coisas para a gente trabalhar? Vejam, não estamos fazendo isso [a pesquisa] à toa. Nós precisamos que as coisas que acabaram voltem a existir. [...] Veja, nós todos podemos fazer a mata voltar. Todas as lideranças que estão aqui podem pensar e marcar reunião juntos, entendem? Fazer reunião sobre as queimadas e depois marcar de novo lá na Funai, na Sesai, e na Prefeitura e falar com eles para tirarem algum projeto para a mata. E depois que o projeto sair distribuir por aqui, por ali. Se o projeto vier assim do nada é ruim, nós mesmos, as lideranças*

*daqui têm que fazer reunião e então os projetos saírem. (Carlos Alexandre Maxakali, Território de Água Boa, 14 de fevereiro de 2020).*

*Mês de outubro chegou num sei quantas pessoas aqui dentro, quatro pessoas [do Ibama] aqui dentro, sobre queimada. Aí eu perguntei ele, cê vem assim só mostrar, nós queremos tá a frente, cê ajuda nós. Então cada um que falou sobre esse [tema] nós vamos falar pra ela [a pessoa do Ibama], o que Lúcio falou, Carlos Alexandre, e eu também falou, nós temos que falar... queremos assim. Para num ter mais queimada [...] eu tô pensando assim, qualquer um pensou... liderança... vão fazer reunião... nós vamos sentar... discutir... nós temos que pensar... porque nós trabalhamos na pesquisa? Nós temos que pensar. Nós mesmos que temos que ajudar, o nosso povo... ajudar o mais novo pra num queimar. (Manoel Kele, Território de Água Boa, 14 de fevereiro de 2020).*

*As coisas de fora chegaram e não acabaram com a gente. Pensem bem! Nós esperamos o papel para trabalhar? Temos professores de cultura, território... Para que? Para fazer o que? O que você sabe? Qual é o conhecimento do professor de cultura? Você vai fazer isso e assim todos os professores de cultura, as crianças, os alunos vão fazer o que? Pensem bem! Um vai plantar a mata, um vai fazer os remédios, outro vai fazer a água, outro vai fazer arco. E assim mandamos todos para fazerem nossos trabalhos: embaúba, arco, artesanato... Mas hoje não tem mais, por que? Não tem mais*

peixe, por quê? Porque acabamos com eles e por isso hoje estamos precisando. Agora o que vamos fazer? *Vamos esperar os brancos virem para fazer projetos para nós? Não! Nós mesmos vamos fazer! Nós mesmos vamos fazer! E depois que um acabar, vamos fazer reunião e continuar fazendo. Nós sabemos como fazer! Nós todos sabemos.* É nisso que eu tenho pensado. Agora que o governo ruim entrou, eu pesquisei na internet e vi e fiquei pensando. *De agora em diante nós mesmos quem temos que fazer as nossas coisas por aqui. Nós sabemos! Vamos levar os outros e mostrar o que fizemos. Nós mesmos quem fizemos [as pesquisas]. Fizemos por nós mesmos [Yã Pu Mĩy].* Pronto, era só isso. (Lúcio Maxakali, Território de Água Boa, 14 de fevereiro de 2020).

Nas falas acima, os pesquisadores tikmũ'ũn demonstram que desejam transformar a situação atual dos territórios e que veem no 'pesquisar' um caminho para isso. Como destaca Carlos Alexandre, eles não estão fazendo suas pesquisas "à toa", em suas palavras, desejam "que as coisas que acabaram voltem a existir". Além disso, afirmam que querem estar à frente desse processo, como podemos observar na fala de Manoel Kele. Em consonância com ele, Lúcio ressalta que eles sabem fazer, por isso não devem ficar esperando os brancos para promover as mudanças que desejam, reforça, ainda, que fizeram suas pesquisas autonomamente, por eles mesmos.

Como vimos ao longo deste trabalho, os pesquisadores tikmũ'ũn já estão se movimentando de for-

ma coletiva e autônoma para promover mudanças no território. Nesse sentido, como já destacamos, a maioria das pesquisas contemplam temáticas que se conectam com os seres, os saberes e os fazeres advindos da mãe Terra. Estas mostram a importância da Terra nas suas vidas e, também, suas preocupações com a saúde dela e com o resgate dos seres que a habitavam, para que os saberes e fazeres enquanto povo tikmũ'ũn permaneçam existindo não apenas nos cantos, nas histórias e memórias, mas também nas suas práticas cotidianas, como bem destacou Lúcio, a seguir:

*Cada um de nós escolheu um tema, né? [...] Nós vamos falar para poder o tronco sair. Ele [Fabinho] fez esses desenhos e falou essas coisas. Cada um escolheu um. Por que ele fez isso? Porque a água secou! Não tem mais bichos porque a água secou. Tem muita doença, o rio é pequeno. (Lúcio Maxakali, Território de Água Boa, 14 de fevereiro de 2020).*

Indo ao encontro das falas desses pesquisadores, o discurso de Lúcio está relacionado à autonomia, *Yãγ Pu Mĩγ*, que, segundo o antropólogo Romero, teria como tradução literal: *Mĩγ* é ‘fazer’, *Pu* é ‘para’ e *Yãγ* é ‘para si’, “fazer para si”, algo como “fazer por si mesmo”. Como enfatiza Lúcio, “fizemos por nós mesmos”, o que é extremamente importante de se sublinhar, negritar, destacar, pois revela a dimensão política que o ato de pesquisar assumiu para esse grupo, tornando-se mais uma ferramen-

ta de luta desse povo frente às heranças coloniais que ainda insistem em depreciar e invisibilizar as ações dos Tikmũ'ũn.

A dimensão política da pesquisa que os Tikmũ'ũn realizam é potencializada por um fazer pesquisa estando juntos *xẽ'ẽ nãg*, que poderíamos ainda entender como fazer com autonomia. A nosso ver, esse modo de pesquisar parece aproximar-se do que explica Smith (2018), quando relata o desejo de alguns povos de, por meio da pesquisa, terem um maior controle sobre os modos pelos quais suas questões e problemas são discutidos e enfrentados. Segundo essa autora, muitos dos problemas que afligem os povos indígenas nunca são resolvidos porque as questões têm sido determinadas pelos órgãos governamentais sem levar em consideração as suas prioridades, muito menos os contextos históricos que os cercam.

As pesquisas da *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit* retratam o contexto histórico violento que seu território sofreu, mostrando que lutam hoje para superar heranças coloniais, assim como reivindicam participar das tomadas de decisões que dizem respeito às suas questões, como destacou Manoel Kele, “nós queremos tá a frente”. Entretanto, os Tikmũ'ũn enfatizam a importância de fazerem acontecer, como Lúcio sintetizou: *Yãγ Pu Mĩγ* = fazer por si mesmo. Ressaltamos que *Yãγ Pu Mĩγ* é extremamente importante, porque ainda existe um sistema no Brasil que insiste em não envolver os povos indígenas nas tomadas de decisões que dizem

respeito a eles. Um sistema que oprime, que não ouve suas demandas, o que ficou escancarado com a pandemia de Covid-19 com a demora de ações para garantir-lhes a sobrevivência frente a necessidade de isolamento social. Como destaca Luciano (2019), “o Estado e os distintos governos insistem em continuar o discurso e a prática unitarista da sociedade brasileira: uma só língua, uma só cultura, uma só história, um só povo” (LUCIANO, 2019, p. 93). Assim, as políticas públicas adotadas, muitas vezes, são generalistas, orientadas por conteúdos universalistas e não contemplam as especificidades/direitos dos povos indígenas do Brasil.

Por isso, Lúcio destaca que não vão esperar os ‘brancos’, que irão fazer seus projetos, assim como fizeram a pesquisa autonomamente. Em consonância com Lúcio, Carlos Alexandre orienta que os projetos não podem vir do nada, eles quem têm que fazê-los. Nesse contexto, Fabinho comenta que os desenhos que Nobinho tinha feito seriam para dar força à educação e à saúde, enfatizando que eles “têm que mudar as coisas, porque dentro da mata tem tudo, tem remédios, animais, água”. Sua preocupação com a situação em que vivem é tanta que ele acredita que só desenhar não é suficiente para mudar as coisas. Eles sabem e querem fazer concretamente, agir para transformar, por isso João Bidé insiste na importância de fazerem um documento para mostrar as pesquisas para o governo e para mostrar que fazem escola, sim, como destacamos no capítulo anterior:

*Esse trabalho aqui dos professores nós vamos transformar num documento para mostrar pro governo nos respeitar. A nossa educação é muito boa! Esse é o nosso trabalho! Nós vamos pesquisar e mostrar para o governo o documento que sair. O trabalho dos professores.* (João Bidé, Território de Água Boa, 13 de fevereiro de 2020).

A proposta de João Bidé justifica-se no fato de, infelizmente, ainda existir um discurso colonial que deprecia e invisibiliza as ações dos Tikmũ'ũn. Presenciamos, durante nosso período em campo, o que já registrava a pesquisadora Tugny (2011a) “suas falas aos brancos e aos representantes da sociedade nacional, as vozes tikmũ'ũn chegam inaudíveis, eles não são escutados” (TUGNY, 2011a, p. XXII). As fortes reivindicações e posicionamentos dos pesquisadores da *Rede de Pesquisa Hãm Yikopit* durante os encontros que tivemos presencialmente, bem como todas as histórias de violação dos seus direitos que eles nos contaram ao longo desse fazer pesquisa juntos, não contemplam apenas o contexto do Território de Água Boa. Pelo contrário, alinham-se com as de parentes Tikmũ'ũn de outros territórios, como podemos observar no catálogo *Mundos Indígenas* (GOMES *et al.*, 2020). Isto significa que os Tikmũ'ũn não estão apenas alinhados entre si quanto ao desejo de revitalizarem os territórios em que vivem, mas estão também com uma *agenda* ou *pauta de pesquisa* indígena que está posta a nível mundial. De acordo com Smith (2018), a agenda de

pesquisa indígena “está focada estrategicamente no objetivo da autodeterminação dos povos indígenas” (SMITH, 2018, p. 137), ou seja, estimular e possibilitar que eles possam decidir por si mesmos sobre o que diz respeito a eles. Para tanto, segundo ela, é importante que haja processos de “transformação, descolonização, cura e mobilização como povo” (SMITH, 2018, p. 137), que, no fazer pesquisa, não são objetivos ou fins em si mesmos, mas podem ser incorporados em práticas e metodologias de pesquisa.

Percebemos, assim, que os pesquisadores tikmũ’ũn, ao intensificarem o movimento de busca de solução para os problemas territoriais por meio da *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit*, colocam em prática um dos processos mencionados por Smith (2018), o da transformação, neste caso, do território. Isto pode ser observado tanto nas diversas ações que eles desenvolveram enquanto coletivo de pesquisa, quanto localmente, entrelaçados com a escola.

Na pesquisa realizada na ‘Aldeia do Lúcio’, que estava entrelaçada com prática pedagógica da escola, as atividades sobre plantar sementes e mudas, literalmente, ‘falam’ e ‘cantam’ para o “tronco sair”, como nos explicou Lúcio, porque, assim, “a mata sai de novo e a água também”, como ressaltou Tuilá. Já o pesquisador Antônio destaca: “É verdade que a mata é o nosso tronco. É ela quem produz as coisas para nós. Quando vamos fazer coisas, lá dentro que buscamos”. Eles manifestam fortemente a vontade de transformar seus territórios, to-

mam iniciativa para que isso aconteça, pois nem mesmo diante da pandemia de Covid-19 eles deixaram de ‘cuidar’ de suas pesquisas. Eles rapidamente se adaptaram às novas condições e mantiveram as relações internas com os diversos seres e as externas, com os parceiros não indígenas, membros da *Rede de Pesquisa Hãm Yikopit*.

Em plena pandemia, no dia 30 de junho de 2020, quando eu não me lembrava mais das mudas que plantamos juntos, Lúcio mandou-me diversas fotos dos alunos que estavam transplantando suas mudas para a mãe Terra, como vemos na Figura 31. Foi extremamente emocionante receber essas fotos, pois elas mostravam que, mesmo diante de um mundo em “suspensão” (KRENAK, 2020a), de tantas perdas irreparáveis e dificuldades enormes impostas pela crise de saúde pública que todos vivíamos, esperanças estavam sendo plantadas por eles. Os pesquisadores tikmũ’ũn continuaram movimentando-se rumo à transformação que tanto desejam ver nos seus territórios, o retorno da floresta, da mata e dos diversos seres que a habitam.

Figura 31 – Durante a pandemia os alunos da ‘Aldeia do Lúcio’ plantaram mudas de árvores



Foto de Lúcio Maxakali, 2021.

Analisando os movimentos dos pesquisadores da *Rede de Pesquisa Hãm Yikopit* e a dimensão política que estes representam, rumo às transformações que almejam para seus territórios, percebemos que os Tikmũ'ũn convocam a todos para tomar a iniciativa de transformar por eles mesmos seu território. Eles atuaram politicamente construindo acordos internos, estabelecendo alianças e fortalecendo parcerias externas, além de buscarem alternativas para desenvolver as pesquisas frente à precariedade da materialidade disponível para eles. Em meio às condições tão desfavoráveis, eles apontaram os principais problemas territoriais que afetam sua existência, construíram formas para investigarem e discutirem esses problemas, indicaram possíveis soluções. Reivindicaram autonomia para tomar seu próprio rumo, o que não se confunde com aceitar o abandono do Estado e a ausência de políticas públicas direcionadas às melhorias das escolas, da saúde, da água e dos alimentos.

Esse pesquisar, um ‘fazer estando juntos *xẽẽ nãg*’, parece alinhar-se com o que alguns pesquisadores indígenas têm nos ensinado sobre o movimento de descolonização da pesquisa entre os contextos indígenas, o que vem acontecendo em vários cantos do mundo (SMITH, 2018). Segundo eles, a revitalização da mãe Terra, o retorno e a reverência para com ela têm feito parte das pesquisas indígenas. Nessa conjuntura, destacam que “Estamos mais uma vez examinando os ramos do conhecimento indígena para manter a vigilância em nosso papel como guardiões eternos de terras, águas e histórias” (ARCHIBALD; LEE-MORGAN; SANTOLO, 2019, p. 54).<sup>33</sup> Posto isso, as histórias das atividades contadas neste capítulo, assim como o que nos ensinam os pesquisadores tikmũ’ũn com suas falas e produções, antes e durante a pandemia, mostram-nos que, com relação ao que vivemos, pesquisar foi uma iniciativa de se movimentar juntos, coletivamente, de forma autônoma, para transformar, mesmo que em uma escala micro, o contexto territorial que os cerca.

33. “We are once again looking into the branches of Indigenous knowledge to maintain vigilance in our role as eternal guardians of lands, waters, and stories” (ARCHIBALD; LEE-MORGAN; SANTOLO, 2019, p. 54).

## ***Hãm Yĩkopit, um fazer pesquisa outro***

Ao longo deste capítulo, discutimos os aprendizados das pesquisas tikmũ’ũn, refletindo sobre os fazeres vividos enquanto pesquisadora da *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit*. Destacamos alguns significa-

dos do que foi pesquisar, os quais nos mostram a centralidade da mãe Terra no processo investigativo vivido que vai além de uma inter-relação entre saberes de diferentes culturas. Assim, em consonância com seres, saberes e fazeres tikmũ'ũn, entendemos que o nosso fazer pesquisa coletivo dialoga com outras formas de se produzir conhecimento, formas convencionalmente chamadas de *ciência*.

Apesar de não termos ouvido os pesquisadores tikmũ'ũn da *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit* utilizarem a palavra *ciência* ou uma palavra na língua maxakali que represente o que eles entendem por *ciência*, essa foi a palavra que, dentro do nosso repertório não indígena, ao nosso ver, melhor traduz o encontro entre diferentes cosmovisões proporcionado pelo nosso fazer pesquisa juntos. Nesse sentido, cunhar uma compreensão desse termo nos parece estratégico no contexto recente de inserção dos conhecimentos indígenas em territórios antes dominados pela *ciência* 'moderna' ocidental dominante, por exemplo, nas universidades.

Inicialmente, recorremos a Cajete (2000), que utiliza o termo *ciência nativa*, justificando que a palavra 'ciência' tem o objetivo de criar uma ponte que possibilite o diálogo entre as comunidades científicas ocidental e indígenas. Dessa forma, “À medida que a ciência nativa se torna mais difundida em termos de diálogo e discussão, maiores serão os desafios para os próprios fundamentos da epistemologia e ontologia científicas ocidentais” (CAJETE, 2000, p. 7).<sup>34</sup> Do ponto de vista de uma

34. “As Native science becomes more widespread in terms of dialogue and discussion, the greater will be the challenges to the very foundations of Western scientific epistemology and ontology” (CAJETE, 2000, p. 7).

política de conhecimento, Cajete (2000) argumenta que a ciência nativa: “tornou-se uma espécie de grito de guerra para muitas coisas, como tentativas de começar a revitalizar e disseminar sua própria base de conhecimento. Tem a ver com empoderamento e reforço de ideias básicas importantes para trazê-las para a cultura moderna” (CAJETE, 2000, p. 8).<sup>35</sup> De acordo com o referido autor, a *ciência nativa* nasce de uma participação histórica vivida com a paisagem natural, que se fundamenta no uso de todos os sentidos do corpo, com interação direta com o mundo natural, sendo assim, essencialmente relacional. Como explica Cajete (2000), *ciência nativa* é uma metáfora para uma ampla variedade de processos indígenas de “percepção, pensamento, ação e o ‘vir a conhecer’ que evoluíram através da experiência humana em contato com o mundo natural” (CAJETE, 2000, p. 2).<sup>36</sup>

Isso posto, por meio das reflexões de Cajete (2000), diferenciamos a *ciência nativa* da *ciência* ‘moderna’ ocidental dominante, destacando alguns elementos mais genéricos sobre a primeira, que variam entres os diversos povos indígenas que existem, como o fato de ser conectada com o mundo natural, uma experiência holística com a natureza, essencialmente relacional e que faz uso de todo o corpo. Assim, quando falamos que o nosso pesquisar juntos foi um emaranhamento com a Terra, entendemos que os aprendizados sobre o ser-saber-viver tikmũ’ũn nos mostram formas de conhecimentos que podem ser reconhecidas no

35. “Native science had become a kind of rallying cry for lots of things, such as attempts to begin revitalizing and disseminating their own basis of knowledge. It has to do with empowerment and reinforcement of important basic ideas in order to bring them into modern culture” (CAJETE, 2000, p. 8).

36. “perceiving, thinking, acting, and ‘coming to know’ that have evolved through human experience with the natural world” (CAJETE, 2000, p. 2).

espectro de conhecimento que o termo *ciência nativa* abrange.

De fato, a palavra *ciência* já vem sendo utilizada por alguns pensadores indígenas como uma alternativa a outras que não os tiram do local de subalternizados frente à *ciência* ‘moderna’ ocidental dominante. O Mestre Valdemar Xakriabá, ancião e guardião de saberes e práticas ancestrais do povo Xakriabá que vive no norte de Minas Gerais, fala em *ciência Xakriabá*, que é uma *ciência* da experiência, do saber que é construído nas vivências dentro e fora do território, uma ciência que se constrói sob o ritmo das culturas de tradição oral e que não se escreve (ARAÚJO; TOMAZ, 2020). Portanto, o termo *ciência* nas culturas indígenas abarca uma multidão de tipos, contudo “há, em todas elas, uma densidade de regras e de relações com a vida, no sentido da transição fluida e conectada entre as dimensões natureza-cultura que nós ‘modernos’ acreditamos conseguir separar” (ANDRADE, 2019, p. 60).

Ainda que os Tikmũ’ũn não utilizem a palavra, eles parecem nos ensinar sobre uma *ciência* que é fruto de relacionamentos bastante profundos com a mãe Terra, uma conexão enraizada que assumiu centralidade no fazer pesquisa vivido. Na *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit*, a variedade e a diversidade de seres que são chamados a desenvolver conjuntamente as pesquisas, na sua maioria conectados com a Terra, possuem vários outros tipos de saberes e fazeres, e agência entre eles. Os *γãmĩxop*, por exemplo, possuem muitos *γãmĩγ* que têm vastos

repertórios de cantos, de *mĩnããm*, bem como de estéticas próprias. Com isso, entendemos a existência não de uma única *ciência tikmũ'ũn*, mas de *ciências* no plural.

Nessas *ciências tikmũ'ũn*, como pudemos aprender com vários exemplos dados pelos pesquisadores, aprende-se com o corpo todo, por meio de muitos outros sentidos, como vendo-ouvindo-fazendo, ora por meio da imitação, ora por meio de um fazer juntos. Assim, ao refletirmos sobre as *ciências tikmũ'ũn*, entendemos que elas seriam possivelmente também multissensoriais e multirelacionais para com a mãe Terra, para com os outros seres (humanos e os considerados ocidentalmente como não humanos) e para com todas as partes do corpo.

No entanto, não podemos desconsiderar que nosso fazer pesquisa juntos envolveu seres, saberes e fazeres de diferentes cosmovisões, incluindo nós, eu e minha orientadora, não indígenas, que nesse processo não ficamos neutras ao compartilhar um fazer pesquisa. Por isso, há nesse fazer pesquisa da *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit*, conhecimentos advindos da *ciência* 'moderna' ocidental dominante não indígena também. Por isso, entendemos que estamos diante de um *emaranhado de ciências* possibilitado pela experiência do fazer pesquisa juntos da *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit*, que se configurou como um emaranhamento com a Terra, onde há diferentes formas de estabelecer **cor-relações** entre *ciências* outras – não indígenas e indígenas.

Nesse *emaranhado de ciências* vivido nesse fazer pesquisa outro, foi possível perceber, a partir dos aprendizados sobre os aspectos do ser-saber-viver *tikmũ'ũn*, a força do entrelaçamento das *ciências tikmũ'ũn* com a mãe Terra nas pesquisas da *Rede* e no ser-fazer escola. Este entrelaçamento nos ensinou que estávamos diante de um 'pesquisar' que se revelou também como um instrumento de luta, mostrando-nos a potência política *dessa Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit*, como vemos nas falas a seguir.

*Essas pesquisas, o governo pode ver. Então, as nascentes, não têm nascentes porque elas secaram! Porque a mata é que faz a água brotar e os remédios nascerem. Os bichos também são remédio! Então a gente pode fazer reunião com o governo e contar: "olha, nossas nascentes secaram! Não tem mais! Não tem mais bichos!". Cada pesquisa vai mostrar. Por isso esse tema é principal. Vamos contar sobre toda a terra! Para fazer a mata sair de novo e a água também. É assim, entendem? Por isso é um tema principal.* (Tuilá Maxakali, Território de Água Boa, 14 de fevereiro de 2020).

*Agora eu vou falar pra vocês sobre o retorno da mata. Muito bom falar sobre as queimadas, sobre a mata e sobre a água. É bom que cada aldeia ajude a vigiar e quando ver algum fogo ligar para avisar. Para que a mata volte a sair e a água também. Quando a mata sair, poderemos fazer coisas por todo o território. Mas as queimadas acabam com a mata. Um fogo só é capaz de acabar com a mata. Nós fazemos nossas casas a par-*

*tir da mata. Quando a água seca, o que temos pra beber? Se tiver que cavar pra tirar água, você pode ficar doente e as mulheres não têm como tomar banho direito. Mas se tiver muita água, aí as mulheres todas podem entrar e aí é bom demais! **Por isso estamos aqui falando para a mata poder voltar. E os remédios também e a embaúba. Pra gente ir e pegar tatu no mato! Pra gente poder ir atrás dos jacarés e comê-los. E quando chover e os frutos grandes brotarem, vai aparecer sucuri e rãs, jacarés e peixes! Tracajás...** A chuva cai e a mata fica bonita e volta! Por isso que em cada aldeia o isqueiro deve ficar com a liderança. Aí de manhã ela vem e acende o fogo. Assim é bom. Pra crianças não pegarem e sair botando fogo por aí... O isqueiro tem que ficar com a liderança! É isso! (Basílio Maxakali, Território de Água Boa, 14 de fevereiro de 2020).*

As falas de Tuilá e Basílio são reforçadas por um outro pesquisador, Joviel, com a manifestação que fez em outro espaço de discussão: “A Mata é o pai dos nossos antigos e a terra é a mãe. A Terra, onde plantamos é de onde sai a mata. [...] Nós somos filhos da mata e filhos da terra. Somos filhos dos *pãmĩxop* também!” (APOINME, 2021, p. 39).

A relação dos Tikmũ’ũn com a Terra e com os seres que nela nascem e habitam é tão forte que, mesmo hoje, habitantes de territórios que não têm mais florestas, matas, pois são locais devastados pelo capim colonial, estão conectados a uma floresta. Essa floresta que está conectada a eles na esfera cosmológica é repleta de seres que são re-

avivados continuamente nas aldeias por meio dos cantos, das histórias, das memórias e, até mesmo, pelos desenhos, como nos mostra a pesquisa de Antônio. Sobre a presença/ausência desses seres, Magnani (2018) compartilha que “memorizando e executando os cantos e suas histórias, não somente não se esquece, mas também se reativam as relações com o território e suas subjetividades” (MAGNANI, 2018, p. 213).

Ainda que a devastação do Ser Terra tenha reverberado em diversos de seus fazeres, como na ausência de materiais para produção dos corpos dos *yamĩy*, isso não inviabilizou que eles visitassem/habitassem as aldeias e que desenvolvessem suas pesquisas. De acordo com Tugny (2010), “a despeito de não encontrarem em suas terras os produtos necessários a produzir os corpos brilhantes dos espíritos, os Tikmũ’ũn usam com sofisticação os materiais que encontram” (TUGNY, 2010, p. 22). Esse exemplo demonstra uma grande habilidade adaptativa e de resiliência dos Tikmũ’ũn frente aos desafios de sobrevivência impostos pelas heranças e *práticas coloniais*. Mesmo assim, os pesquisadores da *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit* querem o Ser Floresta/Mata e a mãe Terra saudável novamente, como também reforçou o pesquisador Badé no último encontro presencial de fevereiro de 2020:

*Nós estamos falando aqui da mata e das queimadas. As lideranças que estão aqui [no encontro] estão falando. Nós não queremos as queimadas. Nós estamos falando,*

*mas queimam direto por aqui. Às vezes uma pessoa só coloca o fogo, mas ele vai... ou vem de lá do Pradinho pra cá... E o que nós vamos fazer? Vamos fazer uma reunião grande com os Tikmũ'ũn? Porque as coisas estão acabando... Temos o kuxex, mas quando vamos chamar os Mõgmõgka, com o que que eles vão fazer suas máscaras? Tem palmeira para eles fazerem? Não tem! Não tem madeira pra fazer o pau de Mõgmõka, de Xunĩm... Não tem! Por isso que eu falo... Não adianta a gente fazer só aqui se o fogo vem lá do outro lado também... Por isso temos que nos reunir com o pessoal do Pradinho e fazer uma reunião grande para eles também ficarem sabendo. Junto conosco. Nós estamos aqui falando, e estamos pensando em como fazer com que em todas as aldeias a mata volte (Badé Maxakali, Território de Água Boa, 14 de fevereiro de 2020).*

É importante destacar que esse é apenas um modo de fazer pesquisa coletivamente com os Tikmũ'ũn, que pode ser descrito como um movimento de se envolver com a Terra, perguntando, fazendo, buscando transformação para ela, com ela e por ela. A experiência que aqui estamos compartilhando trata de um fazer situado, em um território específico, com algumas de suas aldeias, bem como, com pessoas que possuem trajetórias particulares. Entretanto, em uma reunião da *Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo* (Apoimne), realizada de forma remota em junho de 2021, que contou com a participação de Tikmũ'ũn de outros Territórios (Território

de Água Boa, Pradinho e Aldeia-Escola-Floresta), os participantes reafirmaram as falas dos pesquisadores da *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit*:

*Se não tem terra nós não temos cultura, nós não temos rituais, não tem pintura, não tem artesanato, não tem caça. Precisam devolver terra pra nós termos saúde, pra termos escola indígena, pra termos comida tradicional [...] Eu preciso de terra mesmo! Porque o meu yãmĩy precisa de terra, se não tem terra nós não temos os rituais, não temos cura. Quando a pessoa adoecer, nós vamos curar. Se não tem terra, nós não temos cura (Relato de Isael Maxakali – Aldeia Escola Floresta apud APOINME, 2021, p. 7, grifo nosso).*

Porque a gente quer terra não é pra fazer mineração. A gente quer *por causa de remédio puro que tem na mata*. A gente quer *por causa da água pura* que está acabando. E aí estamos preocupados com tudo [...]. Antigamente, essa terra toda aqui era verde, verdinha. Mas depois que vieram os brancos, ela não é mais verde. *Nós não destruimos o Brasil, os brancos que estão destruindo o Brasil*. Nos deixando nessas terras pequenininhas, que eles ainda querem mexer (Relato de Marilton Maxakali – Território de Pradinho apud APOINME, 2021, p. 18-19, grifo nosso).

O que falta pra nós hoje? Pra nós hoje *falta mata, falta caça, falta pesca, falta natureza pra pintura do nosso povo, pra religião, pros nossos cantos, faz muita falta* (Relato de Maria Diva Maxakali – Território de

Água Boa *apud* APOINME, 2021, p. 10, grifo nosso).

Nessas falas, é possível ver a tônica no tema do retorno do Ser Floresta/Mata, do cuidado para com a mãe Terra. Os Tikmũ'ũn precisam da Terra porque sem ela não tem *Yãmĩy*, não tem os cantos, não tem cura, não existiriam enquanto o povo indígena que são. E, como destaca Marilton, não foram eles que destruíram a Terra, mas sim os 'brancos'. Mesmo perdendo tantos territórios ancestrais e vivendo em locais devastados, eles não se separaram da mãe Terra, permaneceram conectados a ela, principalmente, pela instância cosmológica. A pesquisadora indígena Watts-Powless (2017) explica que as ações dos povos indígenas são intrinsecamente e inseparavelmente ligadas à intencionalidade da Terra, destacando que “ouvir o que ela nos fala é não apenas sobre a compreensão filosófica da vida e do social, mas sim sobre uma violência tangível e tácita contra ela – e, portanto, contra nós” (WATT-S-POWLESS, 2017, p. 269). Essa conexão que os pesquisadores tikmũ'ũn mantém com a Terra, possível de se ver nas suas pesquisas, reivindicações e histórias, mostra como assumem responsabilidades com a *Rede de Pesquisa Hãm Yikopit*. Este foi o espaço de compartilhamento de ideias e de planejar ações rumo à transformação da Terra. Afinal, como destaca Luciano Gersem, entre os povos indígenas, a constituição do cosmos é baseada na equidade, assim, todos os seres possuem uma “responsabilidade praticamente compartilhada” (EDUCAÇÃO,

2020, transcrição nossa). Essa contínua ligação visceral dos Tikmũ'ũn com a Terra é uma realidade de outros povos indígenas, inclusive fora do Brasil, como observa o pesquisador Cash Ahenakew (2019):

Disseram-me para lembrar às pessoas que não devemos dizer que precisamos [indígenas] nos reconectar com a terra e uns com os outros. Sempre estivemos e sempre estaremos conectados, porque somos parte uns dos outros, não como entidades separadas unidas, mas “uns nos outros”, pois somos a terra (parte do mesmo metabolismo maior e multicamadas) (AHENAKEW, 2019, p. 73, tradução nossa).<sup>37</sup>

De acordo com Ahenakew (2019), a modernidade, ao assumir e promover um modo de vida que foca no crescimento econômico exponencial, no consumo em direção ao progresso e no individualismo consumista, cortou o senso de *relacionalidade emaranhada* de muitos indivíduos para com a Terra. Com isso, ele enfatiza que “se não podemos senti-la, também não podemos sentir visceralmente nossa responsabilidade em relação a tudo” (AHENAKEW, 2019, p. 73, tradução nossa).<sup>38</sup> O autor definiu a separação visceral do homem com a Terra como um processo de neuro-colonização, que, segundo ele, seria “o sentido imposto de separação que nos leva a negligenciar nossas responsabilidades fundamentais [para com a Terra e uns com os outros]”

37. “I have been told to remind people that we should not say that we need to reconnect with the land and with each other. We have always been and will always be connected, because we are part of each other, not as separate entities joined together, but “in each other” as we are land (part of the same larger and multi-layered metabolismo)” (AHENAKEW, 2019, p. 73).

38. “and if we cannot feel it, we cannot viscerally sense our accountability towards everything either” (AHENAKEW, 2019, p. 73, tradução nossa).

(AHENAKEW, 2019, p. 73, tradução nossa).<sup>39</sup> Parece-nos que, o que os Tikmũũn estão querendo mostrar com suas pesquisas, a exemplo do que comenta o autor acima, é que nós precisamos nos libertar dessa neuro-colonização, pois esse processo colonial destrói tudo, inclusive a vida, os seres, saberes e fazeres daqueles que resistiram, de alguma forma, a ele.

Nesse sentido, mais do que um senso relacional que nos moveu, a centralidade da Terra nas investigações da *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit* sugere que o fazer pesquisa coletivo vivenciado estabelece uma *relacionalidade emaranhada* com a Terra. É importante deixar claro que esse ‘fazer pesquisa estando juntos *xẽ’ẽ nãg*’ não implicou uma ‘unidade’, no sentido dado pela sociedade ocidental dominante, como algo uno, homogêneo, igual, padronizado. Descrito por meio da metáfora do emaranhamento, é possível ver as variadas e diversas partes que o compõe, sendo geralmente difícil de se enxergar o início e o fim. Ademais, como já vimos ao longo deste trabalho, grande parte dos conhecimentos tikmũũn, como suas histórias e seus cantos, surgem de encontros com seres outros e pelo estabelecimento de *cor-relações* entre alteridades. Como explica Álvares (2018), para os Tikmũũn saber/aprender implica sempre uma forma de relação entre sujeitos, segundo ela, “Suas histórias, poética ou musicalmente construídas, sempre remetem ao encontro com outro ser – homem, espírito ou animal – e a apropriação de sua percepção (de sua

39. “the imposed sense of separability that leads us to neglect our fundamental responsibilities” (AHENAKEW, 2019, p. 73).

perspectiva) sobre o mundo” (ÁLVARES, 2018, p. 123). Nesse sentido, era mais do que natural que esse processo relacional que vivemos de nos emaranharmos com a Terra, enquanto pesquisávamos coletivamente, acontecesse entre uma multiplicidade de seres, saberes e fazeres.

Por fim, gostaríamos de retomar o que motivou a discussão neste capítulo, re-responder João Bidé. Hoje, a partir do que aprendemos com a experiência concreta da *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit*, diríamos para ele que existem várias maneiras de ‘ser um pesquisador’ e de ‘pesquisar’. Nesse sentido, o modo de se fazer pesquisa imposto pela academia, fundamentado na sociedade ocidental dominante, não é o único possível. Assim como existem cosmovisões outras, existem formas outras de se ser-saber-viver, também existem variados modos de fazermos pesquisa. Tomando como base o que compartilhamos neste capítulo, diríamos a João Bidé que, ao ‘Perguntarmos para a Terra’ (*Hãm Yĩkopit*), um fazer pesquisa outro foi vivido, por meio de um ‘fazer estando juntos xẽ’ẽ nãg’, possibilitado pelo estabelecimento de **cor-relações**, a fim de buscar a *transformação da Terra*. Nessa perspectiva, ‘ser um pesquisador’ e ‘pesquisar’ é se emaranhar com muitos outros seres, saberes e fazeres com e pela Terra.



Foto de Lúcio Maxakali, 2021.

Acesse o QRCode para ouvir as considerações de Lúcio Maxakali sobre a Rede. Disponível também em: [https://www.youtube.com/watch?v=3PYDdMd\\_qN0&t=13s](https://www.youtube.com/watch?v=3PYDdMd_qN0&t=13s)



## Xi hõnhã? E agora?

A fala de Lúcio que abre este último capítulo e a pergunta que intitula, que me provocou inúmeros deslocamentos, foram extremamente importantes para o tipo de pesquisa que nos propusemos desenvolver, politicamente posicionada, que milita pela justiça cognitiva e social. Sem dúvida, foi com Lúcio que aprendi que caminhos outros para se fazer pesquisa eram possíveis, sendo ele também um dos meus guias nessa travessia para reaprender a pesquisar.

Portanto, este livro, materializa uma experiência concreta de um caminho tikmũ'ũn para fazer pesquisa entre múltiplos seres, saberes e fazeres. Ao perseguimos o nosso objetivo de compreender esse modo tikmũ'ũn de fazer pesquisa juntos, também foi possível identificar os aprendizados sobre ser-saber-viver tikmũ'ũn compartilhados no modo de fazer pesquisa juntos e analisar como tais aprendizados fundamentam o nosso fazer pesquisa na *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit*. Assim, discutimos esses aprendizados e analisamos a potência pedagógica e política do modo tikmũ'ũn de fazer pesquisa juntos. Buscamos, em todo o trabalho, honrar a autoria e o protagonismo dos pesquisadores tikmũ'ũn. Por isso, fizemos descrições cuidadosas de tudo o que vivemos coletivamente e contamos a nossa história, enquanto *Rede*, nos inspirando na prática ancestral indígena da contação de histórias, também comum entre os Tikmũ'ũn,

por valorizar a oralidade e focar no que eles querem contar e não no que o pesquisador deseja escutar (THOMAS, 2015).

Os aprendizados relacionados ao ser-saber-viver tikmũ'ũn, constituíram o nosso referencial de análise, o que, na terminologia da ciência 'moderna' ocidental dominante, chamaríamos de referencial teórico-metodológico. Esse referencial de análise, os seres, os saberes e os fazeres que compõe o viver tikmũ'ũn, questiona a hegemonia do conhecimento ocidental dominante para orientar pesquisas com povos indígenas, que ainda insistem em *práticas coloniais* que reverberam um padrão de poder dentro dos espaços de produção do conhecimento que permanecem reproduzindo subalternizações e marginalizações de seres, saberes e fazeres outros. Por isso, procuramos sempre relativizar o uso de sistemas classificatórios e nomenclaturas da sociedade ocidental dominante para descrever ou analisar a experiência de pesquisa vivida. Essa é uma decisão que expressa nosso posicionamento político e nos alerta sobre a importância de uma reflexão crítica e estratégica das escolhas que fizemos para nomes e as ações que traçamos. Assim, o que, a partir do referencial ocidental dominante, poderia ser entendido como uma metodologia de pesquisa indígena, nesta pesquisa, achamos mais adequado chamar de um 'fazer pesquisa tikmũ'ũn entre múltiplos seres, saberes e fazeres'. Pelos mesmos motivos, ao nos referirmos ao nosso coletivo de pesquisa, demarcamos que somos uma *Rede de*

*Pesquisa Hãm Yikopit*, ou seja, *Rede de Pesquisa 'Perguntar à Terra'*. Reafirmamos assim, a nossa posição de defender a urgência de repensarmos palavras, conceitos, termos, nomenclaturas, categorias, etc., majoritariamente empregados na pesquisa acadêmica, principalmente quando estamos diante de outras cosmovisões com diferenças e especificidades consubstanciais da ocidental dominante.

Ainda fundamentadas no ser-saber-viver tikmũ'ũn, ao aprofundarmos a análise realizada nas pesquisas da *Rede*, com uma imersão nesse modo de pesquisar entre múltiplos seres, saberes e fazeres, percebemos que ele se configurou como um processo de se emaranhar com a Terra, trazendo para a discussão a potência política desse fazer pesquisa. Afinal, o fazer pesquisa vivido com a *Rede* mostrou que pesquisar é perguntar **para** a Terra, estando juntos *xě'ě nãg* com a Terra por meio do estabelecimento de **cor-relações** entre seres outros, visando buscar a transformação **da** Terra, o retorno de sua floresta, da mata e de diversos seres. A relação com Terra foi o fio condutor da nossa *Rede*, o que nos conectou, nos ensinou, nos moveu e impulsionou esse fazer pesquisa juntos. Aprendemos que a mãe Terra é essencial não somente para a sobrevivência física dos Tikmũ'ũn, mas, sobretudo, para suas existências enquanto povo indígena, para manter suas relações sociocosmológicas e políticas que estabelecem com diversos e diferentes seres.

Os Tikmũ'ũn nos mostraram um 'pesquisar' que reivindica seus direitos para que possam participar

e direcionar as decisões que os dizem respeito; que questiona, também, as *práticas coloniais* do Estado nas tomadas de decisões, Estado que ainda os exclui e não escuta suas reivindicações. Um ‘pesquisar’ fundamentado no *Yãγ Pu Mĩγ* – “fazer para si mesmo”, que prima pela autonomia para atuarem e fazerem acontecer a transformação que tanto desejam ver nos seus territórios, o resgate da floresta, da mata, dos diversos seres, saberes e fazeres conectados à mãe Terra. Que denuncia, ainda, o histórico de exploração, principalmente a exploração socioambiental, a que, por séculos, foram expostos, trazendo outros relatos para a historiografia oficial. Um ‘pesquisar’ que valoriza o estabelecimento de relações com seres outros, principalmente quando se trata de parcerias que vão somar nas suas lutas, demandas e reivindicações. Além disso, estamos diante de um fazer pesquisa que confronta práticas investigativas coloniais que somente ‘extraem’ informações e/ou que não envolvem os indígenas na sua feitura, tampouco se envolvem com suas vidas, demandas e lutas. Nessa perspectiva, ‘pesquisar’ é se movimentar, agir em prol das mudanças que tanto os Tikmũ’ũn desejam ver, principalmente, as mudanças relacionadas com a transformação do cenário de degradação ambiental que os cerca. Como os pesquisadores tikmũ’ũn destacaram, não basta apenas desenhar, tampouco pesquisar “à toa”, ou seja, a pesquisa entre eles assume esse papel político de denúncia e busca a melhoria dos seus territórios.

Ao fazer pesquisa junto com os Tikmũ'ũn, aprendemos que a pesquisa deve colaborar com a transformação da vulnerabilidade social e ambiental das vidas desses pesquisadores. No pesquisar da *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit*, entendemos que assumir *responsabilidade relacional* (WILSON, 2001) na pesquisa, é envolver-se em **cor-relações**, porque se estabelecem relações com o corpo inteiro, que não separam razão da emoção, relações centradas no cuidado um para com outro, pois isso é afeto entre os Tikmũ'ũn. A reflexão que fazemos sobre as **cor-relações** como um caminho para fazer pesquisa com povos indígenas é mais uma das contribuições do trabalho desenvolvido com a *Rede*, o que abre uma porta investigativa para proposições futuras de pesquisa.

Falar em **cor-relações** é trazer para o fazer pesquisa uma dimensão que, por séculos, foi excluída de sua prática, a da emoção, do sentir, do afeto. Como destaca o professor e pesquisador José Jorge de Carvalho (2020), a “epistemologia ocidental hegemônica prescinde das habilidades sensíveis, dos afetos, da intuição e da espiritualidade” (CARVALHO, 2020, p. 482-483). Cuidado e afeto, como vimos no fazer pesquisa vivido com a *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit*, foram essenciais para que fosse possível envolver nas pesquisas uma diversidade de seres e potencializar as relações de uns com os outros. Um fazer pesquisa que se aproxima do que Archibald, Lee-Morgan e Santolo (2019) discutem sobre o caráter holístico das pesquisas indígenas,

que, segundo os autores, envolve o coração (emoções), a mente (intelecto), o corpo (ações físicas) e o espírito (espiritualidade), dimensões que geralmente são inseparáveis na cosmovisão ameríndia.

Pensar a pesquisa como um processo que, além de educar, também cura é certamente uma diferença substancial para com o fazer pesquisa não indígena, que historicamente focou majoritariamente na razão, no objeto de pesquisa e, principalmente, nos resultados. Particularmente, nesta pesquisa, os dados empíricos incluíram muitos sentidos do ser-fazer-viver tikmũ'ũn, que fundamentou esse fazer pesquisa outro, sendo isto, um outro diferencial das pesquisas indígenas, que, como destaca Walker (2015) incluem “sentidos de intuição, sonho, visões e recepção de sinais do mundo natural; assim, o conhecimento surge e reside na mente, corpo, emoção e espírito, e conexão com o mundo natural” (WALKER, 2015, p. 166).<sup>40</sup> De fato, como mostramos ao longo deste material, diversos aprendizados vieram dos cantos e das histórias de *γãmĩγxop*, o que se justifica dada a centralidade que eles ocupam na cosmologia tikmũ'ũn.

Este livro também traz uma outra contribuição para o campo da pesquisa com povos indígenas, ao mostrar que no ‘fazer pesquisa estando juntos *xẽ'ẽ-nãg'* da *Rede de Pesquisa Hãm Yĩkopit* importou também a travessia e as transformações que surgem com ela. Como defendem alguns pesquisadores indígenas, a pesquisa nativa é um tipo de investigação “caracterizada pelo fluxo, em vez de imple-

40. “involving more than five senses, including data obtained from intuition, dreams, meditative states, and communication with the natural world” (WALKER, 2015, p. 172).

mentação de técnicas com prazo determinado [...] baseada em um paradigma de processos criativos e em constante mudança, e não na verdade absoluta” (WALKER, 2015, p. 166).<sup>41</sup> Portanto, é um fazer pesquisa que se difere da cosmovisão ocidental dominante, que preza mais os resultados e menos as transformações possibilitadas pela travessia, principalmente, as que dizem respeito à mãe Terra, centro das pesquisas da *Rede*.

Por fim, destacamos que ainda há muitos desafios a serem superados para que os espaços acadêmicos sejam verdadeiramente habitados por seres, saberes e fazeres outros. No entanto, a *Rede de Pesquisa Hãm Yikopit* nos aponta que caminhos outros existem e são possíveis, deixando abertas diversas frentes investigativas, como aquelas que podem fazer um aprofundamento sobre noções somente anunciadas neste trabalho, como da **cor-relações** e do *emaranhado de ciências*. Soma-se a isso o fato deste livro nos mostrar que são as ações na escala do micro, localizadas e situadas, que possuem potência para vermos a transformação do sistema político-social-ambiental-educacional que tanto desejamos na escala macro. *Hãm Yikopit* – ‘Perguntar à Terra’, assim, semeia uma esperança, para um mundo que precisa desesperadamente dela.

41. “is characterized by flux rather than time-bound implementation of techniques [...] Indigenous paradigm research is characterized by flux rather than time-bound implementation of techniques and is based in a paradigm of creative, ever-changing processes rather than absolute truth” (WALKER, 2015, p. 166).

# Referências

AHENAKEW, Cash. *Towards scarring our collective soul wound*. 2019. Disponível em: [https://decolonialfuture.net.files.wordpress.com/2019/11/scarring\\_web1.pdf](https://decolonialfuture.net.files.wordpress.com/2019/11/scarring_web1.pdf). Acesso em: 20 set. 2021.

ÁLVARES, Myriam Martins. *Alteridade e história entre os maxakali*. 2018. 355p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

ÁLVARES, Myriam Martins. *Yãmiy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade maxakali*. 1992. 226 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Campinas, Campinas, 1992.

AMORIM, Maria Stella de. Os Maxakali e os Brancos. In: RUBINGER, Marcos Magalhães; AMORIM Maria Stella; MARCATO, Sônia de Almeida (Org.). *Índios Maxakali: resistência ou morte*. Belo Horizonte: Interlivros, 1980 [1965].

ANDRADE, Rebeca. *Resistências semiáridas: sobre a produção e circulação de conhecimentos pela rede sociotécnica do milho, estiagem e os indígenas Xakriabá do Norte de Minas Gerais*. 2019. 319p. Tese (Doutorado em Educação: Conhecimento e Inclusão Social) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

ANIWA, André. A relação dos povos indígenas com a Terra. Blog do Povo Baniwa e Koripako. Disponível em: <https://walimanai.wordpress.com/2017/04/05/a-relacao-dos-povos-indigenas-com-a-terra/>. Acesso em: 20 jan. 2022.

APIB. *Covid-19 e Povos indígenas* – O enfrentamento das violências durante a pandemia. 2020a. Disponível em: [http://emergenciaindigena.apiboficial.org/files/2020/12/APIB\\_nossalutaepelavida\\_v7PT.pdf](http://emergenciaindigena.apiboficial.org/files/2020/12/APIB_nossalutaepelavida_v7PT.pdf). Acesso em: 10 jan. 2021.

APIB. *Luta pela vida* – A maior mobilização indígena da história. 2021. Disponível em: <https://apiboficial.org/luta-pela-vida/>. Acesso em: 20 nov. 2021.

APIB. *Nossa Luta é pela Vida* – emergência indígena. 2020b. Disponível em: <http://emergenciaindigena.apiboficial.org/relatorio/>. Acesso em: 10 jan. 2021.

APOINME. *Relatos e reivindicações doTikmũ'ũn Maxakali* – rede de prevenção e enfrentamento à violência contra os povos indígenas de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2021.

ARAÚJO, Anide; ARAÚJO, Ducilene; GONÇALVES, Vanilde. *Nem tudo o que se vê se fala*. Belo Horizonte: Literaterras, Fale UFMG, 2013.

ARAÚJO, Mariane; TOMAZ, Vanessa. Matemáticas indígenas: tensionamentos na formação intercultural para professores. *Archivos Analíticos de Políticas Educativas / Education Policy Analysis Archives*, v. 28, p. 1-29, 2020.

ARCHIBALD, Jo-ann. An Indigenous Storywork Methodology. In: KNOWLES, J. Gary; COLE, Ardra L. *Handbook of the Arts in Qualitative Research: Perspectives, Methodologies, Examples, and Issues*. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2008.

ARCHIBALD, Jo-ann; LEE-MORGAN, Jenny Bol Jun; SANTOLO, Jason de. *Decolonizing Research: Indigenous Storywork as Methodology*. London: Books Ltd, 2019.

AULA inaugural do Ensino Remoto Emergencial. [S. l.: s. n.], 2020. 1 vídeo (1h38). Publicado pelo canal TV UFSJ. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=Y13tUGVw\\_Zg&feature=youtu.be](https://www.youtube.com/watch?v=Y13tUGVw_Zg&feature=youtu.be). Acesso em: 15 set. 2020.

BARTON, Bill. *The language of mathematics*. Telling mathematics tales. New York: Springer, 2009.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, [2016]. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 10 ago. 2018.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Especial de Saúde Indígena. *Relatório Resposta ao OFÍCIO/MPF/TOT/MG/FPVSP/Nº 181/2020, Notícia de Fato nº 1.22.023.000076/2020-14*. Governador Valadares-MG: DIASI/MGES, 2 de abril 2020.

BRASIL. *Projeto de Lei 490/2007*. Altera a Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, que dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília, DF: Câmara dos Deputados, [2007]. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=345311>. Acesso em: 17 jan. 2023.

CAJETE, Gregory. *Native science: Natural laws of interdependence*. Santa Fé: Clear Light Publishers, 2000.

CAMPELO, Douglas. *Das partes da mulher de barro: a circulação de povos, cantos e lugares na pessoa tikmũ'ũn*. 2018. 457p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

CAMPELO, Douglas. *Ritual e Cosmologia Maxakali: uma etnografia da relação entre os espíritos-gaviões e os humanos*. 2009. 241p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

CANTOS em um encontro de pajés Tikmũ'ũn-Maxakali. Direção: Josemar Maxakali; Marilton Maxakali; Bruno Vasconcelos. Bertópolis, 2016 (34 min).

CARVALHO, José Jorge. O Encontro de Saberes nas artes e as epistemologias do cosmos vivo. *In*: TUGNY, Rosângela Pereira de; GONÇALVES, Gustavo (Eds.). *Universidade Popular e Encontro de Saberes*. Salvador; Brasília, DF: EDUFBA: Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa – UNB, 2020. p. 475-508.

COMENDO como gente – Mesa 8: Toninho Maxakali, Marilton Maxakali & Rosangela de Tugny (UFSB). [S. l.: s. n.], 2020. 1 vídeo (1h14min16). Publicado pelo canal Observatório Educação Escolar Indígena. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=L-07dCoQykDE>. Acesso em: 02 de jun. de 2022.

CONNIEI (Org.). *I Conferência Nacional da Educação Escolar Indígena: Conferência na comunidade educativa nas escolas indígenas – etapa local*. 2009. Disponível em: <http://livrosdafloresta.lettras.ufmg.br/conneei.pdf>. Acesso em: 15 set. 2020.

CORREA, Célia Nunes. *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. 2018. 218p. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

CRIAÇÃO jogo de matemática. [S. l.: s. n.], 2020. 1 vídeo (4min46). Publicado pelo canal Noxo Panap Mãxakani. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=Y13tUGVw\\_Zg&feature=youtu.be](https://www.youtube.com/watch?v=Y13tUGVw_Zg&feature=youtu.be). Acesso em: 10 nov. 2021.

EDUCAÇÃO escolar indígena e decolonialidade. [S. l.: s. n.], 2015. 1 vídeo (196 min). Publicado pelo canal Tudo Educa. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=viZzvGLASaQ&feature=youtu.be>. Acesso em: 18 jun. 2020.

- EPISTEMOLOGIAS decoloniais por Célia Xakriabá em sessão da 40ª RN ANPEd. S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (17min). Publicado pelo canal ANPEd Nacional. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5P5lxAfwoBQ&t=104s>. Acesso em: 20 jan. 2022.
- GOMES, Ana Maria R. *et al.* (Orgs.). *Mundos Indígenas*. Belo Horizonte: Espaço do Conhecimento UFMG, 2020. 200 p. Catálogo de exposição.
- GORETE NETO, Maria. Línguas em conflito em cursos de Licenciatura intercultural indígena. Trabalho e Linguística Aplicada, Campinas, n. (57.3): 1339-1363, set./dez. 2018.
- GRIN – Guarda Rural Indígena. Direção de Isael Maxakali e Roney Freitas. São Paulo, Lusco-Fusco, 2016 (44 min).
- HART, Michael. Indigenous worldviews, knowledge, and research: The development of an Indigenous research paradigm. *Journal of Indigenous voices in social work*, [s. l.], v.1, n. 1, p. 1-16. 2010.
- HISTÓRIA do koatkuphi. Direção e fotografia: Fernando Maxakali e Marilton Maxakali. Bertópolis: Filmes de Quintal/Instituto Catitu Aldeia em Cena, 2012. Disponível em: <https://sites.google.com/view/cinmastikmuun/cantar-e-dan%C3%A7ar-y%C3%A3m%C4%A9yxop/9>. Acesso em: 1 nov. 2021.
- KOVACH, Margaret. Emerging from the Margins: Indigenous Methodologies. In: BROWN, L.; STREGA, S. (Eds.). *Research as Resistance: Revisiting critical, Indigenous, and anti-oppressive approaches*. Toronto: Canadian Scholars' Press, 2015. p. 43-64.
- KOVACH, Margaret. *Indigenous Methodologies – Characteristics, Conversations, and Contexts*. Toronto: University of Toronto Press, 2009.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

LUCIANO, Gersem. Direitos humanos e direitos indígenas na perspectiva da lei n. 11.645/2008. *Educação em Rede – Culturas indígenas, diversidade e educação*. Rio de Janeiro, v. 7. p. 56-81, 2019.

LUCIANO, Gersem. *Educação para manejo e domesticação do mundo: entre a escola ideal e a escola real*. Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro. 2011. 370p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2011.

MAGNANI, Claudia. *Ûn Ka'ok – Mulheres Fortes: uma etnografia das práticas e saberes extra-ordinários das mulheres tikmũ'ũn – maxakali*. 2018. 368 p. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

MAXAKALI, Gilberto *et al.* *Mõnãγxop 'Ägtux Yög Tappet / O Livro que Conta Histórias de Antigamente*. Belo Horizonte: MEC/SEE-MG/PROJETO NORDESTE/PNUD, 1998.

MAXAKALI, Gilmar *et al.* *Tikmu'un Maxakani'γög mi-mãti'ägtux γog tappet: livro Maxakali conta sobre a floresta*. Belo Horizonte: Literaterras: FALE/UFMG, 2012.

MAXAKALI, Isael *et al.* *Hitupmã'ax: curar*. Belo Horizonte: Literaterras: UFMG, 2008.

- MAXAKALI, Lúcio F. C. Tãyũmak Tikmũ'ũn yĩy ax. Trabalho de Conclusão de Curso. (Licenciatura em Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.
- MAXAKALI, Lúcio Flávio. Religião. In: MAXAKALI, Gilmar *et al.* *Tikmu'un Maxakani'gõg mimãti'ãgtux yog tappet*: livro Maxakali conta sobre a floresta. Belo Horizonte: Literaterras: FALE/UFMG, 2012. p. 59.
- MAXAKALI, Toninho; ROSSE, Eduardo, Pires. *Kõmãxhop* – cantos xamânicos maxakali/tĩkmũ'ũn. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Funai, 2011.
- MEYER, Manulani Aluli. Indigenous and authentic: Hawaiian epistemology and the triangulation of meaning. In: DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S.; SMITH, L. T. (Eds.). *Handbook of critical and Indigenous methodologies*. Thousand Oaks: SAGE. 2008.
- NIMUENDAJÚ, Curt. Índios Machacari. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 53-61. USP, 1958 [1939].
- OLSON, David. O mundo no papel: as implicações conceituais e cognitivas da leitura e da escrita. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Ática, 1997.
- PARAÍSO, Maria Hilda B. *O tempo de dor e do trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste*. 1998. 757p. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- POÉTICAS Ameríndias e Caminhos da Tradução. [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (2h49min50). Publicado pelo canal Seminário PPGAS-MN. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wZRi1FP6RUo&t=5641s>. Acesso: 5 nov. 2021.

- POPOVICH, Frances Blok. *Social Power through Ritual Power in Maxakali Society*. 1988. 123 f. Tese (Doutorado em Philosophy in Intercultural Studies) – Fuller Theological Seminary, School of World Mission, 1988.
- POPOVICH, Harold. *Maxakali Supernaturalism*. Comunicação ao Summer Institute of Linguistics, 1976.
- POPOVICH, Harold; POPOVICH, Frances. *Dicionário Maxakali-português*. Cuiabá: SIL, 2005.
- QUAIS os caminhos para a escola sonhada? [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (2h24min15). Publicado pelo canal Saberes Indígenas UFRGS. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=-YBst5erF\\_U&t=-2241s](https://www.youtube.com/watch?v=-YBst5erF_U&t=-2241s). Acesso em: 15 mar. 2021.
- QUANDO os yãmiy vem dançar conosco. Direção: Suely Maxakali; Isael Maxakali; Renata Otto. Ladainha, 2012 (52 min).
- ROMERO, Roberto. *A errática tikmũ'ũn\_maxakali: imagens da Guerra contra o Estado*. 2015. 124 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.
- ROMERO, Roberto. *O rastro do outro: sonho, diferença e alteração entre os Tikmũ'ũn\_Maxakali*. 2021. 346 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2021.
- RUBINGER, Marcos Magalhães. Maxakali: o povo que sobreviveu. In: RUBINGER, Marcos Magalhães; AMORIM, Maria Stella de; MARCATO, Maria Stella de. *Índios Maxakali: resistência ou morte*. Belo Horizonte: Interlivros, 1980 [1965]. p. 9-117.
- RUFINO, Luiz. Pedagogia das encruzilhadas – Exu como Educação. *Revista Exitus*, Santarém, v. 9, n. 4, p. 262-289, 2019.

SANTOS, Boaventura de S.; MENESES, Maria P. (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. 637p.

SILVA, Mário. *Tikmũ'ũn ỹĩ ax tinã xohi xi xahinãg – Sons e pedaços da língua Maxakali*: Descrição da fonologia e morfologia de uma língua Macro-Jê. 2020. 321p. Tese (Doutorado em Linguística Teórica e Descritiva) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

SILVA, Paula C. P. *A letra viva da floresta*: a iconografia como guia do design tipográfico Maxakali. 2017. 158p. Dissertação (Mestrado em Design) – Escola de Design, Universidade do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

SILVA, Paula; TOMAZ, Vanessa. ?Fazer Juntos? como política educacional de equidade e diversidade Tikmũ'ũn em meio a pandemia de Covid-19. *RLE (PASTO)*, v. 13, p. 236-257, 2020.

SIMONDS, Vanessa W; CHRISTOPHER, Suzanne. Adapting Western Research Methods to Indigenous Ways of Knowing. *American Journal of Public Health*, 2013. v. 103. n. 12.p. 2185-2192.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Descolonizando metodologias*: pesquisa e povos indígenas. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

SMITH, Linda Tuhiwai. On tricky ground: Researching the Native in the age of uncertainty. In: DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S.; SMITH, L. T. (ed.). *The Sage book of qualitative research*. Thousand Oaks: SAGE, 2005. p. 85-108.

STENGERS, Isabelle. Beyond conversation: the risks of peace. In: KELLER, Catherine; DANIELL, Anne (Eds.). *Process and difference*: Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernisms. Albany: State University of New York Press, 2002. p. 235-255.

TATAKOX aldeia verde. Direção: Isael Maxakali. Ladainha, 2007 (23 min).

TATAKOX vila nova. Direção: Cineastas maxakali da T.I do Pradinho. Bertópolis, 2009 (21 min).

TATAKOX Vila Nova. Direção: João Duro Maxakali e Comunidade de Vila Nova do Pradinho. Bertópolis: 2009. 1 vídeo (22min). Disponível em: <https://sites.google.com/view/cinemastikmuun/povo-lagarta-esp%C3%ADrito/11>. Acesso em: 10 nov. 2021.

TATAKOX. Direção e fotografia: Isael Maxakali. Ladainha: Coordenação: Rosângela de Tugny, 2007. 1 vídeo (23min). Disponível em: <https://sites.google.com/view/cinemastikmuun/povo-lagarta-esp%C3%ADrito/10>. Acesso em: 4 nov. 2021.

TERENA, Naine. *Lentes ativistas e a arte indígena*. Revista ZUM, [s. l.], 3 dez. 2019. Radar. Disponível em: <https://revistazum.com.br/radar/arte-indigena/>. Acesso em: 10 abr. 2020.

THOMAS, Robina Anne. Honouring the Oral Traditions of the Ta't Mustimuxw (Ancestors) through Storytelling. In: BROWN, Leslie; STREGA, Susan (ed.). *Research as Resistance: Critical, Indigenous, and Anti-Oppressive Approaches*. Toronto: Canadian Scholars Press/Women's Press, 2015. p. 177-198.

TOMAZ, Vanessa; SILVA, Paula; MAXAKALI, Lúcio. *A meet between hegemonic research practices and other ways of knowledge*. In: 6th Congress of the International Society for Cultural-Historical Activity Research. 2020.TUGNY, Rosângela (Org.). *Cantos Tikmũ'ũn – para abrir o mundo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

TUGNY, Rosângela et al. *Mõgmõka yõg kutex/Cantos do gavião-espírito*. Rio de Janeiro: Azougue, 2009.

TUGNY, Rosângela. *Cantobrilho Tikmũ'ũn no limite do país fértil*. Mimeo. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2011b.

TUGNY, Rosângela. *Escuta e Poder na Estética Tikmũ'ũn-  
Maxakali*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI,  
2011a.

TUGNY, Rosângela. *Linhas encantadas – Embaúba, fibra-  
-mãe*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Funai, 2010.

UMA HISTÓRIA da modernidade contada pelos indíge-  
nas: Gersem Baniwa e Edson Kayapó. 2020. 1 vídeo  
(180 min). Publicado pelo canal Literatura Indíge-  
na Contemporânea. Disponível em: <[https://www.  
youtube.com/watch?v=3ZrKOQXkpQw](https://www.youtube.com/watch?v=3ZrKOQXkpQw)>. Acesso:  
18 nov. 2021.

VIEIRA, Marina. “Os Tikmũ'ũn/Maxakali”. In: *Ûixiyok  
ũgmũ yõg hãhãm: o direito a nossa terra*. Belo Ho-  
rizonte: Centro de Documentação Eloy Ferreira da  
Silva – CEDEFES, 2013.

VIEIRA, Marina. *Desenhando o canto: a apropriação da  
escrita pelos Maxakali como instrumento de paci-  
ficação dos brancos*. 2004. 46 p. Monografia (Gra-  
duação em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e  
Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas  
Gerais, Belo Horizonte, 2004.

WALKER, Polly. *Research in relationship*. In: MERTENS,  
D. M.; CRAM, F.; CHILISA, B. (Eds.). *Indigenous pa-  
thways into social research: Voices of a new genera-  
tion*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2015.

WATTS-POWLESS, Vanessa. Lugar-Pensamento indí-  
gena e agência de humanos e não- humanos (a Pri-  
meira Mulher e a Mulher Céu embarcam numa tur-  
nê pelo mundo europeu!). *Espaço Ameríndio*, Porto  
Alegre, v. 11, n. 1, p. 250-272, jan./jun. 2017.

WILSON, Shawn. *Research is ceremony: Indigenous re-  
search methods*. Canada: Fernwood Pub, 2008.

WILSON, Shawn. What is indigenous research metho-  
dology? *Canadian Journal of Native Education*, v. 25, n.  
2, p. 175-179. 2001.

## Sobre a autora

**Paula Cristina Pereira Silva** – Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Educação, Conhecimento e Inclusão Social da Faculdade de Educação (FaE) da Universidade Federal de Minas Gerais (2022) e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Design da Universidade do Estado de Minas Gerais (2017). Graduada em Design Gráfico (2014) e Design de Ambientes (2010) pela Universidade do Estado de Minas Gerais, possui experiência em: docência (ensino médio e superior), projetos residenciais de Design de Ambientes, projetos de Design Gráfico em comunicação interna, identidade visual, editoriais indígenas e etnodesign.

