



Xiapa Museu xerexewe: construindo um museu, trocando saberes e protegendo o território do Povo Apyãwa

Elizabeth Pissolato¹
Koria Valdiane Tapirapé²
Ana Coutinho³
Pedro Oliveira Teixeira⁴

Resumo

O Povo Apyãwa, que vive na Terra Indígena Urubu Branco, MT, orgulha-se de sua história, nas últimas cinco décadas, de múltiplas retomadas. Da recuperação demográfica à reativação do ciclo anual de festas, passando pelo fortalecimento da língua e a elaboração de um projeto próprio e potente de Educação Escolar, muitas têm sido suas conquistas após o retorno à região de habitação dos antepassados e a refundação da aldeia de Tapi'itawa. Animado pela presença das famílias apyãwa, ativado por meio dos cantos e da visitação durante as festas, portando materiais e objetos dos ancestrais que ali viveram, o território, contudo, não se vê livre de intrusões por grupos maira (não indígenas) de madeireiros ou do agronegócio, nem da ameaça constante de queimadas que não só atingem as florestas, mas atacam a saúde das pessoas nas aldeias. Se o território compreende uma “conexão de saberes”, como tais saberes podem ser ativados para se contrapor ao perigo iminente da destruição? Neste trabalho, focalizamos a elaboração em curso do Museu Apyãwa, um novo sujeito na composição do território, que vem sendo gestado a partir de práticas colaborativas de conhecimento. Interessa-nos refletir sobre essas práticas no âmbito da colaboração em antropologia, sobre as potencialidades do conhecimento que o próprio museu instrumentaliza / instrumentalizará em conexão com a proteção do território e da vida do Povo Apyãwa.

¹ Docente permanente do PPGCSO da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

² Doutorando em antropologia pela Universidade Federal de Goiás (UFG)

³ Doutoranda em antropologia pelo Museu Nacional (UFRJ)

⁴ Mestre em antropologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

Breve histórico: deslocamentos e múltiplas relações⁵

Os Tapirapé, povo Tupi-Guarani, localizam-se no Brasil Central, no bioma de transição do Cerrado à Amazônia, ao nordeste do estado do Mato Grosso, na região do Médio Araguaia. Desde o processo de retomada da Terra, ocorrido a partir de 1988, o povo se autodenomina Apyãwa⁶. A Terra Indígena Urubu Branco, onde se localiza a aldeia Tapi'Itãwa, engloba os municípios de Confresa, Santa Terezinha e Porto Alegre do Norte e conta com 168 hectares⁷. O rio Tapirapé, afluente esquerdo do rio Araguaia, localiza-se nas Terras Indígenas Urubu Branco e Tapirapé-Karajá e é uma das principais fontes de alimento para as aldeias localizadas nas T.Is. Atualmente os Apyãwa totalizam quase 1000 indígenas, distribuídos em sete aldeias na T.I. Urubu Branco e em três aldeias na T.I. Tapirapé-Karajá⁸. A população hoje equivale aproximadamente à encontrada em 1900, conforme a estimativa populacional levantada por Wagley (WAGLEY, 1988, p. 54). A proximidade das duas T.Is, a relativa co-habitação e a convivência entre as duas populações (Apyãwa-Tapirapé e Iny-Karajá) têm explicações históricas profundas já bem documentadas em trabalhos anteriores (Baldus, 1970; Wagley, 1988; Toral, 1992; Comunidade Tapirapé, 1996, Mäjtyri Pe Xema'eãrã Gy Paragetã'i, 2009). A relação entre os Apyãwa e os Iny (Karajá) contou com oscilações entre momentos de convivência através da troca de objetos, das relações de parentesco e de situações de conflito, expressas em ataques guerreiros e feiticeiros. As trocas também se efetuaram com os Kayapó (Metyktire), com quem as relações foram majoritariamente bélicas (VERSWJVER, 2018).

Herbert Baldus e Charles Wagley realizaram trabalho de campo na antiga aldeia Tapi'Itãwa, onde se localiza a aldeia de mesmo nome. Ambos filiaram-se à tese de que os

⁵ Parte deste resumo histórico compõe a tese de doutorado de Ana Coutinho- De volta à Tapi'Itãwa: uma etnografia dos rituais e de seus Outros (2023).

⁶ Eunice Dias de Paula, que trabalha com os Apyãwa há mais de quarenta anos, a respeito de uma possível tradução de Apyãwa, escreve: “a glosa do termo auto-designativo Apyãwa não é simples de se fazer, embora o morfema-ãwa ‘gente, pessoa’ seja distinguível. Lemos Barbosa traduz como ‘apyaba: varão, macho, índio, gentio’”. Quando perguntado sobre o significado do termo, o kapitawa da aldeia me explicou que o nome se explica pelos grandes diademas usados por ele: “Nós somos verdadeiros, somos gente, quando portamos akygetara”. O termo “tapirapé” não é utilizado por eles, preferi, portanto, me referir a Apyãwa no texto, sempre que possível.

⁷ Tapirapé-Karajá A população de Tapi'Itãwa é de 434 pessoas, sendo 218 homens e 216 mulheres. Ao todo, são 63 casas. Os dados censitários foram obtidos com os agentes de saúde da SESAI em junho de 2018.

⁸ São as aldeias da T.I Urubu Branco: Tapi'Itãwa, Tapiparanytãwa, Towajaatãwa, Wiriãotãwa, Myryxitãwa, Akara'ytãwa. Na T.I Tapirapé-Karajá temos Myjtyri, Itxala e Hawalora. As duas últimas são aldeias Karajá que contam com moradores Tapirapé

Tapirapé acompanharam os outros povos Tupi-Guarani até o interflúvio do baixo rio Tocantins e baixo rio Xingu e dali se separaram. A movimentação populacional no interflúvio do baixo rio Tocantins e baixo Rio Xingu, próximo à foz do Amazonas antiga moradia dos Apyãwa– rumo ao sul, na junção do rio Tocantins e Araguaia, ocorreu no século XVIII– dado que é relatado também por meio do mito da travessia do “mar grande”, pararyxigoo (COMUNIDADE TAPIRAPÉ, 1996). Eles teriam partido rumo à região do afluente esquerdo do rio Araguaia, conhecido como rio Tapirapé e outra parte do povo teria seguido para a Ilha do Bananal (BALDUS, p. 34). Aqueles que estavam na Ilha saíram de lá rumo às matas no final do século XVIII, quando fundam aldeias na proximidade do que é atualmente o município de Vila Rica. A ocupação dos Tapirapé na região do Médio Araguaia foi, assim, historicamente sedimentada.

Depois do intenso convívio dos Tapirapé com Baldus em 1935 e 1947 e com Wagley em 1939-40, ocorre um evento paradigmático para a história recente dos Tapirapé. Em 1947, por volta de maio/junho, dá-se um ataque guerreiro dos Metyktire Kayapó na aldeia Tapi’Itãwa, uma das duas únicas aldeias que àquela altura existiam. Havia poucos homens na aldeia devido à época de caças coletivas. As casas dos homens e as residências foram incendiadas, a aldeia saqueada e muitas mulheres e crianças tornaram-se cativas. Um grupo de 48 pessoas sobreviveu ao ataque e pediu abrigo em uma fazenda que se localizava próximo ao rio Tapirapé. A aldeia Tapi’Itãwa foi destruída e abandonada por completo até o início do processo de retomada da área em 1993. Um outro grupo liderado por Kamaira (com mulheres e crianças) conseguiu fugir ao ataque e se refugiou nas matas. Segundo relatos coletados, esse grupo morou muitos anos nas matas, antes de parte dele passar por Xexotãwa (que esteve sem contato até 1960)⁹. Após o novo ataque guerreiro dos Kayapó, ocorrido por volta de 1963 em Xexotãwa, alguns conseguiram fugir e foram ao encontro dos sobreviventes do ataque de 1947, que haviam instalado, com a ajuda do Serviço de Proteção ao Índio, uma nova aldeia à beira do rio

⁹ Esse evento foi escrito em matéria do Los Angeles Times em 1971, em artigo de Leonard Greenwood. Wagley menciona esse artigo (1988, pág. 62-63). Mas o texto tem muitas informações desconhecidas sobre o evento. O neto de Awaxixariwi, idosa e atual habitante de Tapi’Itãwa, relatou as narrativas da avó em trabalho de pesquisa relacionado à escola. Awaxirawi compôs esse grupo de refugiados nas matas após o ataque de 1947. É uma sobrevivente desse período e vive até hoje com seus familiares. Citar ref ao trabalho. A aldeia Xexotãwa, onde Kamaira e Awaxirawi moraram, antes do segundo ataque kayapó, localizava-se nos arredores do alto curso do rio Crisóstomo.

Tapirapé. A nova aldeia chamava-se Orokotãwa e foi levantada depois da moradia conjunta entre os Tapirapé e Karajá na beira do rio tapirapé. O período de convivência compartilhada com os Karajá, antes da fundação de Orokotãwa, se deu no Posto Heloisa Alberto Torres, gerido pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), personificado na figura de Valentim Gomes que atuou antes como assistente de Wagley em sua pesquisa de campo de longa duração. Valentim conheceu, portanto, com profundidade, vários personagens importantes da história apyãwa, como os grandes pajés-chefes, do momento anterior ao ataque. Esse saber foi valorizado pelos sobreviventes, no período logo após o ataque, que acabaram por encontrar em Valentim um testemunho maira da vida na antiga aldeia Tapi'Itãwa.

Orokotãra era ainda uma aldeia muito próxima aos vizinhos Karajá. Resolveram sair dali e fundaram a aldeia Măjtyri, também à beira do rio tapirapé, mas um pouco mais distante da aldeia Iny¹⁰. Os Tapirapé viveram ali perto do rio tapirapé e do Araguaia por trinta e sete anos, até a retomada e reconstrução da aldeia Tapi'Itãwa em 1993, margeando a serra do Urubu Branco. Houve muitos casamentos entre os tapirapé e os karajá e, hoje, vários dos habitantes da aldeia são trilíngues.

Em todas as aldeias erguidas, os Apyãwa construíram Takãra, a casa cerimonial onde os espíritos vêm visitar a aldeia, onde os rapazinhos tornam-se rapazes e onde as máscaras rituais são armazenadas. Com a existência da Takãra, é afirmada também a organização social das metades para fins rituais (Araxã e Wyraxiga) e as histórias antigas são reencontradas. A existência da Takãra na aldeia remete aos mitos antigos sobre como as festas devem ser organizadas e os perigos de sua não-organização (mito de Xyreni e Tomaxo). Ademais, T+akãra produz imediatamente takawytera (terreiro), o espaço público da aldeia, localizado em frente às portas ao leste da casa cerimonial. É ali que ocorrem as grandes rodas cantadas da Marakayja, os cantos do ka' o, a aparição de difentes axyga (espíritos) mascarados e as rodas de conversa noturnas de homens adultos e de sábios. Ou seja, Takãra inscreve a possibilidade de um encontro de diferentes tempos (as

¹⁰ Conferir o material didático da Escola Estadual Indígena Tapirapé– EEIT– da aldeia Măjtyri como exemplar de como a vida se tornou pujante na aldeia. A escola dessa aldeia foi fundada no ano de 1988, na Terra Indígena Tapirapé/Karajá: “possui turmas da educação básica até projetos de alfabetização dos adultos, sempre com uma preocupação central de manter a tradicionalidade do povo Tapirapé, principalmente através da manutenção da sua língua materna” (pag. 8, 2009).

histórias antigas, os mitos e as iniciações, por exemplo) em um espaço que viabiliza a transformação. Na Terra Indígena Urubu Branco existe uma Takãra, que se localiza na aldeia Tapi'Itãwa. Os moradores das seis outras aldeias se deslocam até a aldeia “principal” no momento das festas e todos fazem parte de uma das metades rituais.¹¹

Reconstruções

A “reconstrução” do povo depois de uma série de doenças e de ataques se deu, sem dúvida, pela presença do grupo de missionárias Irmãzinhas de Jesus de Charles Foucauld, de origem francesa. Elas atuaram diretamente com os Tapirapé a partir de 1952 nos atendimentos médicos, e conseguiram disponibilizar penicilina com o objetivo de ajudá-los com os casos de malária. As irmãzinhas aproximaram-se dos Tapirapé sem buscar convertê-los ao cristianismo. Trata-se, evidentemente, de organização religiosa em convivência intensa com um povo indígena. Porém, pautadas por preceitos que se vincularam (posteriormente) à Teologia da Libertação, ao CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e ao trabalho com a população rural, representados pela Comissão Pastoral da Terra (CPT), as Irmãzinhas buscaram viver o mais próximo possível do modo de vida tapirapé (IRMÃZINHAS DE JESUS, 2002). A experiência foi muito singular e de difícil paralelo em qualquer outro contexto amazônico. Como diz Toral: “por estar familiarizado com as terríveis condições em que o grupo se encontrava quando passaram a viver entre eles, é que avaliei a missão das Irmãzinhas. (...) Aliás, do ponto de vista tradicional, sua missão foi um fracasso, pois não existe nenhum Tapirapé convertido e muito menos uma Igreja tapirapé” (TORAL, 2002). As Irmãzinhas também foram ativas no processo de retomada da terra e na luta contra fazendeiros e madeireiros (e pistoleiros da região).

Cada vez mais, os Tapirapé encontravam-se ameaçados pelo avanço do desmatamento cometido pelos “brancos” e por ataques feiticeiros vindos dos Karajá. Constituiu-se, assim, um impasse a sua permanência na aldeia Orokotãwa. Em relatos registrados sobre a vida em Orokotãwa e depois em Majtyri, soubemos da constante incursão deles no antigo território próximo à antiga Tapi'Itãwa, onde localizavam-se os

¹¹ Houve a construção de Takãra em Majtyri, mas ela não permaneceu ativa, pois, com o processo de retomada da Terra próxima à Serra de Urubu Branco (Yrywo'ywawa), e com a refundação da antiga aldeia Tapi'Itãwa, ocorreu uma concentração de moradores apyãwa nessa Terra Indígena e, por isso, uma centralização da tarywa (ciclo ritual) na Takãra em “Urubu Branco” – como os apyãwa gostam de dizer.

cemitérios e/ou aldeias antigas. Esse território esteve sempre presente nas histórias e memórias dos Apyãwa que sabiam do acúmulo de vivências ali naquela região.

Os Apyãwa não deixaram, contudo, de fazer entradas no território. Percorriam até a morada dos porcões (towajaawa) para realizar as caças rituais ou cotidianas e encontravam nessas matas as madeiras para a construção da Takãra. Nessas incursões, os Apyãwa viram o tamanho da devastação do seu território tradicional, que estava, naquele momento, tomado por fazendas de gado. Com o contexto político nacional efervescente, depois do fim da Ditadura Militar, e com a nova constituinte em 1982, as mobilizações sociais ganhavam cada vez mais força e visibilidade¹². Começaram, portanto, a realizar “picadas” com apoio das Irmãzinhas de Jesus e de parceiros que atuavam na Prelazia de São Félix do Araguaia em seu território tradicional. A escola, localizada em Majtyri, realizava atividades de “campo” até as aldeias antigas apyãwa, como uma forma de reestabelecer a presença das histórias dos apyãwa no espaço escolar, onde eram produzidos os materiais didáticos da educação indígena.

Em 1990, uma família deixou a beira do rio Tapirapé e realizou o primeiro movimento para a reabertura de uma outra aldeia, no exato lugar da antiga Tapi’Itãwa. Em 1993, os Tapirapé retornaram massivamente à localidade perto da Serra do Urubu Branco (Yrywo’ywawa), uma grande Takãra foi construída ao centro e a aldeia Tapi’Itãwa foi refundada. A Terra Indígena Urubu Branco foi demarcada e homologada em 1996. Os caminhos de reconstrução, realizados pelos Apyãwa, são muitos e de várias ordens: desde a aldeia Orokotãwa, com a construção da Takãra, com os cantos, com as diversas ações rituais, com as festas, com os espíritos mascarados e com as iniciações típicas de cada fase da pessoa. À medida que a população foi fortalecendo sua saúde e o crescimento demográfico retomado, depois de tamanha devastação, os rituais também foram reavivados de modo gradual e sempre persistente. Os cantadores se agrupavam nas reuniões noturnas do terreiro e cantavam amiúde, a cada passagem de estação. Foi um processo de reconstrução de quase quarenta anos que culminou na retomada do território tradicional e do ritual, simbolizado, como sempre, pela força da presença da Takãra.

¹² Lembremos da ação icônica de Ailton Krenak pintando seu rosto de jenipapo no discurso na Assembleia Constituinte no Congresso Nacional em 1987.

2 'Ywypara- Tarywa ma'e kato wereka. As festas são fundamentais para a produção de saúde no território

As festas desempenham um papel fundamental na produção de saúde no território, especialmente quando exploramos o conceito de xamanismo. Quando se menciona o termo xamanismo, estamos falando de um universo rico em saberes, que abrange tanto os conhecimentos relacionados ma'eaxyãxyga (a seres sobrenaturais) quanto aqueles ligados aos ekaeka ma'e (seres vivos) com os quais o xamã interage. Nesse contexto, o xamanismo se propõe a desvendar a ontologia do 'ywyxeowa (da natureza) e compreender a metafísica a partir da etnovisão, que é a autoexplicação do mundo a partir da perspectiva do xamanismo. Os xamãs são considerados co-criadores do universo, uma vez que mantêm uma conexão profunda com as espiritualidades, ancestralidades e seguem as regras do 'ywyxeowa.

É interessante observar que, no contexto do xamanismo Apyãwa, os principais encontros com espíritos ocorrem nos sonhos. Os sonhadores visitam os xamãs em suas aldeias, nos seus territórios e, em algumas ocasiões, aprendem com eles novas canções cerimoniais que são posteriormente realizadas nas cerimônias dos Apyãwa (Tapirapé), mesmo após os espíritos terem deixado a aldeia dos vivos. (WAGLEY, 1943, p. 09). Isso demonstra a constante interação entre o mundo espiritual e o mundo material, um aspecto crucial na compreensão do papel do xamanismo. São conjuntos de conexões de saberes que formam a vida Apyãwa, no que tange na perspectiva xamânica Apyãwa a partir da cosmovisão intercósmica e inter-epistêmicas.

O povo Apyãwa, assim como muitas outras comunidades indígenas, valoriza profundamente as festas como elementos essenciais para o bem-estar e a harmonia de sua sociedade. Estas celebrações não são meros eventos festivos, mas sim momentos de profunda conexão com 'ywyxeowa, os ãxyxyga e os saberes ancestrais.

Na cultura Apyãwa, as festas são momentos de conexão, celebração da vida e da espiritualidade, e desempenham múltiplos papéis na manutenção da saúde, tanto a nível individual como coletivo.

As festas desempenham um papel central na promoção da saúde física, mental e espiritual no território Apyãwa. Elas representam um importante elo entre as gerações, entre o povo e 'ywyxeowa, entre o mundo material e o espiritual. Através das festas, os

Apyãwa continuam a preservar suas tradições e a manter um equilíbrio saudável com o universo que os rodeia. Essa celebração da vida, da espiritualidade e da conexão com 'ywyxeowa é um exemplo valioso de como as tradições Apyãwa são essenciais para a produção de saúde e o bem-estar em seus territórios.

Conforme o relato de Kaxi e do Awatori, um aprendiz de xamã em formação precisa seguir as orientações de seu antecessor. Ele não pode, de forma arbitrária, aplicar as medicinas no corpo de um doente sem permissão, pois isso poderia prejudicar a conexão do corpo com o espírito. Essa relação entre o xamã em formação e seu mentor é essencial, pois ela representa a transmissão de conhecimento e poder espiritual de uma geração para outra. Essa abordagem é parte fundamental do processo de formação do corpo do xamã, assegurando que o aprendiz compreenda não apenas os rituais e as técnicas, mas também a importância da responsabilidade e do respeito pelas tradições e os seus territórios.

Além disso, durante o processo de aprendizagem, algumas medicinas podem ser aplicadas. Elas servem não apenas para proteger os enfermos espirituais, mas também para auxiliar aqueles que estão com o corpo debilitado ou emaranhado por sonhos perturbadores. Essas medicinas desempenham um papel crucial na manutenção do equilíbrio e da saúde espiritual na comunidade.

Assim, as festas desempenham um papel central na promoção da saúde no território, pois são eventos nos quais o xamanismo é celebrado, praticado e transmitido às gerações futuras. Através das festas, as tradições espirituais são reforçadas, as conexões entre os awã (seres humanos) e os ãxyga (espíritos) são fortalecidas e a saúde espiritual e emocional é preservada. A celebração da vida, a renovação das energias e a conexão com o mundo espiritual são aspectos vitais que as festas trazem para a produção de saúde no território, tornando o xamanismo e suas práticas essenciais para a comunidade.

O processo de formação do corpo do xamã envolve a aplicação de medicinas de forma cuidadosa para não misturar seu próprio sonho com os espíritos ruins. Os espíritos bons estão dispostos a ensinar, desde que se sigam as regras estabelecidas no processo de aprendizagem. A aprendizagem dos espíritos ruins é mais fácil, mas envolve práticas prejudiciais, enquanto os ensinamentos dos espíritos benevolentes são mais complexos e buscam a cura.

A visão cosmológica do xamã é fundamental, e ele deve evitar certos alimentos e relações sexuais que possam interferir em sua conexão com o mundo espiritual. O xamã viaja em sonhos para obter informações sobre o presente e o futuro, bem como para compreender feitiços e doenças do 'ywyxeowa. Isso é visto como uma atualização dos saberes científicos, permitindo que os xamãs interajam com diversas esferas da natureza.

Em estágios avançados do xamanismo, o xamã se desconecta da população e da família para se aprofundar no mundo espiritual, mantendo uma forte ligação com o mundo invisível dos espíritos. Isso envolve períodos de abstinência alimentar e uma dedicação intensa ao aprendizado espiritual.

O xamanismo é um sistema de segredo, sagrado profundamente conectado à saúde espiritual e ao equilíbrio com ywyxeowa. Os xamãs desempenham papéis essenciais dentro do seu povo, atuando como curandeiros e guias espirituais. Seu processo de formação é rigoroso e envolve o respeito às tradições e a manutenção de uma conexão forte com os ãxyga akajxe ma'e/ãxykajxe (espíritos bons). A busca por visões e a interpretação do ywyxeowa desempenham um papel crucial na cura e na orientação do povo. A abstinência e o compromisso com o aprendizado espiritual mostram a seriedade desse papel.

As práticas xamânicas são uma forma de conhecimento que se baseia na observação profunda do 'ywyxeowa e na compreensão das forças espirituais que a governam. Portanto, podemos ver o xamanismo não apenas como uma prática espiritual, mas também como uma abordagem holística da saúde, que leva em consideração o equilíbrio entre o corpo, a mente e o espírito em harmonia com o mundo natural.

Para compreender as relações do xamanismo entre os humanos e os seres sobrenaturais, na formação do corpo de um xamã, é preciso conhecer a forma como cada povo apreende e interpreta o mundo cósmico. Nesse aspecto, a ontologia indígena explica como são atribuídos os saberes xamânicos entre os humanos, os animais e os seres sobrenaturais. 'Ywyxeowa é a fonte de saberes espirituais para nós, assim como para todos os seres. Percebe-se, que todos os seres têm o elo de saberes com o mundo do xamã. Neste sentido, entende-se que todos os seres são humanos, sendo as roupas dos corpos de cada espécie que diferenciam uns dos outros. Pois, o xamã pode utilizar roupas de quaisquer outros seres para não ser reconhecido por outro xamã. Partindo-se dessa

compreensão, é possível analisar com mais profundidade o trabalho, a formação do corpo e a atuação dos xamãs. É evidente que os xamãs são aqueles que mostram a capacidade de transcender no mundo que não enxergamos visivelmente, ou seja, rompem as barreiras para explicar e perceber o segredo da metafísica em sua própria perspectiva. Percebe-se que o xamã comunica com este outro mundo, se familiariza, dialoga, negocia com os seres diferentes e, neste processo, vai adquirindo conhecimentos. Considero que a capacidade, a comunicação com os espíritos para obter conhecimento, é obtida através do seguimento das regras da natureza e dos espíritos que mantêm o equilíbrio do mundo cosmológico.

3 Museu, saberes e território como articulações para a vida

A ideia de um museu do povo Apyãwa não é recente. Como observou Paroo'i, uma das lideranças que iniciou a conversa com a Universidade Federal de Juiz de Fora, trata-se de “um sonho antigo” que se reavivou em diferentes momentos. É provável que venha tomando forma especialmente a partir do retorno ao território de Tapi'itawa, e também tenha se incrementado a partir do contato com certas antropólogas e antropólogos, da visita de mestres e lideranças apyãwa a dois museus internacionais e de achados recentes de artefatos dos antepassados em Urubu Branco.

A atividade de documentação e registro de saberes é já uma prática da maior importância realizada no âmbito da Escola Apyãwa, que se fortaleceu juntamente com a língua como instrumento da pesquisa e do ensino nas aldeias (Tapirapé, Coutinho e Oliveira, 2023). É importante destacar que a Escola, desde o seu início nos anos 1970, veio constituindo um grupo de pesquisadores e pesquisadoras, contando com uma produção significativa de trabalhos de conclusão de curso sobre temas caros à cultura e história apyãwa. Foi a escola também que abriu caminhos para o ingresso de acadêmicos na pós-graduação em universidades como a Universidade Estadual do Mato Grosso e a Universidade Federal de Goiás, onde os Apyãwa vêm elaborando e reelaborando modos de fazer pesquisa e produzir conhecimento. Esses modos não se afastam dos conhecimentos de seus parentes mais velhos e mais velhas, interlocutores privilegiados nessas pesquisas que vêm sendo partilhadas com a comunidade quando da realização de bancas de conclusão- até agora, em sua maioria- de mestrados na aldeia de Tapi'itawa e/ou por via remota.

Quando acionada para colaborar na elaboração de um estudo arquitetônico para o museu do povo Apyãwa, a UFJF, ou a equipe que viemos a compor, não apenas com arquitetas e arquitetos, mas também com antropólogas e antropólogos, é chamada a ser “mais um braço”, assim entendemos, na luta pelos direitos e a afirmação do povo apyãwa em suas políticas de retomada. Um “braço”, como disseram as lideranças com quem conversamos, que “vai somar com a escola”, o que nos parece crucial nos termos da produção e transformação de saberes experimentados atualmente pelos Apyãwa. Assim, o projeto de musealização de que participamos atualmente junta-se a um longo caminho de políticas culturais e em defesa-proteção territorial desenvolvidas pelos Apyãwa há pelo menos sete décadas. A colaboração para o museu, formalizada como atividade de extensão no âmbito da UFJF, envolvendo também parceiras da UFRJ, concretiza-se no início de 2020, com uma primeira visita à Terra Indígena Urubu Branco por três professores (uma arquiteta, um arquiteto e uma antropóloga) e dois estudantes da UFJF (uma graduanda de arquitetura e um graduando de ciências sociais).

A estadia foi marcada por caminhadas no território e muitas conversas com lideranças, mestres e mestras das artes apyãwa, professoras e professores, moças e rapazes em duas aldeias visitadas, Tapi’itawa e Myryxitãwa.

Quase imediatamente após a visita, fomos surpreendidos com a pandemia de Covid-19, mantendo os trabalhos de forma remota, exceto nos momentos mais críticos que exigiram que toda a atenção fosse dirigida à questão da saúde. Desenvolvemos nesse período metodologias para o diálogo entre a equipe UFJF/UFRJ e os Apyãwa buscando favorecer a participação de toda a comunidade através de vídeos para circular no whatsapp, bem como em reuniões remotas mantidas com as lideranças para as devoluções de decisões a serem adotadas no projeto. As etapas desse primeiro período de trabalho colaborativo estão descritas no Memorial do estudo preliminar entregue às lideranças recentemente (ZAMBRANO, PISSOLATO, REIS e NEVES, 2023). Nesse caderno é possível acompanhar os procedimentos do trabalho colaborativo e os resultados alcançados gradativamente em relação à demanda de uma edificação a ser construída em local próximo à escola de Tapi’itawa, conforme decisão comunicada pelas lideranças à equipe. O caderno traz também as imagens do “desenho” e “estrutura” aprovados em reunião importante com as lideranças apyãwa, inspirados na máscara Tawã- Cara-Grande-

(planta) e no diadema Akÿgetara (estrutura) desenvolvidos em seguida em maquete elaborada pela equipe.

Não sendo possível apresentar aqui um relato detalhado desses três anos de colaboração, destacaremos, no item a seguir, alguns aprendizados que temos compartilhado no âmbito da equipe de antropologia do projeto, formada até agora por uma professora da UFJF, uma doutoranda da UFRJ, um mestre da UFJF, e um antropólogo apyãwa doutorando na UFG. A oportunidade do trabalho com Yrywaxã, que além de antropólogo atua como coordenador na Escola Apyãwa, nos tem aproximado da experiência da escola, proporcionado a conversa sobre questões fundamentais na feitura do museu, que entendemos menos nos termos da casa a ser levantada em Tapi'itawa e mais na rede de saberes em que se insere.

4 Saberes antigos, novos conhecimentos e colaboração

Neste comentário, tomaremos por base especialmente a experiência de três oficinas realizadas em 2022 de forma remota, nas quais recebemos lideranças indígenas envolvidas diretamente nos projetos de musealização dos povos Kanindé e Tiküna, e desenvolvemos debates com a presença da equipe UFJF/UFRJ, professores e professoras apyãwa, além de lideranças e jovens participantes da formação recente em audiovisual nas aldeias. Nosso interesse era ouvir as histórias e escolhas feitas pelos Kanindé e pelos Tiküna em seus percursos de criação e reformulação dos próprios museus, refletindo sobre possíveis caminhos para a construção de acervos e da gestão museológica apyãwa.

Uma primeira reflexão que queremos trazer é sobre o caráter “vivo” do conhecimento apyãwa. Quando surgiu a demanda de um museu, as lideranças apontaram que a intenção dos Apyãwa era um museu "vivo", e nossa equipe refletia sobre o sentido dessa afirmação¹³. O percurso das nossas conversas, bem como as práticas que acompanhamos na elaboração de conhecimentos na escola e nas trajetórias de acadêmicos apyãwa vêm nos mostrando que o conhecimento apyãwa é sempre vivo, em pelo menos dois sentidos: é voltado para a produção da vida e é aberto a possibilidades de

¹³ Esta noção de “museu vivo” é também trabalhada no relato das experiências de criação dos Centros de Ciências e Saberes em comunidades tradicionais, indígenas e quilombolas. Inseridas no Projeto de Nova Cartografia Social da Amazônia, desenvolvida por Alfredo Wagner Berno de Almeida e outros pesquisadores. Estes Centros de Ciência e Saberes se autodenominam museus vivos na medida em que estão em continuidade com a vida vivida das comunidades (ALMEIDA, 2017)

transformação. Isso a partir do diálogo com outros conhecimentos, sejam esses indígenas ou não indígenas.

Dessa maneira, a imagem ocidental mais comum dos museus, associados a processos de colonização ou a registros “do passado”, não inviabilizou absolutamente a perspectiva apyãwa de levantar um museu na aldeia de Tapi’itawa. Em suas políticas de memória os Apyãwa querem “guardar” os saberes especializados dos mais velhos e entendem também como prática crucial de preservação fazer circular esses saberes. Como disse Paroo’i, os “arquivos vivos da cultura apyãwa” estão morrendo, e diante disso, é fundamental essas políticas voltadas a valorização das memórias e dos saberes do povo. Nessa circulação entendemos que elaboram-se novas possibilidades de conhecimento.

O museu, imaginado como edificação, extrapola as paredes deste edifício no tempo e no espaço. Projeta suas práticas já em conexão com saberes em curso na escola. Antecipa o museu-edifício a ser implantado, pondo-se já em funcionamento na medida em que refletimos e conversamos sobre as suas potencialidades. O museu já se assume vivente! Vem se compondo na escuta de outras histórias indígenas, na imaginação sobre as melhores escolhas adiante para o seu funcionamento físico, nas práticas que visam pôr em relação conhecimentos de sábios e sábias- como os cantos, os preparativos das festas da tarywa (ciclo anual), as técnicas especializadas da feitura de artefatos etc com tecnologias e modos de fazer apropriados e dialogados com colaboradores não indígenas.

O processo colaborativo antropológico que temos desenvolvido ao longo especialmente dos últimos dois anos do projeto envolve, também, momentos de elaboração conjunta de trabalhos a serem apresentados para debate em reuniões de antropologia como esta e fóruns de museologia social, quando temos a oportunidade de aprofundar-transformar nossos próprios entendimentos como equipe.

Nosso percurso no projeto vem se fazendo com conversas sobre temas cruciais- como a gestão, os acervos e o próprio “conceito” do museu em seus “objetivos”-, mas sabemos que não teremos respostas teóricas antecipadas ao que se constrói como um caminho muito próprio¹⁴. E construímos juntos, sem as respostas plenas e de modo gradativo, nossas próprias práticas colaborativas. Nossas ações vêm se realizando a partir

¹⁴ Um dos aprendizados mais fundamentais, da parte especialmente dos não-indígenas que compomos a equipe, é o da escuta “desacelerada” (STENGERS, 2013) que ensina, antes de tudo, que conhecimento exige calma e não deve ser entendido como instrumento imediatamente aplicável a realidades.

das articulações possíveis entre reflexões sobre múltiplas formas de musealizar, as oportunidades de aprendizado com histórias de práticas museológicas colaborativas e políticas de memória de outros povos originários, e dentro dos limites de nossa condição de trabalho. Assim, levamos em conta as facilidades oferecidas e limites impostos pela instituição universidade, os engajamentos de nossos participantes em seus percursos acadêmicos, as chances de encontros com outros possíveis parceiros e parceiras, instituições e agentes interessados nas políticas culturais/ de memória/museológicas indígenas.

Tomaremos a seguir algumas reflexões importantes que pudemos compartilhar nas oficinas mencionadas, apontando para como há um entendimento compartilhado entre os Apyãwa de uma diferença radical entre o museu dos maíra (brancos) e o museu que querem construir.

Começamos por um comentário feito por Gilson Ipaxi'awyga Tapirapé:

(...) [o] museu ganha outro significado quando se trata da conexão. Museu na verdade, nesse sentido, é um território de conexão, é um território de construção de saberes que nos motiva a construção e ao mesmo tempo a reconstrução. Ao frequentar o museu a gente aprende e muitas vezes reaprende muitas coisas. Então, diante de tudo podemos dizer que o museu é um território para a gente reviver a ancestralidade. É um espaço que nos dá um sentido a mais ao entendimento e ao valor que nós temos. Por exemplo, se nós temos no museu um cocar de grande importância para a manutenção do conjunto dos saberes, este cocar simplesmente não é cocar, simplesmente não é um cocar. Dentro deste cocar existe uma lógica que nos leva a entender uma conexão com o mundo dentro daquele território. Isso significa que o cocar no museu está ligado à dança, à pintura, está ligado à história, está ligado à cosmologia do povo. Então o museu traz essas vivências e re-vivências ao mesmo tempo. Então o motivo de construir um museu é de grande relevância e essa experiência ainda nos traz motivos maiores, principalmente no entendimento do que é o museu para os não indígenas e do que é museu para os povos indígenas (...)- (03/10/2022)

Afastamo-nos aqui de uma percepção das coisas como encerradas em sua existência como objetos. Artefatos como o cocar referido por Gilson são indícios de conexões e significados elaborados pelos Apyãwa, o objeto estando envolto em práticas, lugares, cantos, relações com os espíritos e com a própria constituição do mundo. Não é nada semelhante aos museus etnográficos do mundo ocidental, que tendem a aprisionar os

objetos longe de seus contextos culturais, muitas vezes expondo-os enquanto objetos para a fruição estética.

Isso nos leva a uma “preocupação” que foi tema de conversa entre pesquisadores apyãwa durante as oficinas: a presença de artefatos de seu povo em museus etnográficos no Brasil e no exterior e os problemas possíveis que os modos de exposição adotados pelos brancos podem causar. Esses diálogos, também aprofundados com reflexões feitas por autores contemporâneos interessados no que as coisas podem produzir (Gell, 2009; Lagrou, 2010 e outros), nos levam a imaginar o que o próprio museu, em sua materialidade, poderá produzir para as relações vividas entre as pessoas Apyãwa e também agenciadas com outros povos indígenas que virão em visita até Tapi’itawa, bem como com os visitantes maíra interessados nos saberes do povo apyãwa.

Ao falar de saberes no museu, é importante destacarmos a perspectiva de diversas lideranças e acadêmicos apyãwa acerca do papel educativo do museu “para os mais jovens”, “para as próximas gerações”. As trocas intergeracionais nos parecem um aspecto fundamental das políticas de memória apyãwa. Nossas conversas têm apontado que esse intercâmbio entre gerações deve estar presente desde a produção dos registros (e, neste caso, parece ser muito produtiva a relação entre tecnologias de audiovisual que envolvem a juventude e os conhecimentos de domínio dos anciãos e anciãs), mas também na organização de acervos para o museu, bem como no uso futuro dos próprios acervos e documentos enquanto instrumentos educativos. Deste modo, seria possível garantir às gerações que virão o acesso às “coisas” e memórias dos que já não estiverem mais presentes no território, reavivando-as, transformando-as, como se faz em todo processo de conhecimento.

5 Saberes e território protegendo a vida

Durante a oficina que nomeamos Xiapa Museu Xerexewe, construindo o museu apyãwa e sua autogestão, Paroo’i, pesquisador e liderança em Myryxitãwa observou que, diferentemente da situação dos museus feitos pelos Kanindé e os Tiküna, o museu dos Apyãwa é um museu dentro do território. Isso envolve certamente muitas complexidades, a começar pela compreensão e experiência do território pelos Apyãwa.

Yrywaxã, em seu comentário durante esta oficina e também em outros momentos de nossas reuniões tem elaborado a noção do território como “conexão de saberes”, evocando os aspectos da espiritualidade e da ancestralidade. As coisas que possivelmente o museu irá abrigar trazem consigo uma gama de saberes presentes entre os ancestrais que ali viveram e que dizem respeito à relação com espíritos que habitam ou visitam o território. Mais do que um espaço de visitação, a importância do museu é narrada por Yrywaxã por meio de seu caráter conectivo de saberes, sendo ele por isso, um agente de fortalecimento da cultura. Ao entrar em um território de múltiplas conexões, o museu se articula com todas as presenças que o movimentam: a Takãra (casa cerimonial), os donos mestres, como o dono do porcão, as coisas dos antigos guardadas sob a terra, as forças ancestrais que circulam, espíritos diversos, a escola e os saberes que movimenta, os cantos, as festas, com sua intensidade, as famílias que hoje vivem na TI.

Diante das agressões atuais que não cessam ao território apyãwa e àquilo que ele conecta, agressões que tomam forma nas queimadas e desmatamento, nos ataques preconceituosos às pessoas apyãwa, nas invasões para a exploração predatória da terra, nos perguntamos: como o museu poderá contribuir para a proteção de tudo isso?

Tal como na construção e transformação dos saberes nos contextos aqui mencionados, não há soluções previsíveis. Mas o modo de conhecer apyãwa nos ensina o valor crucial de fazer circular o conhecimento. Dito de outra maneira e lembrando um antropólogo contemporâneo preocupado com o ambiente ou com uma antropologia voltada para a vida, parece-nos uma boa inspiração aquela de que o movimento está no centro da prática de conhecer. Um museu vivo só o será por habitar um lugar onde circulam saberes, onde se criam-transformam-se conhecimentos. Como sugere Tim Ingold (2015) conhecer como a experiência de quem anda, ao contrário dos conhecimentos prontos transmitidos como conteúdos acabados, é a possibilidade de conectar conhecimento e vida. Ouvir as histórias de parentes apyãwa ou dos primeiros ancestrais ao percorrer lugares da serra Urubu Branco pode avivar a memória e mobilizar experiências passadas para fortalecer a vida atual. Andar e deparar-se com as materialidades que compuseram a vida nas aldeias antigas, buscar as histórias que contam, pode multiplicar conexões no território.

Nossa aposta no caminho de colaboração que estamos fazendo é a de que o museu, longe de fixar-se como estrutura material sobre o chão da aldeia, possa sair de si mesmo, produzir saberes-em-movimento, ativar forças produtoras de vida estendidas para além de seu lugar, para todas as aldeias, articulando-se na proteção às fronteiras atacadas, agenciando alianças também entre os brancos em defesa da vida na sua multiplicidade.

Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. A historicidade da vida contra a museificação: os museus e os mapas nos Centros de Ciências e Saberes. In: Alfredo Wagner Berno de Almeida; Murana Arenillas Oliveira. (Org.). **Museus Indígenas e Quilombolas**: Centro de Ciências e Saberes. 1ed. Manaus: Uea Edições, 2017, v. 1, p. 47-56.

BALDUS, Herbert. **Tapirapé**: tribo tupí no Brasil Central. Editora da Universidade de São Paulo - São Paulo, 1970.

COMUNIDADE TAPIRAPÉ. **Xaneta Wa Parageta**: Histórias das nossas aldeias. São Paulo/Brasília, 1996.

MĂJTYRI PE XEMA'EĂRĂ GY PARAGETĂ'I. **O povo Tapirapé e um pouco de sua história contada pelos alunos da aldeia Măjtyri**. Programa de Educação Superior Indígena Intercultural. UNEMAT, 2009.

COUTINHO, Ana G. **De volta à Tapi Ităwa**: uma etnografia dos rituais e de seus Outros. Tese de doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia do Museu Nacional. 2023.

COUTINHO, A. TAPIRAPÉ, Nivaldo K. e OLIVEIRA, P. “Produzindo a vida entre Terra, Escola e Museu: algumas notas sobre o processo de retomada apyăwa”. In PISSOLATO, E. e OLIVEIRA-CASTRO, A. **Políticas Ameríndias de Contra-colonialidade no século XXI**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2023.

GELL, Alfred. “A pessoa distribuída” (Capítulo 7). In: **Arte e Agência**. Ubu Editora. São Paulo, SP, 2018.

INGOLD, Tim. **Estar vivo**: ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: Vozes, 2015.

IRMĂZINHAS DE JESUS. **O renascer do Povo Tapirapé**: diário das Irmăzinhas de Jesus de Charles de Foucauld. Editora Salesiana. 2002.

LAGROU, E. Arte e artefato. LAGROU, E. Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas. **Proa**: Revista de Antropologia e Arte [on-line]. Ano 02, vol. 01, n. 02, nov. 2010.

STENGER, Isabelle. **Une autre science est possible!**: manifeste pour un ralentissement des sciences. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond/La Découverte. p. 83-112. 2013

TAPIRAPÉ, Koria Valdiane. **A formação do corpo e da pessoa entre o apyãwa resguardos, alimentos para os espíritos e transição alimentar**. Dissertação (mestrado) Universidade Federal de Goiás, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2019.

TORAL, Andre. **Cosmologia e Sociedade Karajá**. Dissertação de mestrado. PPGAS MN. 1992.

TEIXEIRA, Pedro Henrique O. **Revertendo relações e produzindo contextos: colaborações entre antropologias, museus e povos indígenas**. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora. 2023.

VERSWIJVER, Gustaaf. **The club-fighters of the Amazon: Warfare among the Kayapo Indians of Central Brazil**. Turuti Books. 2018.

WAGLEY, Charles. **Lágrimas de Boa Vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central**. Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

ZAMBRANO, Leticia M. A.; PISSOLATO, Elizabeth de P.; REIS, Amanda M.; NEVES, Breno M. et al. **Museu Apyãwa-Tapirapé: Abordagem etnográfica e estudo preliminar arquitetônico**. Memorial do Estudo Preliminar. Juiz de Fora, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2023.