



VNIVERSIDAD
D SALAMANCA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Campus Miguel de Unamuno, Edificio F.E.S.
37071 - Salamanca
Tel. (34) 923 29 45 71 Fax. (34) 923 29 47 82
<http://cienciassociales.usal.es>

Universidade de Salamanca

Programa de Máster Interuniversitario de *Antropologia de Iberoamérica*



VNIVERSITAS

**SAUDAÇÃO A, QUEM? É CORAJOSO: UM OLHAR DE
ADMIRAÇÃO AOS RITUAIS DE PASSAGEM NA TRADIÇÃO
CULTURAL DO POVO INDIGENA ZORÓ ESTADO DO MATO
GROSSO BRASIL.**

Diretores:

Dr^a. D^a. Mercedes Cano Herrera

Dr. D. Jesús Aparício Gervás

Dr. D. Ángel B. Espina Barrio

Dissertação apresentada pela Doutora

D^a. MARÍA CONCEIÇÃO DE LACERDA

Julho 2014

D^a Maria Conceição de Lacerda



**SAUDAÇÃO A, QUEM? É CORAJOSO: UM OLHAR DE
ADMIRAÇÃO AOS RITUAIS DE PASSAGEM NA TRADIÇÃO
CULTURAL DO POVO INDIGENA ZORÓ ESTADO DO MATO
GROSSO BRASIL.**

Dissertação de Mestrado em Antropologia de Iberoamérica
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: Grande área: Ciências
Humanas / Área: Antropologia / Subárea: Etnologia Indígena.
Setores de atividade: Atividades ligadas ao patrimônio cultural
e ambiental.
ORIENTADORES: Dr^a. D^a. Mercedes Cano Herrera, Dr. D.
Jesús Aparício Gervás e Dr. D. Ángel B. Espina Barrio.

Salamanca

2014

DEDICATÓRIA

Á Denilson Manzapum Zoró,
Caio Xipuanzap Zoró e
Amim Cinta Larga (Zoró)¹
Por me permitirem,
Assistir e acompanhar seus rituais de passagem.

Obrigada!

¹ Filho de Pichuvi Cinta Larga (falecido) e educado por: Xambi Zoró, Segundo esposo de sua mãe.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente a DEUS pela oportunidade e pelo privilégio que me foi dado em compartilhar tamanha experiência e, ao frequentar este curso, ao fazer o trabalho de campo junto aos Zoró, perceber e atentar para a relevância deste tema que embora fizesse parte, em profundidade, da minha vida, estava passando despercebido.

Aos meus Orientadores: Professores Doutores. MERCEDES CANO HERREIRA, JESUS APARICIO GERVÁS e ANGEL ESPINA BARRIO pelo incentivo, simpatia e presteza no auxílio às atividades e discussões sobre o andamento e normatização desta Dissertação.

À Dr^a. Regina Clara de Aguiar pela leitura e correção do texto.

Ao povo indígena Zoró que aceitou a pesquisa e contribuiu oferecendo informações. Particularmente à Marcelo Aduabá, Manoel Tuatjut (Thoatore), Maxianzap e Fernando Xinepukujkap.

E à Denilson Manzapum, Caio Xipuanzap, Amim, Marcos Tapagxig, Marcio Sepkajpap, Pandatnum, Francisco Xiposév, Eduardo Tené, Ricardo Xikuãmbaká, Alfredo Sep Kiat, Palia e Sabesewap por compartilhar todo ou parte do seu ritual.

À minhas famílias: a família consanguínea e a família religiosa pela compreensão apoio e incentivo.

RESUMO

Saudação a, Quem? É Corajoso: Um Olhar de Admiração aos Rituais de Passagem na Tradição Cultural do Povo Indígena Zoró Estado do Mato Grosso, Brasil.

O ritual do Zujbirej é uma cerimônia que tem a duração de um dia, mas a iniciação do jovem Zoró passa por vários anos de sua vida e inclui diversos rituais como o ritual do Juli, do Wataga que inicia quando o menino tem 05 anos e termina na idade adulta, por volta dos 20 anos, tendo uma fase intermediária aos 10 anos de idade, entre outros rituais. Com relação ao ritual Zujbirej Kaj Pamawê é referido como momento de preparação do caçador, mas também como iniciação do menino na vida adulta, quando aprende o modo de ser tradicional de seu povo. Minha aproximação do ritual se dá a partir da abordagem antropológica da Performance de Victor Turner.

No que concerne aos benefícios à saúde do Ritual Zujbirej Kaj Pamawê, cabe ressaltar as possíveis resultantes biológicas das ferroadas das formigas. Ao injetar ácido fórmico no organismo, essas ferroadas contribuiriam para a defesa endógena do indivíduo, aumentando a imunidade contra doenças. Entre os Zoró se podem encontrar tratamento através das propriedades curadoras do ácido fórmico das formigas, no trato otorrino, para combater a dificuldade respiratória, o ronco e a apneia do sono. Os Zoró tradicionalmente praticaram a cura deste tipo de enfermidade através das picadas da formiga vermelha.

Um jovem indígena no Brasil, ainda hoje, apesar da aculturação, necessita de coragem para viver bem, pois além das adversidades históricas enfrentadas no seu contexto indígena, enfrentará outras na sua vida adulta. Adversidades estas geradas pelo contato com a sociedade brasileira não índia, pela tecnologia, pela política, entre outras. E, é por isso que, apesar da vivência religiosa evangélica um Zoró depende dos conhecimentos e experiências rituais tradicionais para conhecer os meios de viver bem diante das adversidades a serem enfrentadas e vencidas no resto da vida, ou seja, desde já na sua juventude, na vida adulta e na velhice.

Esta pesquisa foi realizada com o Povo Indígena Zoró, localizada no município de Rondolândia no estado brasileiro de Mato Grosso, é uma proposta de compreensão de como este grupo memoriza, atribui sentidos e faz importantes rituais da tradição do seu povo, com os jovens adolescentes e foi desenvolvida em dois períodos o primeiro de fevereiro de 1998 a dezembro de 2001 e o segundo período que vai de novembro de 2006 a maio de 2014.

Palavras-chave: Ritual, Indígena Zoró, Juventude, Aduldez, Ritual de Passagem, Corajoso, Performance, Cultura.

RESUMEN

Saludos a ¿Quién? es Valiente: Una Mirada de Extrañeza a los Rituales de Paso en la Tradición Cultural de los Indígenas Zoró.

El ritual Zujbirej es una ceremonia que dura un día, pero el rito de paso de los jóvenes Zoró pasa a través de varios años de su vida, e incluye muchos rituales como el ritual de Juli, de Wataga que se inicia cuando el niño tiene 05 años y solo se concluye en la edad adulta, alrededor de los 20 años. Hay todavía una fase intermedia de los ritos a los 10 años de edad. En cuanto al ritual Zujbirej Kaj Pamawê se conoce también como la preparación del cazador, sino también como la iniciación en la edad adulta. Mi acercamiento al ritual toma un enfoque antropológico para de Victor Turner con la tema de la “performance”.

En cuanto a los beneficios para la salud, del Ritual Zujbirej Kaj Pamawê, señalamos la posible resultante biológica de las picaduras de las hormigas. Mediante la inyección de ácido fórmico en el cuerpo, estas picaduras contribuyen a la defensa endógena del individuo, el aumento de la inmunidad contra las enfermedades. Entre los Zoró puede encontrar tratamiento a través de las propiedades curativas de ácido fórmico de las hormigas para combatir la dificultad para respirar, ronquidos y la apnea del sueño. El Zoró habitualmente cura este tipo de enfermedades a través de las picaduras de la hormiga roja.

Un joven nativo de Brasil, aún hoy, a pesar de la aculturación necesita coraje para vivir bien, porque además de las adversidades históricas que enfrentan en su contexto indígena, enfrentará otras a lo largo de su vida adulta. Adversidades generadas por el contacto con la sociedad brasileña no originaria, la tecnología, la política, y mucho más. Y es por eso, a pesar de las experiencias religiosas evangélicas uno Zoró depende de conocimientos y experiencias rituales tradicionales para conocer los medios para vivir bien en medio de la adversidad que tendrá de enfrentar y superar en el resto de la vida, es decir, desde su juventud, en la edad adulta y en la vejez.

Esta investigación se realizó con el Pueblo Indígena Zoró, ubicada en el municipio de Rondolândia en el estado brasileño de Mato Grosso, es una propuesta para la comprensión de cómo este grupo recuerda, atribuye sentidos y hace rituales importantes de la tradición de su pueblo con los jóvenes adolescentes. Esta investigación transcurrió en dos periodos: el primero desde febrero 1998 a diciembre de 2001 y el segundo de noviembre 2006 a mayo de 2014.

Palabras clave: Ritual, Indígena Zoró, Jóvenes, Edad adulta, Rito de Paso, Valiente, Performance,

LISTA DE MAPAS E TABELAS

Mapa 1. Terra Indígena Zoró.....	31
Tabela 1. Xamanismo Tupi Mondé	54
Tabela 2. Xamanismo Tupi Mondé	45
Tabela 3. Aldeias Zoró	53
Mapa 2. Localização das Aldeias Zoró.....	57
Tabela 4. Fases da vida do homem.....	64
Tabela 5. Fases da vida da mulher.....	65

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Organização interna do espaço da maloca	33
Figura 2. Calendário Zoró	42
Figura 3. Gráfico I da depopulação Zoró.....	56
Figura 4. Gráfico II da depopulação Zoró.....	57
Figura 5. A flecha do tempo Zoró.....	59
Figura 6. Desenho da Gengibre.....	73
Figura 7. Desenho da planta e do Rito Zujbirej.....	74
Figura 8. Desenho da planta Usaj.....	75
Figura 9. Desenho da raiz da planta Usaj e da vasilha com a mesma preparada	75

SUMÁRIO

SUMÁRIO.....	09
INTRODUÇÃO.....	10
O que justificou a pesquisa.....	13
Do método empregado.....	14
Campo teórico e conceitual da pesquisa.....	17
Fundamentação teórica: Quem são os Zoró? Sua historia.....	23
Contexto Histórico e Situação atual.....	23
Estrutura dos capítulos.....	26
Capítulo I: CAPÍTULO I - PANGÿJEJ.....	28
1.1. Quem são os Pangÿjej?	28
1.2. A Terra Indígena Zoró.....	30
1.3. O Espaço da Aldeia.....	32
1.4. Organização Social.....	35
1.5. Um pouco da cosmologia Zoró.....	44
Capítulo II: O CONTATO INTERÉTNICO.....	50
2.1. O contato do Povo Zoró com o colonizador.....	50
2.2. O que mudou para os Zoró após o contato com o não índio.....	54
Capítulo III: RITUAIS DE PASSAGEM.....	60
3.1. A Formação do Verdadeiro homem Zoró.....	62
3.2. O Cotidiano Ritual.....	63
3.3. Os Rituais.....	70
3.3.1. Representações da Preparação para o Guerreiro.....	71
3.3.2. Representações sobre Ikul Di Kaj Kaj.....	72
3.3.3 Representações sobre o Zujbirej Pamawê.....	73
3.4. O Significado do Rito Zujbirej Kaj Pamawê o Povo Zoró, de Volta ao Passado para Projetar o Futuro.....	76
Capítulo VI: CAPÍTULO IV – DOS RESULTADOS.....	82
4.1. Análise dos Dados.....	82
4.1.1. Conclusões.....	86
4.2. Contribuições para Conhecimento Científico.....	87

4.3. Considerações Finais.....	88
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	91
ANEXOS.....	98

INTRODUÇÃO

A pesquisa em tela, realizada com o povo Zoró na Terra Indígena Zoró, localizada no município de Rondolândia no estado brasileiro do Mato Grosso, é uma proposta de compreensão de como este grupo memoriza, atribui sentidos e faz importantes rituais da tradição do seu povo, com os jovens adolescentes.

Os rituais que marcam a passagem da adolescência para a idade adulta dos homens Zoró, tem como um dos ritos de suma importância o Zujbirej,² durante o qual os velhos herboristas transmitem conhecimentos e preparam o corpo do menino que deverá fazer a passagem da adolescência para a fase adulta. Os meninos na faixa etária entre 14 e 15 anos, marcando uma importante etapa do aprendizado da sabedoria de seu povo são preparados para a adultez. O ritual do Zujbirej é uma cerimônia que tem a duração de um dia, mas a iniciação do jovem Zoró passa por vários anos de sua vida e inclui diversos rituais como o ritual do Juli³, do Wataga⁴ que inicia quando o menino tem 05 anos e termina na idade adulta, por volta dos 20 anos, tendo uma fase intermediária aos 10 anos de idade, entre outros rituais.

Com relação ao ritual Zujbirej Kaj Pamawê é referido como momento de preparação do caçador, mas também como iniciação do menino na vida adulta, quando aprende o modo de ser tradicional de seu povo. Minha aproximação do ritual se dá a partir da abordagem antropológica de Victor Turner. TURNER associou ao ritual o interesse pela *performance* e pela experiência, articulado em seus últimos e/ou póstumos trabalhos (Turner, 1982, 1985, 1986, 1987), que alimentaram o diálogo interdisciplinar entre antropologia e as artes cênicas e narrativas configurando a área interdisciplinar dos estudos de *performance*. Também os ressonantes temas da *communitas* e da antiestrutura (Turner, 1974a; Turner; Turner, 1978) - uma contribuição central à antropologia das religiões (De Boeck; Devish, 1994; Deflem, 1991; Weber, 1995) - derivam da expansão da

²ZUJBIREJ: Prática do ritual de esfregação do sumo da entrecasca da planta Usaj e da experiência de meia hora de picadas de formiga-vermelha (*Pogonomyrmex barbatus*).

³JULI: Tatuagem facial elaborada geometricamente para marcar a passagem da adolescência para a idade adulta das pessoas pertencentes à etnia Zoró.

⁴WATAGA: Perfuração facial entre o lábio inferior e o queixo e perfuração da cartilagem da espinha nasal, para uso de Betiga (“pingente” feito de resina de uma árvore popularmente conhecida como breu) e Pusã (pluma da calda da arara vermelha).

abordagem do ritual aos processos sociais como um todo.⁵ A própria conversão da família Turner ao catolicismo, no final dos anos 1950, liga-se à relevância do ritual em sua visão de mundo (Engelke, 2004, p. 26).⁶ O tema do ritual, marcante já em seus primeiros trabalhos (Turner, 1953, 1996) ramificou-se e, mesmo, estilhaçou-se por toda a obra de Victor Turner.

O enfoque dos "gêneros de performances" é uma das tendências recentes que parece ganhar força entre as perspectivas antropológicas que têm priorizado os eventos rituais e o teatro como suporte para análise da realidade social. Uma das referências pioneiras nesse campo é o antropólogo Victor Turner que, em seus últimos estudos, passou a dedicar esforços no empreendimento de fundação da vertente antropológica denominada "antropologia da performance" (Turner, 1987). Essa fase do autor foi influenciada pela experiência que ele teve com o fecundo trabalho de campo que realizou entre os povos Ndembu da África Central. A investigação de Turner foi centrada nos rituais Ndembu.

Os "dramas sociais", segundo esclarecimentos de Turner (1987, p. 74), correspondem a "*units of a harmonic or disharmonic social process, arising in conflicts situations*". Portanto, entendido como unidade constitutiva do processo social, os "dramas sociais", segundo o modelo de Turner, se caracterizam por quatro fases: 1) separação ou ruptura; 2) crise e intensificação da crise; 3) ação remediadora; e 4) reintegração, (desfecho final, que pode ser trágico [levar à cisão social], ou fortalecer a estrutura). Como esclarece Jonh Dawsey (1999, f. 18, grifo do autor), a primeira etapa (separação) define-se pela "'quebra' de algum relacionamento considerado crucial por parte do grupo social significativo"; a segunda (intensificação da crise) aponta para a "clivagem social"; a terceira (ação remediadora) consiste na tentativa de "reconciliação ou ajustes entre os grupos envolvidos"; e, finalmente, a quarta etapa caracteriza-se pela "*reintegração do grupo social 'ofendido' ou reconhecimento social de cisão irreparável*".

Considerando que a palavra Performance é um substantivo feminino com origem na língua inglesa que significa realização, feito, façanha ou desempenho, conforme o dicionário informal da língua portuguesa. Esta forma de tradução da palavra performance é muito utilizada na antropologia, existindo inclusive grupos de antropologia da performance, como por exemplo o grupo de

⁵Schechner editou o livro póstumo de Turner (1987), *Anthropology of performance*. Turner e sua esposa, Edith, escreveram juntos *Image and pilgrimage in christian culture* (Turner; Turner, 1978). Edith Turner (Engelke, 2004, 2008) foi, desde o primeiro momento, uma ativa colaboradora de Turner. Depois de sua morte em 1983, ela publicou diversos trabalhos explorando a seu próprio modo os temas abordados pelo marido. Exemplar nessa direção é, por exemplo, o trabalho de Alexander (1991), que elabora o conceito turneriano de antiestrutura ritual, para análise dos experimentos teatrais de Jerzy Grotowski. O impacto da noção de *communitas* e de antiestrutura no campo das humanidades foi também grande, vale citar seu proveitoso uso por historiadores como Lonsdale (1993), Le Roy Ladurie (1979) entre outros.

⁶Remeto o trecho de carta de Victor Turner ao amigo John Bare, onde o autor comenta como a família havia "percebido quão rica e satisfatória era a vida coletiva devocional" (Engelke, 2004, p. 26, tradução minha).

antropologia de performance da Universidade de São Paulo (USP), que tem uma vasta publicação. Por meio desta abordagem se tenta, considerar o ritual como um marco diferenciador da identidade masculina, sendo importante elemento constituinte do modo de ser de cada indivíduo em sua identidade pessoal e também do grupo em sua identidade coletiva, pois compreendo que, se os homens do grupo, tendo sido iniciados no ritual, são reconhecidos como “verdadeiros Zoró” ou “Pangyjej Teré”, isto implica também em toda a organização grupal, marcando a etnicidade do grupo Zoró considerado legítimo em sua identidade coletiva.

Este trabalho de pesquisa está embasado em fontes teóricas, envolvendo áreas da ciência como: História, Sociologia e Antropologia; e, sobretudo estudos referentes à identidade e à *performance*. E em fontes etnográficas, utilizando a metodologia etnográfica, por meio da observação, compreendendo o processo de contato com a sociedade envolvente e os modos particulares de resistência e afirmação de sua identidade manifesta nos rituais e através deles.

O que justificou a pesquisa.

ONU estima que a população indígena no planeta é de 370 milhões de indivíduos, cerca de 5% da população mundial. Destes, 300 milhões estão em situação de extrema pobreza. São 1/3 do total de miseráveis do planeta. Buscando reverter esta realidade e promover ações de conscientização, a Organização das Nações Unidas aprovou, em setembro de 2007, na sua 107ª Sessão Plenária, a Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Em janeiro de 2010 o Secretariado do Fórum Permanente sobre Questões Indígenas das Nações Unidas, divulgou o relatório “A situação dos povos indígenas do mundo”. O relatório informa que diversos povos indígenas enfrentam risco de extinção e em cem anos, 90% de todos os idiomas indígenas - entre seis e sete mil no mundo, sendo 180 no Brasil, devem desaparecer.

Na América Latina, as taxas de pobreza dos índios são sempre superiores às do restante da sociedade: no Paraguai, ela é 7,9 vezes maior; no Panamá 5,9 vezes maior; no México 3,3 vezes maior; e na Guatemala 2,8 vezes maior. A ONU cita que, entre 2000 e 2005, a taxa de suicídios entre os índios guaranis foi 19 vezes maior do que a média brasileira.

O projeto justifica-se por se inserir e aderir a uma das linhas de pesquisa da Universidade de Salamanca (USAL), que prioriza a promoção dos conhecimentos e das experiências indígenas latino-americanas; em tal inserção cunha-se a ritualística que fortalece os laços do binômio etnicidade e cultura.

Acredito que em territórios como o das Ritualísticas, onde se articulam fenômenos individuais e coletivos, estão as possibilidades de, por meio de pesquisas socioculturais dos Ritos de Passagem, através do conceito antropológico de *Performance*, seja viável analisar e compreender a dimensão social dos problemas do indivíduo-sociedade. Neste contexto, há que se dar voz em especial, aos Jovens em estado de passagem e aos Herboristas que conduzem o ritual, que podem contribuir crítica e reflexivamente na constituição desta Dissertação de maneira a manter um elo cultural, que dá mais significação ao texto, ao unir dois universos culturais distintos: o do saber científico-universitário e o do saber indígena Zoró.

Turner desenvolve um modo de interpretação do ritual e dos comportamentos das pessoas, baseado em uma metáfora teatral. O intuito de Turner, ao longo de sua obra, é descrever um modelo de interpretação do social que assume um caráter estético, a partir daquilo que as pessoas mostram no ritual vivido: Eu vi pessoas interagindo e as conseqüências de suas interações. Então eu vi uma forma no processo social. Esta forma é essencialmente dramática. Minha metáfora e modelo era uma forma estética, um produto da cultura e não da natureza. (...) um sistema cultural depende não apenas de seus significados conhecidos como também da própria ação humana e das potencialidades de mudanças nas relações entre os homens (1974, p. 33).

Com esse estudo pretendo realizar uma reflexão sobre os Rituais de Passagem do menino para o homem Zoró e entender os significados e as representações sociais da identidade indígena Zoró, e, principalmente a interação entre o saber indígena Zoró e a subjetividade das pessoas.

Do método empregado

Descrever aspectos da cultura de um povo requer tempo, empatia com os interlocutores, boa vontade e permissão de seus membros. É impossível prosseguir no trabalho sem esses quatro pontos fundamentais. O que autoriza tal afirmação? A própria convivência da autora com o povo Zoró. Esta situação traz à lembrança, aquela descrita por Geertz (1989) na Ilha de Bali em suas “notas sobre a briga de galos balinesa”. Ele só conseguiu prosseguir com a pesquisa depois de passar por uma situação hilária com sua esposa. A partir de então percebeu que: “em Bali, ser caçado é ser aceito” (GEERTZ, 1989, p. 282). E dessa forma, enquanto o pesquisador não for aceito, resta a visão monótona das atividades cotidianas que parecem sem sentido. No caso da pesquisa com os Zoró as informações sobre a cultura começaram a aparecer de forma espontânea.

A convivência com os Zoró permitiu a observação, a descrição, ou seja, a execução do trabalho de campo. Essa forma de trabalho coincide com o que Lévi-Strauss (2003, p. 394) atribui à etnografia: “Ela corresponde aos primeiros estágios da pesquisa”. Valorizando a oralidade, a narrativa e a tradição como transmissão da memória dando suporte a aquisição dos dados e as representações do trabalho de campo (FREITAS, 2004). Por isso, dentro do campo metodológico, devo deixar claro que o fio condutor desta investigação tem sido a Antropologia Cultural e os temas sistemáticos da Identidade Étnica, da Autonomia e da Educação Escolar.

Numa das disciplinas mais profundas filosoficamente, esclarecedoras e dignificantes para a pesquisa científica, justamente por levar o estudioso a tomar contato direto com seus pesquisados, obrigando-o a entrar num processo profundamente relativizador de todo o conjunto de crenças e valores que lhe é familiar. exóticos e “costumes irracionais”. Tal mudança de atitude, ao fazer com que a antropologia deixasse de colecionar e classificar curiosidades ordenadas historicamente transformou nossa ciência (MALINOWSKI 1976).

Deste modo, a antropologia social não poderia para Malinowski, ligar-se a nenhuma compilação de costumes exóticos onde o antropólogo teria como objetivo a reprodução de uma lista infundável de “fatos”, tais como: “*Entre os Brobdignacianos, quando um homem encontra sua sogra os dois se agridem mutuamente e cada um se retira com um olho roxo*”, ou “*Quando um Brodiag encontra um urso polar, ele costuma fugir e, às vezes, o urso o persegue*”; ou, ainda, “*Na antiga Caledônia, quando um nativo acidentalmente encontra uma garrafa de uísque pela estrada, bebe tudo de um gole, após o que começa imediatamente a procurar outra garrafa*”. O que como disse Malinowski. “Fazia com que nós antropólogos, parecêssemos idiotas e os selvagens ridículos”.

Essa descoberta tão simples e tão crítica que permitirá o nascimento da visão antropológica moderna, como o instrumento básico na transformação da antropologia social numa disciplina social, como um autêntico ponto de vista, ou seja, o papel da antropologia é produzir interpretações das diferenças enquanto elas formam sistemas integrados.

Os métodos e técnicas básicos utilizados para esta pesquisa foram a observação participante, de acordo com o método antropológico e a realização de entrevistas. É importante ressaltar que, em uma pesquisa qualitativa, o método é sempre subordinado às perguntas, que vão se desenvolvendo conforme o andamento da investigação. Para isso, ele deve ser flexível para acompanhar os desdobramentos provenientes da relação do pesquisador com seu objeto de pesquisa. Em tal contexto, é importante que o pesquisador esteja em campo tanto para conhecer melhor a realidade da pesquisa como para compreender as formas de comportamento e pensamento dos indivíduos pesquisados. Para

Angel Espina o trabalho de campo pressupõe o contato direto, pessoal e prolongado, do antropólogo com a cultura objeto de estudo que necessitará de uma imersão do pesquisador na vida, cosmovisão e mitologia do povo que se estuda. (ESPINA BARRIO, 2005.p. 37).

Para a coleta de dados foi utilizado o procedimento de um diário de campo, no qual as impressões da pesquisadora foram registradas após cada visita à instituição, de acordo com a tradição legada por Malinowski (1976). O método da observação participante seguiu a tradição antropológica, no interior da qual a realização de um diário de campo surge como um procedimento fundamental.

A pesquisa de campo para recolhida de dados foi realizada em duas etapas, a primeira no período entre fevereiro de 1998 a dezembro de 2001, quando atuava como missionária do CIMI e fui incentivada pela antropóloga Lúcia Rangel⁷ a fazer um “Diário de Campo” e a escrever uma pequena monografia sobre essa experiência missionária. A segunda etapa aconteceu em novembro de 2006 quando retornei ao Brasil depois de realizar estudos relativos a parte teórica no Programa de Doutorado em Antropologia Iberoamericana na Universidade de Salamanca-USAL, Espanha. Apesar da preparação teórica e conceitual preliminar e de conhecer os quesitos necessários estava insegura e cautelosa com a etnografia e a documentação coletada.

Também mantive contato com outras pessoas que haviam feito pesquisa ou algum trabalho relacionado as áreas indígenas dos povos Tupi Mondé e particularmente do povo Zoró. Entre eles, os funcionários da FUNAI –SAJIPA responsáveis pelo povo Indígena Zoró, os pesquisadores como o antropólogo João Dal Poz Neto e o pedagogo Francisco Tarcísio Lisboa.

Escolhi este método por entender que a cultura de um grupo étnico não está somente relacionada com os aspectos internos do grupo e que normalmente um grupo que é minoria dentro de uma sociedade é influenciado em todas as dimensões pelo grupo majoritário. O que eu tento fazer nesta pesquisa é colocar o povo indígena Zoró num contexto mais amplo que o dia-a-dia deles, dando assim sentido aos rituais significativos de sua tradição cultural.

Para análise dos dados coletados, além dos conceitos da antropologia e da história, foi necessário recorrer à outras áreas do conhecimento como educação, sociologia, biologia, imprimindo um caráter de interdisciplinaridade.

⁷ Lucia Helena Vitalli Rangel é Doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1994). Atualmente é docência do Instituto Teológico de São Paulo, assistente-doutor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Diretora Adjunta da Faculdade de Ciências Sociais e Assessora do Conselho Indigenista Missionário CIMI. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Etnologia Indígena, atuando principalmente nos seguintes temas: pensamento complexo, etnologia brasileira, população indígena, violência, economia e territorialidade, educação, jovens indígenas urbanos.

Campo teórico e conceitual da pesquisa

O foco norteador dessa dissertação compreender “os rituais de passagem” do menino para o homem Zoró. A estratégia de trabalho foi montada em dois campos específicos e complementares: a pesquisa bibliográfica e a investigação etnográfica.

A pesquisa bibliográfica teve como critério buscar textos com informações sobre o povo a ser estudado, aqueles relativos ao rito. Sobre os ritos Zoró, Lisboa (2008, p. 81) afirma que, “[...] embora os rituais estejam na vida cotidiana, é possível perceber a sua delimitação nas relações dentro da comunidade, e diferenciá-lo da cotidianidade, pois estes se apresentam com certa formalidade que as atividades cotidianas não requerem”. Zoró, Fernando Xinepukujkap (2009), descreve o ritual do Zujbirej em sua monografia de conclusão de curso e Lacerda (2014) discute e aprofunda o texto de Fernando Xinepukujkap Zoró dentro do tema da educação tradicional do povo Zoró. Estas são as únicas pesquisas existentes que tratam do tema do rito na cultura Zoró. Ou seja, a pesquisa sobre os Rituais dos Zoró continua ainda incipiente.

Considerando o papel de atores sociais, que são capazes de conduzir a alterações nas relações estabelecidas (PEIRANO, 2002, p. 18). Quando foi aberta a percepção da atuação de um agente transformador no seio de uma cultura, que possibilitasse então o entendimento sobre o como essa sociedade pode mudar ao longo do tempo. Ainda que exista uma dicotomia entre indivíduo e sociedade, micro e macro, parte e todo, não cabe aqui e, nos estudos sociais em geral, determinar a predominância de um sobre o outro, mas de conferir as resultantes que colocam a sociedade em movimento. Consideramos, portanto, que tanto os indivíduos influenciam a sociedade como a sociedade influencia os indivíduos. Sobre os níveis dessa dialética não podemos tirar mais conclusões sem a aproximação que as pesquisas etnográficas podem nos dar. A grande questão que podemos levantar é sobre as ocasiões nas quais uma mudança em potencial acontece.

Assim sendo, ganha cada vez mais espaço os estudos sobre rituais, suas determinações teóricas e suas implicações na pesquisa de campo, e relacionada com o ofício dos antropólogos, a pesquisa etnográfica.

A importância dos eventos ritualísticos nas diversas sociedades já estudadas por antropólogos não pode ser medida ou mensurada, só se sabe que são fundamentais para a dinâmica da comunidade (TURNER, 2005). Suas propriedades simbólicas são um fértil fomento de transformação ou afirmação de uma ordem vivente. Mas como? Em que medida os ritos mantêm essas propriedades de definição? O rito é a interrupção da vida rotineira. É a teatralização e a dramatização daquilo que é contínuo na sociedade, segundo uma vontade e uma simbologia que não está inscrita em um “manual

cultural” (TURNER, 2005). As regras e normas a serem seguidas pelos nativos dão lugar a uma criatividade não regulada, exatamente por isso, potencialmente transformadora. É um rompimento com as formas tradicionais de representação do mundo. Um fato extraordinário e relevante para as configurações da vida em comunidade. Assim sendo, os ritos levantam contradições e divergências, pois costumam fugir da coerência e do sentido comumente atribuído aos fatos de uma estrutura social. Ao mesmo tempo, os rituais são elementos de conscientização da vida social. O momento no qual aquilo que a sociedade é e deve ser (a ordem vigente e sua manutenção) se legitima naquilo que ela não deve ser (as contradições expostas pelos rituais). Ainda que isso não aconteça de forma consciente para os nativos, seja em qual sociedade for, os rituais tem o poder de legitimar o comportamento social.

Aos ritos de passagem cabe uma atenção peculiar, pois com eles podemos perceber as formas que a estrutura social assume e suas características constitutivas. Os ritos de passagem marcam a transição de um estado social para outro, ele o reivindica e o legitima, o torna passível de ser, se não compreendido completamente, pelo menos aceito culturalmente. Aos indivíduos que a eles se submetem cabe uma total disposição essa nova etapa de sua vida social, pois como afirma Turner, não somente um novo saber será adotado, mas uma modificação ontológica está inscrita em sua trajetória.

A transição interestrutural, ou seja, a transição entre estados ou posições sociais específicas, por revelar contradições e barreiras a um *status quo*, pode assumir características como violência e bizarrice. O bizarro é aquilo que não faz sentido, pois não está configurado na ordem lógica dos significados simbólicos. E a violência muitas vezes é a negação expressa fisicamente das formas estranhas e alheias à regularidade social.

Segundo o antropólogo brasileiro Roberto da Matta, na apresentação do livro clássico de Van Gennep, *Os Ritos de Passagem*, “Tylor é um excelente exemplo desta posição (psicológica). Ele (Tylor) explica a origem da religião como uma especulação na crença da alma, especulação que nasce dos sonhos dos primitivos. Sonhando com tudo e principalmente com os mortos, os homens primitivos descobrem - diz Tylor - a noção de alma, de imagem, de duplo e assim constroem o domínio do ‘outro mundo’, o domínio do sagrado e do sobrenatural. Descubrem também, segundo o mesmo estudioso, que pode haver uma relação entre os dois domínios e procuram então controlar um pelo outro. Estaria agora fundada a estrutura mais elementar da religião: a crença em espírito e em almas e a condição necessária a esta crença, a divisão entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Como se sabe, o nome ‘animismo’ serve para designar a religiosidade básica e enganada do primitivo. Nesta perspectiva psicológica, que engloba estudiosos de Tylor e Frazer, o interesse é discutir o religioso

em suas formas mais primitivas, fazendo um corte evidente entre as religiões com tradição escrita (do Ocidente e, às vezes, das grandes civilizações) e a magia, forma de religiosidade vigente nos grupos tribais, selvagens e primitivos” (pg. 13).

Desde Arnold Van Gennep (VAN GENNEP, 1978), os ritos de passagem são entendidos segundo três principais pontos, podendo variar dependendo da compreensão dos autores, mas que essencialmente segue essa lógica: a “separação”, quando o sujeito do ritual se separa de suas antigas regalias e deveres para com seu meio social; a “transição”, o momento liminar, central na transformação ontológica dos indivíduos; e a “incorporação”, ou reincorporação a um novo estado de responsabilidades a ser desempenhado.

A passagem de um estado social para outro, marcada pelos ritos de passagem, não pode ser considerada algo simples e fácil. Esse momento, para ter uma validade, deve ser diferenciado da rotina diária. Assim, as crises, as dicotomias, as contradições, que no cotidiano são escondidas e falsificadas, aparecem, muitas vezes, de formas estereotipadas e estranhas. Essas exceções da vida diária lidam até mesmo com tabus sociais, com aquilo que é crítico, caótico e incompreensível. No rito de passagem, essas crises estão situadas no que seria um limbo da passagem interestrutural. Nesse momento da passagem, o ser transicional, que deixou de fazer parte de um estado, ainda não passou completamente para a nova condição. Ele não estaria situado em nenhuma forma reconhecida pela sociedade e, portanto, não “seria ninguém ou nada”. Ele seria exatamente aquilo que a sociedade não quer e não pode expressar. É exatamente esse momento que o conceito de liminaridade tenta compreender.

A terceira variante explicativa era a do reducionismo geográfico ou ecológico. Reduzia-se, mais uma vez, o social à dinâmica dos climas, dos solos, das vegetações, do regime de chuvas e ventos. Presume-se que até mesmo o escritor brasileiro Euclides da Cunha, em “Os Sertões”, sofreu este reducionismo geográfico ao explicar o comportamento do sertanejo.

Todos esses três reducionismos - **biológico**, **psicológico** e **geográfico** - liquidam o social como um fenômeno específico de estudo. Contudo, a tomada do fato social como um fenômeno não explicável nem pela biologia, nem pela psicologia e muito menos pela geografia, nasce da tradição francesa de Comte e, sobretudo pela sociologia de Émile Durkheim. Já não se trata aqui de subdividir o social para estudá-lo, fazendo dele um fenômeno individualizado e redutível a uma de suas partes, mas tomar o estudo da sociedade, partindo de sua totalidade. O social adquire então a sua feição contemporânea: são fatos capazes de coagir e, sobretudo de não serem redutíveis a seus componentes geográficos, psicológicos, etc. Não se negam estes aspectos - biológico, psicológico e geográfico - do

fato social ou cultural, mas não é isso que os faz socialmente significativos. Pela sociologia de Durkheim, somente quando se tornam socialmente significativos é que são levados em consideração.

O modelo a ser apresentado para a análise do ritual de iniciação maçônico não será, contudo o de Durkheim, que escreveu sobre a magia e a religião, por ser o seu foco centrado na religião elementar, nas formas mais simples da vida religiosa, como também por apresentar uma polaridade rígida entre o sagrado e o profano.

O modelo escolhido será então o de Van Gennep, no seu famoso “Ritos de Passagem”. Esse autor não toma mais o rito como um apêndice do mundo mágico ou religioso, mas como algo em si mesmo. Como um fenômeno dotado de certos mecanismos recorrentes (no tempo e no espaço) e também de certos conjuntos de significados, o principal deles sendo o de realizar uma espécie de costura entre posições e domínios sociais, pois a sociedade é concebida em Van Gennep como uma totalidade dividida internamente.

Se Durkheim percebe a sociedade composta de um sistema coercitivo de regras, sobretudo as regras penais e religiosas, com uma divisão interna entre o sagrado e o profano, Van Gennep concebe o sistema social como estando departamentalizado, como uma casa, com os rituais sempre ajudando e demarcando os quartos e as salas, os corredores e as varandas, por onde circulam as pessoas e os grupos na sua trajetória social.

Concebendo a sociedade como internamente dividida, Van Gennep introduz um dinamismo no mundo social que nem vitorianos nem durkheimianos foram capazes de reconhecer. Se a divisão clássica entre o sagrado e o profano é vista como cerne e raiz do mundo social, Durkheim trabalha numa perspectiva dualista do mundo, com um jogo do sagrado ao profano, do mecânico ao orgânico, como domínios fixos e mutuamente exclusivos. Em suma, Durkheim é um evolucionista de seqüências duais e também um sociólogo dos pontos polares, jamais das margens e das posições mais confusas, quando a totalidade social não se encontra nem no polo do sagrado nem do profano.

Em Van Gennep, o sagrado e o profano são totalmente relativos, pois sempre haverá um lado mais sagrado dentro da própria esfera tomada como sagrada, o mesmo sendo válido para o profano. O sentido não estará equacionado a uma essência do sagrado (ou profano), mas na sua posição relativa dentro de um contexto de relações.

Van Gennep no seu texto “Ritos de Passagem” estuda diversos ritos, tais como: da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, da gravidez e parto, do nascimento, da infância, da puberdade,

da iniciação (que nos interessará mais de perto), da ordenação, do noivado, do casamento, dos funerais, das estações, etc.

Ele separa antologicamente os ritos em três grandes subdivisões: ritos de separação, ritos de margem e ritos de agregação. Segundo Van Gennep (1978, pg.31) “essas três categorias secundárias não são igualmente desenvolvidas em uma mesma população nem em um mesmo conjunto cerimonial. Os ritos de separação são mais desenvolvidos nas cerimônias dos funerais, os ritos de agregação nas do casamento. Quanto aos ritos de margem, podem constituir uma seção importante, na gravidez, no noivado, na iniciação, ou se reduzirem ao mínimo na adoção, no segundo parto, no novo casamento, na passagem da segunda para a terceira classe de idade etc. Se, por conseguinte, o esquema completo dos ritos de passagem admite em teoria ritos preliminares (separação), liminares (margem), e pós-liminares (agregação), na prática estamos longe de encontrar a equivalência dos três grupos, quer no que diz respeito à importância deles quer no grau de elaboração que apresentam. Além disso, em certos casos, o esquema se desdobra, o que acontece quando a margem é bastante desenvolvida para constituir uma etapa autônoma. Assim é que o noivado constitui realmente um período de margem entre a adolescência e o casamento. Mas, a passagem da adolescência ao noivado comporta uma série especial de ritos de separação, de margem e de agregação à margem. A passagem do noivado ao casamento supõe uma série de ritos de separação da margem, de margem e de agregação ao casamento. Esta mistura é também verificada no conjunto constituído pelos ritos de gravidez, do parto e do nascimento. Embora procure agrupar todos esses ritos com maior clareza possível, não escondo que, tratando-se de atividades, não se poderia chegar nestas matérias a uma classificação tão rígida.

Antes de terminar esta parte teórica convém tecer algumas considerações sobre o sagrado e o profano. Segundo ainda Van Gennep (pg.25) “toda sociedade contém várias sociedades especiais, que são tanto mais autônomas e possuem contornos tanto mais definidos quanto menor o grau de civilização em que se encontra a sociedade geral. Em nossas sociedades modernas só há separação um pouco nítida entre a sociedade leiga e a sociedade religiosa, entre o profano e o sagrado... Entre o mundo profano e o sagrado há incompatibilidade, a tal ponto que a passagem de um ao outro não pode ser feita sem um estágio intermediário... À medida que descemos na série das civilizações, sendo esta palavra tomada no sentido mais amplo, constatamos a maior predominância do mundo sagrado sobre o mundo profano, o qual nas sociedades menos evoluídas que conhecemos, engloba praticamente tudo. Nascer, parir, caçar etc. são atos que se prendem ao sagrado pela maioria de seus aspectos... Se em nossas sociedades a solidariedade sexual é reduzida ao mínimo teórico, entre os semi-civilizados desempenha considerável papel em consequência da separação dos sexos nas

questões econômicas, políticas, e sobretudo mágico-religiosas... A vida individual, qualquer que seja o tipo de sociedade, consiste em passar sucessivamente de uma idade a outra e de uma ocupação a outra. Nos lugares em que as idades são separadas, e também as ocupações, esta passagem é acompanhada por atos especiais que, por exemplo, constituem, para os nossos ofícios a aprendizagem, e que entre os semi-civilizados consistem em cerimônias, por que entre eles nenhum ato é absolutamente independente do sagrado. Toda alteração na situação de um indivíduo implica ações e reações entre o profano e o sagrado, ações e reações que devem ser regulamentadas e vigiadas, afim de a sociedade geral não sofrer nenhum constrangimento ou dano.

Mircea Eliade (1958, pg.9), por sua vez, afirma que “a originalidade do homem moderno, sua novidade com respeito às sociedades tradicionais, está precisamente na vontade de considerar-se como um ser unicamente histórico, no desejo de viver em um Cosmos radicalmente des-sacralizado... Em certo sentido, podemos dizer que, para o homem das sociedades arcaicas, a História está fechada, esgotadas em uns quantos acontecimentos grandiosos do começo. Ao revelar aos polinésios, *in illo tempore*, as modalidades da pesca em alto mar, o herói mítico esgotou de uma só vez as possíveis formas desta atividade; desde então, cada vez que vão pescar, os polinésios repetem o gesto exemplar do herói mítico: imitam um modelo trans-humano”.

O homem moderno perdeu o contato com o sagrado em muitas ações diárias. Frequentemente, viajamos dentro do país e ao exterior como fatos absolutamente corriqueiros. Nas sociedades arcaicas, as viagens eram raras, e antes de viajar realizavam-se cerimônias de purificação (rito de separação) para que o viajante não se poluísse ao entrar em contato com o estrangeiro. Ao chegar ao destino, o viajante poderia ou não ser recepcionado com um banquete (rito de agregação) que significava o seu ingresso em outra dependência do sagrado.

Contudo, por mais profanos que sejamos no mundo moderno, ainda mantemos os rituais, na maioria das vezes de forma inconsciente. Observe-se, por exemplo, as despedidas dos astronautas em Cabo Kennedy, momentos antes de partir em viagem de exploração. A cerimônia de despedida não deixa de ser um rito de separação, o tensionamento da viagem está inserido num rito de margem e quando a viagem é bem sucedida o retorno triunfal se insere num rito de agregação.

No caso de identidade de gênero, o processo ritual opera por meio de identificações com as figuras de referência dentro do grupo social, que levam à aquisição dos traços definitivos da masculinidade e da feminilidade. Assim, o sentimento identificatório que, na infância, se traduz pela afirmação “eu sou menino” ou “eu sou menina” deverá mais tarde ser substituído por um sentimento mais complexo que irá se traduzir por “eu sou masculino” ou “eu sou feminina”.

Nesse sentido, os ritos de iniciação são marcados em várias sociedades primitivas pela separação, reclusão e reintegração ao convívio social, determinando os primeiros contatos de crianças e jovens com os comportamentos próprios do ser adulto dentro do grupo social.

A esse respeito, o etnólogo belga-francês Arnold Van Gennep (1978) discorreu em 1909, em seu livro *Os Ritos de Passagem*, sobre a importância de se marcar através de ritos, as passagens de uma etapa da vida para outra. Este autor aponta que esses ritos conferem maior segurança ao indivíduo durante as fases de mudanças em sua identidade. Segundo ele, são elaboradas nesses ritos as experiências de “separação” e “margem” pelas quais passam os indivíduos durante as transformações identitárias. Assim como também é elaborada a experiência de reintegração ao seu grupo quando o indivíduo já possui uma nova identidade.

Fundamentação teórica: Quem são os Zoró? Sua historia

Os Zoró se autodenominam Pangyjej e habitam hoje a área denominada Terra Indígena Zoró, uma região onde concentram mais cinco terras indígenas demarcadas: a terra Indígena Sete de Setembro do Povo Suruí, as terras indígenas Serra Morena, Rio Roosevelt e Parque Indígena Aripuanã do Povo Cinta Larga e a Terra Indígena Igarapé Lourdes habitada pelos povos indígenas Arara e Gavião. Os Zoró falam a língua Pangyjej, tronco Tupi e família linguística Mondé como são as línguas dos povos: Gavião/RO, Cinta Larga, Aruá e os Suruí/RO, Salamã (Sanamaiká ou Mondé), Aruá e Aruaxi e ainda os Mekém que se encontram dispersos (Rodrigues, Arion). Ao ler os capítulos desta dissertação veremos melhor quem são os Zoró.

Contexto Histórico e Situação atual.

A passagem dos missionários da Missão Novas Tribus do Brasil do Institut of Linguist e a introdução das escolas nas aldeias, implicaram em drásticas mudanças na maneira de viver dos Zoró, influenciando ambos aspectos da identidade étnica e cultural deste Povo. Pelo primeiro aspecto se pode observar que este povo estava condenando a extinção: condenação dos pajés, imposição e proibição de ritos, entre outros. O segundo fato, relacionado ao sistema cultura, fez com que os Zoró retomassem, sua tradição e cultura, seu direito como cidadãos o que trouxe uma certa segurança para o grupo como um todo.

Desde o contato dos Zoró com os não-índios um acelerado processo de mudanças sociais, culturais e econômicas irrompeu. Entre outros aspectos relevantes, a função de Zawijaj (“dono-da-

casa” ou cacique) tem ampliado seu alcance político e econômico, e responde agora a novas atribuições e obrigações antes exercidas pela FUNAI. Infelizmente muitos líderes indígenas locais envolveram-se em negócios com madeireiras para, em troca de material retirado de árvores nativas como: mogno, cedro e cerejeira, adquirir bens em forma de veículos, abertura de novas estradas, derrubada e plantação de roças mecanizadas, instalação de redes de energia e antenas parabólicas nos postos e aldeias, além de compra de casas nas cidades vizinhas etc.

Exploração madeireira

Desde 1987, quando diversos contratos irregulares foram assinados pela própria FUNAI, as áreas indígenas na região noroeste de Mato Grosso e sul de Rondônia foram escancaradas à exploração ilegal de madeira, envolvendo funcionários e fazendo sucumbir a resistência das lideranças indígenas. Embora os contratos tenham sido logo embargados pela Justiça Federal e pelo Tribunal de Contas da União, as atividades ilícitas prosseguiram, crescendo ano a ano em volume e alcançando mais grupos indígenas e novas áreas de exploração. As instâncias locais da FUNAI e dos demais órgãos governamentais mantiveram-se omissas e, na maior parte das vezes, coniventes e corrompidas. As práticas rotineiras de extorsão, sob as mais variadas formas, sujeitaram dirigentes e servidores públicos aos interesses predatórios de madeireiros e, ultimamente, de empreiteiros do garimpo e contrabandistas. (SOCIOAMBIENTAL, 2012).

Estima-se que, nos últimos anos, a maior parte da madeira extraída nos municípios de Juína, Aripuanã e Rondolândia saiu das terras indígenas. As firmas madeireiras ali agiram com desenvoltura por quase vinte anos - sem planos de manejo ou medidas de controle ambiental, sempre dispuseram, todavia, das indispensáveis autorizações e guias fiscais para o transporte, o comércio interestadual e a exportação das tábuas e toras de mogno, cerejeira, angelim, ipê e demais madeiras nobres dali extraídas.

Em todos os sentidos, os resultados são trágicos. O prolongado processo de aliciamento das lideranças e das comunidades Cinta-larga, Suruí e Zoró, com certeza, levou esses povos a uma dependência e exagerado consumismo. Alcoolismo, drogas, prostituição, desnutrição, desagregação social e o aumento da mortalidade, inclusive por acidentes de veículo, solapam a vida comunitária e as tradições culturais, conforme tem sido amplamente veiculado na mídia.

A Associação Pangyjej

Como reação a este quadro, as lideranças Zoró mobilizaram novas formas de organização, destacando-se a Associação do Povo Indígena Zoró (APIZ), mais conhecida como Associação Pangyjej, fundada em 1995 e registrada em 1997. Junto a outras organizações indígenas, a APIZ envolveu-se na execução do Componente Indígena do Programa Planaflo, o Plano Agropecuário e Florestal, financiado pelo Banco Mundial, voltado ao desenvolvimento sustentável do Estado de Rondônia. De forma participativa, a Associação elaborou o projeto “Sócio Econômico e Cultural do Povo Zoró”, com ênfase nos consórcios agroflorestais com essências frutíferas e florestais e na produção de um documentário que retratou o povo e arte dos Zoró, além de atividades de capacitação em associativismo.

Como principal linha de ação, contudo, a Associação Pangyjej tem buscado contrapor-se ao assédio de madeireiros e outros interessados nas riquezas das terras indígenas. Só muito recentemente os órgãos públicos responsáveis tomaram medidas mais eficazes para coibir o aliciamento, bem como os danos ambientais e o esbulho do patrimônio público decorrentes. Na operação efetivada em agosto de 2003, da qual participaram a FUNAI, as Polícias Federal e Ambiental, o IBAMA e o Exército, foram apreendidos maquinários, equipamentos e veículos, além de cerca de sete mil metros cúbicos de madeira em tora. A APIZ e a FUNAI-AER Ji-Paraná recorreram ao Ministério Público para o leilão administrativo da madeira apreendida, a ser revertido em favor da comunidade indígena (APIZ, 2012).

Deste então, através da Associação Pangyjej, os Zoró mantêm uma barreira e uma equipe permanente de fiscais para impedir a evasão e o roubo de madeira de suas terras. Ao mesmo tempo, os Zoró assinaram um acordo com os condôminos da Aprovele (a denominação atual do “Condomínio Lunardelli”) e com a fazenda Peralta sobre a utilização das estradas que cruzam a área indígena. Em troca da concessão de uso e controle do tráfego pelos fiscais Zoró, a Associação Pangyjej já recebeu diversos bens, como cabeças de gado, veículos e combustível.

A Associação Pangyjej iniciou uma parceria com o Programa de Artesanato Indígena da FUNAI/Artindia, para a comercialização regular de itens da cultura imaterial. A produção e a venda de artesanato, neste caso, favoreceram uma maior autonomia das mulheres na obtenção e na aplicação da renda familiar.

Mais recentemente, com o apoio de uma equipe do Gera/UFMT e da Secretaria de Estado do Meio Ambiente de Mato Grosso (Sema), mediante o apoio técnico do Programa das Nações Unidas

para o Desenvolvimento (PNUD), a Associação Pangyjej desenvolveu um sistema de coleta e comercialização de castanha-do-Brasil, com a participação de quase todas as aldeias.

Educação

A educação escolar teve início em 1989, na aldeia Bubyrej (“Central”), já com professores indígenas. À época, os professores se valiam de cartilhas na língua Gavião; entre 1991 e 1994, o pastor luterano Ismael Tressmann, a lingüística Ruth Montserrat e o professor Waratã Zoró formularam uma nova proposta ortográfica e um livro de textos com histórias do povo Zoró (Tressmann, 1994). Naquele ano havia apenas duas escolas nas aldeias maiores; em 2005, já eram dez, além da escola pólo Zawã Karej Pangyjej.

Inaugurada no segundo semestre de 2002, a Aldeia Escola Zawã Karej Pangyjej possui um complexo de construções em estilo Tupi Mondé, entre salas de aula, refeitório, alojamentos e banheiros, que atende cerca de oitenta alunos do primeiro ciclo do ensino fundamental em regime de alternância, parte do mês estudando em período integral, parte em suas aldeias de origem. De lá para cá, outras escolas entraram em funcionamento, inclusive uma nova escola pólo, no ano de 2006, a Aldeia Escola Zarup Wej, para o atendimento de cinquenta alunos, também em regime de alternância.

Com relação aos rituais, o Projeto Político Pedagógico das aldeias escolas facilitam as práticas rituais e valorizam os ritos de iniciação dos jovens Zoró.

Estrutura dos capítulos

Esta dissertação é composta de quatro capítulos, que buscam apresentar as informações de forma articulada para facilitar a compreensão dos rituais na tradição cultural e construção da identidade indígena Zoró.

O Capítulo I apresenta o povo Zoró através dos relatos existentes e dos dados etnográficos coletados relativos ao território, a organização social e sua cosmologia, estabelecendo um diálogo com os conhecimentos sistematizados sobre os diversos conceitos e fatos descritos.

O Capítulo II, com o título O Contato Interétnico, apresenta a etnohistória amazônica no contexto da expansão européia na colonização das novas terras, e o histórico do contato do povo Zoró

com a sociedade nacional envolvente. Ao final, faz um apanhado dos acontecimentos marcantes na vida do povo a partir de 1968, ano em que foram localizados por Francisco e Apoena Meirelles.

O Capítulo III trata dos ritos de iniciação no contexto dos rituais e do cotidiano do povo Zoró. Este capítulo trata da cosmovisão Zoró e das fases da vida do homem e da mulher Zoró onde se pode entender o período e a importância dos rituais de passagem para o homem e a mulher Zoró e para a identidade étnica, a revitalização da cultura tradicional e a consequente autonomização da etnia, via organização social.

O quarto e último capítulo: Dos Resultados. Inicialmente faz uma breve discussão sobre os conceitos básicos desta pesquisa e das contribuições para o mundo acadêmico. Analiso os dados e apresento as conclusões da pesquisa.

CAPÍTULO I - PANGÿJEJ

Todos inviáveis, mas presentes. Cada um de nós, povos inviáveis, é uma face de Deus. Com sua língua própria que muda no tempo, mas que só muda dentro de uma pauta. Com seus costumes e modos peculiares, que também mudam, mas mudam por igual, dentro do seu próprio espírito. (...) Afinal tudo está claro. Na verdade apenas representei e ainda represento aqui um papel, segundo aprendi.

Darcy Ribeiro

1.1 Quem são os Pangÿjej?

O Povo⁸Zoró é um grupo indígena que habita a Terra Indígena Zoró no Parque Indígena Aripuanã, no Município de Rondolândia, Estado do Mato Grosso. Tem uma população atual de 789 indivíduos (Sistema de Informação da Atenção a Saúde Indígena – SIASI). Autodenominam-se Pangÿjej, que Tressmann (1994) etimologicamente traduziu como “nós comemos carne moqueada” – pa=nós (inclusivo) ngÿj=mangãj/makajã=moquear. E, “nós comemos gente moqueada”⁹.

Brunelli (1987, 153 p.) traduz como “nós somos aqueles que falamos” e Lacerda (2005) “filhos do Deus das águas”. De acordo com pesquisa junto a alguns anciãos, a primeira tradução apresentada parece ser a mais aceita.

A nomenclatura dos povos indígenas e a relação entre as diferentes etnias seguem uma regra básica que evidenciam uma conotação etnocêntrica, conforme Lévi-Strauss (1993, p.334): [...] um grande número de populações ditas primitivas se autodesignam com um nome que significa os homens (ou às vezes – digamo-lo com mais descrição? – os “bons”, os “excelentes”, os “completos”), implicando assim que as outras tribos, grupos ou aldeias não participam das virtudes ou mesmo da natureza humana, mas são, quando muito, compostos de “maus”, “malvados”, “macacos da terra” ou de “ovos de piolhos”.

¹⁰ Os Zoró são denominados de povo porque formam um “conjunto de indivíduos que falam a mesma língua, têm costumes e hábitos idênticos, afinidade de interesses, uma história e tradições comuns” (FERREIRA, 2001, p.549).

¹¹ Processo de elaboração do Dicionário Zoró no encontro de linguística em abril de 2008.

Neste contexto, para o termo Zoró existem várias explicações: uma que parte dos próprios índios e outras que foram explicadas a partir dos índios Suruí – vizinhos no Parque Aripuanã e inimigos históricos. A primeira versão diz que o significado para Zoró, que não encontra algum sentido dentro da língua materna, surgiu de uma incompreensão à época do contato. Segundo relatos, nos primeiros encontros com os não índios ocorridos às margens do Rio Branco, os grupos ficavam em lados opostos. Os “brancos” perguntavam: quem são vocês? Dentro dos Zoró existia um que entendia mais ou menos o idioma português¹⁰ e respondia: “zarej” – que se origina de zat=gente mais o wej=plural de alguns adjetivos, formando zarej=gente, pessoa – e que os interlocutores entendiam como Zoró e, dessa forma inusitada, o grupo ficou denominado. A segunda versão foi encontrada ao fazer uma incursão na literatura pelo termo Zoró, que permanece como denominação oficial do povo junto à sociedade envolvente. De acordo com Praxedes (1977, p.75), o termo surge de “monshoro”, utilizado pelos Suruí de Rondônia e foi abreviada para “shoro” e, por fim, Zoró (ibidem). Lacerda (2005) afirma que monshoro significa “cabeça-seca” para os referidos Suruí. Praxedes (1977, p. 75) diz que cabeça-seca originou-se [...] do hábito de rasparem as sobrancelhas. “Para outros a razão está no fato de os Zoró espetarem em estacas as cabeças dos inimigos mortos para secar ao sol”.

Deve-se ressaltar que as diferentes atribuições à origem da palavra “Zoró” não oferecem elementos seguros de afirmar categoricamente o seu real significado. Por prudência, a versão apresentada pelo próprio grupo parece ser a mais conveniente a ser usada.

Os Zoró fazem parte dos grupos indígenas pouco estudados pela antropologia, e pouco se encontra na literatura. As referências podem ser encontradas em Brunelli (1987 e 1990) e Cloutier (1986). Coimbra Júnior e Santos (1991) desenvolveram trabalhos mais diretamente relacionados à área da saúde. Os trabalhos relacionados à área da lingüística foram inicialmente desenvolvidos por Ismael Tressmann no ano de 1994 e hoje continua com a assessoria da lingüista Ruth Monserrat. No período que corresponde ao contato com a sociedade envolvente e os conflitos dele decorrentes encontra-se uma farta referência jornalística. Os poucos relatos das experiências educacionais junto a esse povo são descritas por Lacerda (2002 e 2005).

Até início do século XX os Zoró eram um grupo totalmente desconhecido, só a partir das primeiras décadas do referido século é que esse povo passou a fazer parte da narrativa de seringueiros, caucheiros e caçadores de peles, não como um grupo já denominado, mas como um grupo de bravos guerreiros existentes às margens do Rio Branco, afluente do Rio Roosevelt. A

¹² Esta é uma informação dos próprios Zoró. O fato de alguns indivíduos conhecerem algumas palavras em português deve ser por causa das relações que estes mantinham com os Gavião, que fizeram o seu contato interétnico ainda na década de quarenta do século XX. Ou é provável que esse indivíduo tenha convivido temporariamente com os colonizadores.

confirmação dentro da sociedade nacional sobre a existência Zoró se dá com Francisco Meireles, que sobrevoa suas malocas no ano de 1968 (BRUNELLI, 1987). O contato com a sociedade nacional envolvente será delineado de forma mais detalhada no item 2.1.

A língua pertence ao tronco lingüístico Tupi, da família Mondé, denominada Pangÿjej. Essa família lingüística é falada por mais duas etnias do Parque Aripuanã: Suruí e Cinta-Larga. Mindlin (2001, p. 20) insinua que: “Talvez os povos Tupi Mondé fossem antigamente um único, que se foi cindindo. As mitologias se assemelham, bem como a organização social e econômica, o sistema de parentesco e as festas”.

1.2. A Terra Indígena Zoró

A Terra Indígena Zoró faz parte do Parque Indígena Aripuanã, que foi criado no ano de 1968 após o massacre imposto aos Cinta Larga pela firma Arruda e Junqueira e que ficou conhecido como “massacre do paralelo onze” ocorrido em novembro de 1963 (MARTINS, 1997). O objetivo da criação do Parque era de acordo com o Decreto nº 62.995 de 16 de julho de 1968: “[...] a proteção aos índios Cinta Larga e Suruí” (DAVIS, 1978, p. 111). Na época, era grande a pressão das empresas mineradoras em explorar o rico subsolo da região, o que exercia uma forte pressão sobre os indígenas e o risco de seu extermínio. Porém, no próprio Decreto o governo também deixava claro “[...] que tal proteção não implicava o abandono dos ricos recursos minerais contidos nas terras indígenas” (DAVIS, 1978, p. 111). A pressão internacional em resposta ao massacre dos Cinta Larga foi o fator decisivo na criação do Parque Indígena.

Conforme o Decreto Presidencial nº 265 de 29 de julho de 1991, a Terra Indígena Zoró “caracterizada como de ocupação tradicional e permanente indígena” tem uma superfície de 355.789,592h (trezentos e cinquenta e cinco mil, setecentos e oitenta e nove hectares, cinquenta ares e noventa e dois centiares) e perímetro de 304.399m (trezentos e quatro mil trezentos e noventa e nove metros). A luta do povo foi de extrema importância para sua conquista. Marcada por um intenso conflito entre índios, fazendeiros e colonos, a desintrusão da área se dá no ano de 1992 após pressão do Banco Interamericano de Desenvolvimento-BIRD, que:

[...] impôs como condição para liberar US\$ 272 milhões do Prodeagro, que serão investidos em Mato Grosso nos próximos cinco, a expulsão de mais de 300 famílias de colonos que invadiram a Área Indígena Zoró, no município de Aripuanã, noroeste do MT (RICARDO, p. 564).

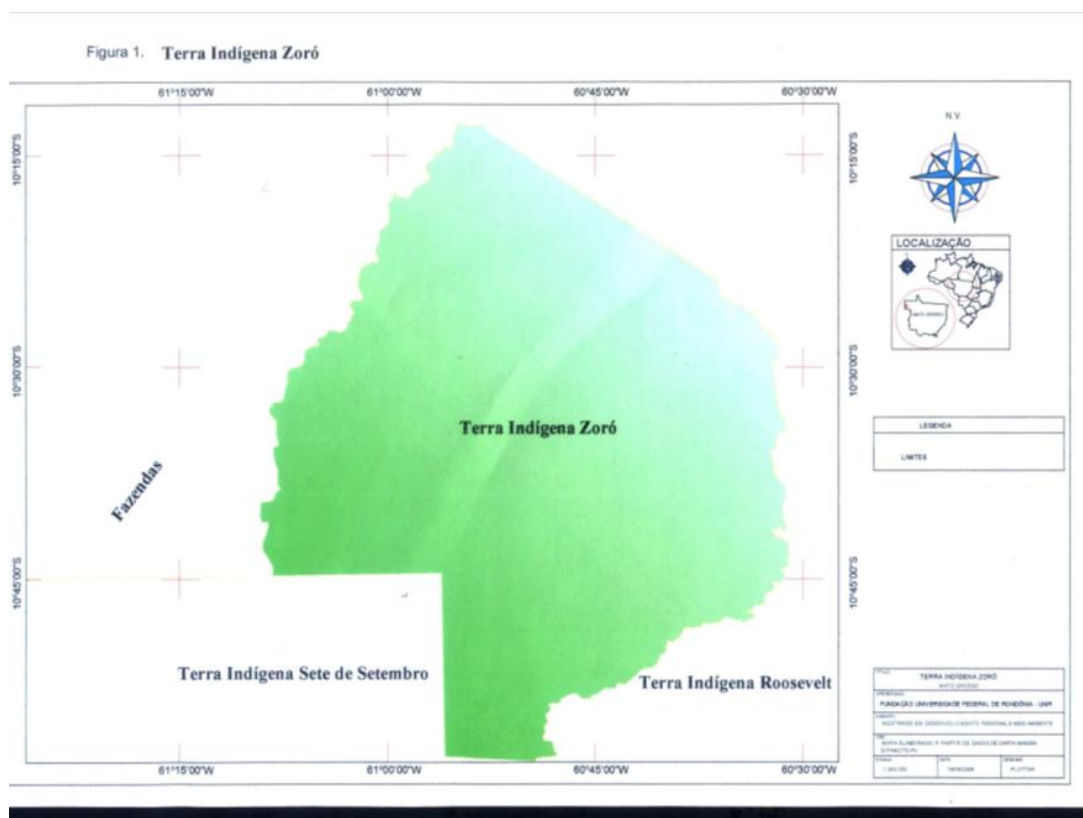
A pressão do Banco Mundial também fez: “[...] o governo do Estado do Mato Grosso revogar a lei que criou o Distrito de Paraíso da Serra que tem cerca de oito mil habitantes, dentro da Terra

Índigena dos Zoró” (CEDI, p. 436). É importante frisar que além das pressões do organismo financeiro internacional, foi decisiva a luta da sociedade defensora dos povos indígenas como o CIMI – Conselho Indigenista Missionário, COMIN – Conselho de Missões entre Índios, a imprensa nacional e estrangeira, entre outras.

O mapa da Terra Indígena Zoró apresentada na página seguinte foi feito a partir de carta-imagem gentilmente cedida pelo Sistema de Proteção da Amazônia – SIPAM. Ela mostra o seu entorno e sua localização dentro do Estado do Mato Grosso.

Deve-se ressaltar que a atual área de posse do povo é apenas uma parte do território tradicional, pois, segundo relatos dos anciãos, a grande maioria do povo estava situada à margem esquerda do Rio Branco, onde é a Fazenda Castanhal, e não à margem direita onde hoje está a Terra Indígena Zoró. A mudança para a margem direita se deu em função das correrias impostas pelas lutas com as fazendas que ali se instalaram a partir do início da década de setenta.

Mapa 1. Terra Indígena Zoró



1.3. O Espaço da Aldeia

A aldeia tradicional Zoró era formada pela casa ou maloca (zap). Segundo relatos dos mais velhos, moravam até oitenta pessoas – as fotos aéreas da época apontam para a veracidade dessa informação. O pátio da aldeia é o espaço para rituais e atividades do cotidiano. O cercado, para

criação de animais e um pequeno tapiri próximo à maloca. O bekã (sem vocábulo correspondente em língua portuguesa) é o local onde os homens confeccionavam e ensinavam seus filhos a fazerem arcos e flechas, é também utilizado como lugar de concentração dos convidados para as festas na aldeia. Segundo a tradição, é uma indelicadeza os convidados chegarem antes da festa iniciar, e/ou chegar antes dos demais, para isso o bekã é preparado para recepcioná-los, e também para que possam descansar, fazer a pintura corporal, preparar seus instrumentos e enfeites. Mais afastado da aldeia geralmente fica a roça.

A maloca em formato oblongo, feita de madeira e palha de babaçu (*Orbignia martiana*) amarrados com envira, é o espaço da vida comunitária cotidiana. Conforme Vidal (1983, p. 79):

[...] o estudo da casa em si, isoladamente, ou vista apenas do ponto de vista arquitetônico, é de pouco interesse para uma compreensão adequada de sua função no contexto etnográfico mais amplo de cada povo indígena. O uso do espaço habitado, no seu conjunto, é o que deve ser considerado e a função da casa, em particular, somente adquire sentido quando inserida e comparada aos outros espaços ocupados, em momentos e ocasiões específicos, por diferentes grupos sociais.

Tomando como referência a citação acima para compreensão desse espaço importante na cultura Zoró, a utilização da maloca serve a três finalidades definidas: local para atividades cotidianas, ensino e aprendizagem da cultura, danças rituais, espaço para realização de funeral e símbolo de identidade. As atividades cotidianas da aldeia envolvem o descanso, o preparo dos alimentos, as conversas informais, a intimidade da família, as brincadeiras. A maloca como local de ensino e aprendizagem diz respeito às cerimônias rituais, aconselhamentos, histórias contadas à noite e pela madrugada, ao rito de passagem feminino (no fundo da maloca é separado um espaço: clausura, onde a jovem fica isolada dos demais moradores), às cerimônias de cura, dentre outras. Quanto ao local para realização de funeral, é na maloca onde são enterrados os mortos da aldeia, e após, é queimada para simbolizar o corte das relações do espírito da pessoa enterrada com as pessoas vivas da aldeia. Quanto ao espaço de identidade, são raras as aldeias Zoró que não tenham uma maloca¹¹, mesmo em meio às casas de material ou alvenaria construídas de acordo com o padrão ocidental. É como se: não existe maloca não existe aldeia, e, portanto, espaço para os rituais e festas tradicionais. É também a representação de poder do Zawijaj (cacique) local. A maioria deles mora na maloca ou tem uma maloca para seu descanso.

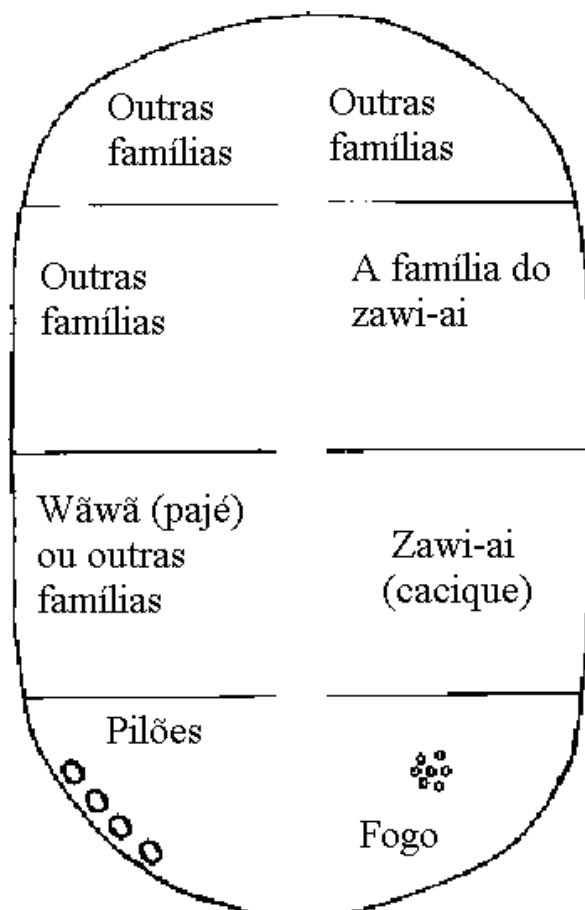
Hoje a maloca, além das finalidades acima referidas, tem se configurado como espaço para preparo dos alimentos (em função das mulheres cozinharem em fogos de lenha) e dos pilões de

¹³Somente aquelas muito novas em que não foi possível ainda a sua construção.

chicha; serve também de descanso para os anciãos, uma vez que estes parecem não ter se adaptado às casas de madeira ou alvenaria introduzidas pelos não índios.

A maloca apresenta uma funcionalidade excepcional em relação à segurança, por permitir aos guerreiros postarem-se em suas vigas, à espreita de eventuais invasões de guerreiros inimigos, em locais estratégicos que dão condições a repelir os ataques. A sua construção em palha permite um acúmulo menor de calor, o que torna extremamente agradável o seu interior nos dias muito quentes. O calor produzido pelos fogões de lenha sob o chão batido e o impedimento da entrada de vento faz com que as noites não sejam tão frias. Quando das friagens intensas, características dessa parte da Amazônia, os Zoró utilizam um pequeno fogo sob suas redes.

FIGURA 1. Organização interna do espaço da maloca.



Fonte: Brunelli, 1987.

A ocupação do espaço interior segue uma regra geral: da porta de entrada até ao fundo, no sentido longitudinal, o espaço próximo à porta é ocupado de um lado para preparação do alimento, e

do outro estão localizados os pilões de chicha Brasil¹²; em seguida, o espaço ocupado pelo Zawijaj de um lado, e do outro, pelo Wãwã (pajé); seguindo, o das famílias (filhos e irmãos) do Zawijaj e do Wãwã, obedecendo ao lado onde estão ocupando; posterior a esse espaço, vem o das outras pessoas ocupantes da maloca, conforme a figura 1.

No pátio da aldeia são realizadas as danças rituais – e daí para o interior da maloca. Em algumas aldeias existem totens¹³feitos para homenagear grandes líderes do passado e o banco do Wãwã utilizado para incorporação de espíritos em algumas festas religiosas.

Os Zoró antes do contato viviam em sistema de “migrações sazonais” (MAUSS, 2003) dentro do seu território. Esse ir e vir ocorria principalmente para evitar o esgotamento excessivo do solo e a queda de produtividade da roça, haja vista os solos serem de baixa a média fertilidade. Ou seja, de certa forma era o sistema de agricultura adotado que definia a mudança do grupo. Esse modo próprio de viver era também influenciado fortemente pela caça e pesca abundante, coleta de frutos, e até por pressões dos grupos inimigos. Habitavam uma aldeia por um período de três a quatro anos, voltando ao mesmo local por igual período de tempo para morar. Renovavam a cobertura e a estrutura da aldeia abandonada – que tinha em média uma vida útil de quatro anos.

Em todas as aldeias antigas e abandonadas no pré-contato – e visitadas durante a pesquisa de campo – a roça é o vestígio visível da ocupação pelo grupo. O que dá para afirmar que não existia uma aldeia sem a roça, para a produção de produtos destinados à alimentação e a produção de bebidas. Dessa forma, os Zoró, além de caçadores e coletores, eram também agricultores.

Esse modo de viver é interrompido no pós-contato com a sociedade nacional envolvente, em função das mudanças ocorridas na organização social do grupo, pela diminuição do seu território, por não existirem as guerras com seus inimigos históricos e pela introdução de certos elementos provenientes da cultura do colonizador, como a energia elétrica, água encanada de poço, entre outros.

Os limites territoriais dos Zoró eram geralmente definidos pela existência de seus inimigos. Para o estabelecimento de uma nova maloca, primeiro era averiguada a distância segura de vestígios de capoeiras dos grupos opositores, através das expedições de perambulação, e só após é que se instalavam. Ou seja: “[...] as relações intertribais definiam, então, espaços geopolíticos: guerras e alianças determinavam à extensão do território” (OPAN/CIMI, 1987, p. 104). Isto vem ao encontro com o que também Ramos (1995, p. 14) afirma:

¹⁴ Termo adotado de outras etnias, também chamada de macaloba e na língua materna chama-se “i”. A chicha é uma bebida que pode ser fermentada ou doce, utilizada em festas e como alimento, respectivamente.

¹⁵ Em Panguje: “garip ti”.

Tradicionalmente é muito comum existir o reconhecimento tácito dos confins geográficos dos territórios de caça, de coleta ou de pesca das comunidades que compõem uma dada sociedade ou sociedades vizinhas. Porém, esses limites não são tão rígidos que impossibilitem o acesso a outras comunidades nem tão permanentes que inibam uma mudança de local e rearranjos espaciais.

É dentro do contexto de guerras, alianças e da exploração do ambiente em busca de melhores terras e territórios de caça que os Zoró saíram da confluência do Rio Branco com o Rio Roosevelt no início do século passado para chegar onde hoje é o seu território.

1.4. Organização Social

A organização social Zoró tem como base o núcleo familiar, que em tempos passados organizava-se em clãs. Tomando como referência Melatti (1993, p. 79) para embasar essa afirmação, os clãs devem satisfazer três condições:

[...] em primeiro lugar, deve haver uma regra que estipule se o indivíduo deve pertencer sempre ao clã do pai ou sempre ao clã da mãe; [...] os membros do grupo devem exercer um ou mais tipos de atividades em que o grupo apareça como uma unidade distinta dos demais: os membros do clã devem executar certos trabalhos em conjunto ou devem participar de determinados rituais como um grupo discreto. [...] os membros do grupo precisam saber se estão ligados entre si por uma determinada regra de descendência.

Ao discorrer sobre o povo Zoró e sobre a sua forma de organização, Brunelli (1987, 162 p.) diz que:

Nós acreditamos na hipótese de que a identidade Pangeyen (grafia que o autor utilizou), aquela pela qual se reconhece agora o grupo Zoró, seria recente. Nosso estudo etno-histórico nos leva a crer que dificilmente se poderia falar dos Zoró antes do contato como sendo uma “tribo” na acepção da palavra como ela é empregada para designar habitualmente um grupo numericamente restrito com uma origem comum, em função da solidariedade interna [...] Parece que, os Zoró no decorrer de sua história, nunca experimentaram uma situação semelhante até a época do estabelecimento do contato oficial. Eles formavam até então um conjunto de grupos locais, com dimensões demográficas muito variáveis, autônomos no plano político e econômico e que se ocupavam com as relações de guerra e alianças.

De acordo com a sua tradição do sistema de clãs, a descendência é paterna, a mãe não influencia na determinação do grau de parentesco, conforme o sistema do ocidente. Esse é o fato que permite o casamento avuncular. Os grupos apresentam características distintas, principalmente àquelas relativas ao comportamento: os Pangÿjej são os bravos; os Zabeap Wej os homens bons. De acordo com o exposto, o sistema de clã era a forma de organização do povo.

Os anciãos relatam que no passado (período bem anterior ao contato com o não índio) o povo era formado por diferentes malocas (grupos) que não permitiam o casamento entre indivíduos dos grupos diferentes, ou seja, eram endogâmicos, e inevitavelmente, guerreavam entre si – ratificando a afirmação do autor citado acima. Acrescentam ainda que a união entre eles deu-se por intermédio do casamento de um homem do grupo Pangỹjeje, com uma mulher do grupo Zabeap Wej. A partir dessa união – segundo afirmam – para que não houvesse ciúmes, permitiu-se o casamento entre os diferentes grupos. Foi o casamento que permitiu os indivíduos de diferentes grupos locais a viverem sob uma mesma maloca e os laços de parentesco formados os levaram à convivência pacífica.

Nesse contexto, poder-se-ia, de acordo com a citação de Brunelli acima, levantar a hipótese de que os casamentos entre os diferentes grupos podem ter acontecido a partir do momento em que se intensificou o conflito advindo do contato interétnico, levando a uma significativa diminuição de indivíduos do grupo Pangỹjeje, por terem sido os mais resistentes na defesa do território e não aceitação do contato com os não-índios.

Para assegurar essa hipótese, pode-se partir das seguintes perguntas: não eram os homens os que mais morriam nas batalhas, e por isso deveria existir mais mulheres que homens? E por que um homem Pangỹjeje é quem primeiro casa com uma mulher Zabeap Wej e não o contrário? As possíveis respostas residem em dois fatos que os próprios Zoró mencionam nos seus relatos das guerras com o não índio. O primeiro é o do extermínio de malocas inteiras, em que grandes pássaros (aviões) sobrevoavam jogando um pó branco¹⁴.

Houve uma grande mortalidade de mulheres e crianças porque eram elas que ficavam na maloca. O segundo é o de que, na iminência de um ataque por terra, as mulheres, as crianças e os velhos eram os que mais pereciam em decorrência de menor agilidade na fuga em relação aos guerreiros. Pode ter havido uma baixa no número de indivíduos, o que poderia colocar em risco a sobrevivência do clã Pangỹjeje e, para não se extinguirem, utilizaram a estratégia do casamento exogâmico. A resposta à última pergunta é consequência da relação de poder existente entre os clãs, pois são os Pangỹjeje que detém maior poder entre os demais.

A hipótese acima levantada vai ao encontro do que Junqueira (1984/85, 225 p.) diz ao tratar sobre guerras e alianças:

Grupos caçadores têm geralmente taxas altas de mortalidade, não apenas infantil como também de adultos, e desenvolvem mecanismos de reposição

¹⁴ Esses episódios coincidem com fatos ocorridos a partir da década de 50, no intuito de exterminar os índios da região de Aripuanã para ceder espaço a empresa capitalista. O mais conhecido foi o Massacre do Paralelo 11, ocorrido em novembro de 1963 (MARTINS, 1997).

populacional. A guerra tem sido indicada como um dos recursos mais antigos para, contraditoriamente, permitir o equilíbrio demográfico. São incursões armadas que têm a finalidade de vingar ataques sofridos e capturar mulheres.

Os Zoró contam essa união de clãs da seguinte forma: uma moça Zabeap Wej falou para seu pai que queria casar com um rapaz Pangyjej. O pai respondeu que para isso deveria ter que suportar muitas coisas, como sempre aceitar o que o futuro marido fizesse ou dissesse e nunca questionar. Só assim, poderia viver com ele¹⁵. A moça aceitou, e assim, começou o casamento entre indivíduos de clãs diferentes.

O fato é que o casamento entre membros dos diferentes clãs foi um mecanismo que fez com que as brigas cessassem e fortaleceu o grupo para o enfrentamento com um novo inimigo que aparecia munido de armas até então desconhecidas e mais poderosas, o “não índio”.

As incursões armadas de vingança e captura de mulheres ocorreram num período em que a relação interétnica se limitava aos seus vizinhos tradicionais. O contato com o colonizador mudou de forma radical a história desse povo – e dos povos indígenas em geral – pois, os que no passado eram inimigos, às vezes considerados como não gente por alguns grupos, hoje se tratam como parentes. Lévi-Strauss (1993, p. 334) afirma que o sentido de humanidade “[...] cessa nas fronteiras da tribo, do grupo lingüístico, às vezes mesmo da aldeia”. A inimizade se não desaparece no pós-contato não é aparente e surge somente nos círculos restritos de conversas descontraídas.

Os Zoró organizam-se por grupos exogâmicos patrilineares denominados: **Pangyjej** (Povo comedor de gente moqueada), **Pangyj Pewej** (povo da pele escura), **Pangyj Kirej** (Povo da pele clara), **Zabeap Wej** (Povo bom e trabalhador), **Duwey** (Povo do Urucum), **Majxiwej** (Povo da makaloba doce), os **Jyjej** (Povo Valente), **Ujkywej** (Povo do Patoá), **Pamakangyj** (povo do caldo) e **Iandarej** (Povo da cabeceira do rio). Ultimamente ao narrar a história de um Guerreiro muito bravo chamado Sabíp os Zoró falaram de um outro grupo denominado **Djup** que era clã guerreiro. Inclusive ainda sobrevive um bisneto de Sabíp o Wãwã Zatsyn.

A depopulação do povo Zoró após o contato não diferiu dos demais indígenas no Brasil, pois, de acordo com Porro (1995, p. 10) “nunca será demais repetir que as conseqüências da ocupação da terra pelo não índio foram quase sempre catastróficas para o índio”. Isso aconteceu por que: “[...] o primeiro contato de populações indígenas com outras populações ocasiona imensa mortandade, por ser a barreira imunológica desfavorável aos índios” (CUNHA, 1994, p. 123).

¹⁷ O ter que viver com o marido decorre do fato de que a mulher jamais tem a liberdade de abandoná-lo nesta etnia e nos clãs que a compõem.

De acordo com o Dossiê Índios em Mato Grosso (OPAN/CIMI, 1987, 114 p.):

[...] Em 1978, a FUNAI promoveu a vacinação de cerca de 400 índios, ocasião em que se calculou a existência de quinze aldeias. Em 1985, após a ocorrência de uma série de surtos epidêmicos, a população Zoró havia se reduzido a menos de 200 pessoas.

Além das epidemias outro fator de depopulação Zoró foram os vários conflitos travados com os invasores de seu território. Embora não existam dados relativos a esses conflitos, não se podem ignorar os depoimentos das pessoas que viveram o momento do contato e falam sobre os massacres ocorridos (essas particularidades serão detalhadas no item 2.2 que trata do contato interétnico).

Tratando-se do período pré-contato com o “não índio”, a relação de poder estabelecida pelos Zoró se baseava em dois aspectos diferentes e complementares: a relação intraclânica e a interclânica. Na relação intraclânica, a liderança do Zawijaj junto aos seus próximos pode ser definida conforme o que Tassinari (1995, 463 p.) afirmou: era “[...] adquirida através das atividades diárias e do contato com as famílias, a partir do estabelecimento de alianças [...] com as quais reforça o seu grupo e mantém-se no poder”.

Na relação interclânica, um líder Zoró precisava (e precisa) de atributos pessoais indispensáveis como ser um excelente guerreiro, grande disposição para o trabalho e ser reconhecido como bondoso para com os demais. O desprendimento do líder gerava e gera prestígio, o direito de ser ouvido e respeitado, mas não lhe dava (ou dá) o poder de decisão unilateral. As decisões estavam (e ainda estão) baseadas no poder do convencimento, que o indivíduo ou os grupos de indivíduos tinham (têm) perante os demais e na coragem do enfrentamento com o inimigo, ou seja, eram os guerreiros mais fortes os tomadores das grandes decisões que envolviam os interesses do povo. Como exemplo, os membros do grupo Pangÿjej, temido pelo apurado espírito guerreiro, tiveram e têm um status diferenciado.

Contam os anciãos que, quando havia uma festa e estes chegavam com duas penas cruzadas enfiadas em um orifício no nariz¹⁶ – uma em cada lado – causava tristeza nos presentes porque era um sinal de que vinham para brigar e poderia até haver mortes. Mas, quando chegavam com uma só pena no nariz, era o sinal de que a festa aconteceria em paz. O comportamento do clã Pangÿjej para com os demais reflete uma relação construída na base da troca, pois é este grupo o mais aguerrido nas batalhas contra o inimigo e o que perdia mais membros em combate: era a segurança do grupo. Em contrapartida, os outros clãs deveriam aceitar os seus caprichos.

¹⁶ O nome do orifício em Pangÿjej é chamado “pami wã karap”.

Embora os clãs Pangȳjej e Pangȳj Kirej fossem de tendência guerreira mais apurada e liderassem os demais na guerra contra os inimigos, os Zabeap Wej, considerados pelos demais como “boa gente”, mantinham uma posição privilegiada de poder tanto quanto os Pangȳjej, o que pode ser explicado pela capacidade de argumentação na hora da formação das alianças.

Conforme acima delineado, são descritos três aspectos importantes na determinação da estrutura hierárquica interclânica: o respeito que os membros de um clã tinham com o seu Zawijaj, a coerção que um clã exercia sobre os demais e a capacidade de negociação e articulação entre os diferentes clãs. É importante salientar que após o estabelecimento do contato interétnico, o primeiro e o último aspecto é o que tem prevalecido, porém sempre há uma referência ao passado que é respeitada. Na estrutura hierárquica intraclânica o estatuto do poder está relacionado ao respeito obtido pelos demais membros do grupo, e não apenas ao poder como forma de dominação.

Cabe aqui um parêntese relativo às mudanças ocorridas após o contato interétnico e que implicaram em algumas modificações na relação de poder tradicionalmente construída pelo povo Zoró. Com o fim das guerras tribais e a tutoria da FUNAI – Fundação Nacional do Índio surgiram novas necessidades associadas ao convívio e ao modo de viver. Dentre elas podem ser destacadas: a educação escolar e a assistência à saúde. Porque esses dois aspectos são importantes na nova configuração de poder? Primeiro que os índios precisavam aprender a leitura, a escrita e o cálculo para melhor interagir com os indivíduos da sociedade nacional envolvente.

Desse fato surgiram os professores indígenas – assalariados – que a partir de então passavam a assumir posto de liderança dentro do grupo, com o agravante de ser um estrato social Zoró que antes não possuíam esse poder: os jovens. Em relação à saúde, surgem os Agentes Indígenas de Saúde que também adquirem o mesmo status. Esses fatos contribuíram para que os Zoró, de certa forma, abandonassem alguns preceitos tradicionais de liderança e incorporassem novos elementos: a inclusão do fator econômico reordenou algumas relações hierárquicas dentro do povo. Esse foi um fato controverso, porque ao mesmo tempo em que se tornavam independentes financeiramente, com poder de adquirir os bens de consumo necessários à sobrevivência, e inclusive o supérfluo¹⁷. deixaram de ter uma participação ativa na vida da comunidade nas atividades tradicionais de roçado, caça e pesca. Neste sentido, Monte, (2000, p. 14) contextualiza tal fenômeno e o define como: “[...] direito advindo do conceito da cidadania”.

¹⁹ O supérfluo aqui entra como os bens desejados que às vezes não são necessários dentro da vida na aldeia, mas aguça o desejo dos outros a também adquiri-los por se tratar do novo, do moderno, e da moda vigente na sociedade envolvente. Como exemplo: o telefone celular.

O elemento masculino dentro da escala hierárquica do grupo está acima das mulheres. Essa relação é percebida na hora da alimentação coletiva em determinadas festas rituais, quando os homens comem primeiro, depois as mulheres e crianças; nas reuniões, os homens sentam à frente e as mulheres imediatamente atrás; e na questão do parentesco, a linhagem é determinada pela patrilinearidade¹⁸.

Os mais velhos (pandet, em língua materna) geralmente são tratados com grande respeito, pois são eles quem detém o conhecimento da cultura e da técnica. Um outro aspecto da influência dos mais velhos para com os mais novos é que eles sempre têm a primeira palavra. Aliás, a relação de respeito é a linha mestre da organização social e da continuidade do modo de viver próprio do povo Zoró. Não é exagero afirmar que a reprodução do modo de vida tradicional será só até o momento em que os jovens, sob a influência da mudança de costumes ou outros motivos de rebeldia às regras culturais historicamente estabelecidas, não mais obedecerem aos seus pais.

A organização social Zoró é rígida, baseada em códigos simbólicos próprios para definir as regras para o grupo. Citando Tassinari (1995, p. 464) os códigos simbólicos servem “[...] para transmitir mensagens importantes para a sociabilidade do grupo”. Esses códigos podem ser percebidos quando se trata da solução de conflitos. Para os Zoró, uma das maiores preocupações é a sua imagem perante os outros. Dessa forma, os problemas domésticos têm um tratamento especial de forma a não se tornarem públicos: são resolvidos durante a madrugada, tendo como mediador o Zawijaj mesmo que este não seja membro da família em contenda. Essa forma não expõe as pessoas ao ridículo, e reforça o prestígio do líder.

A divisão social do trabalho é baseada no gênero. De um modo geral cabe aos homens a segurança da aldeia, a derrubada do mato e o plantio da roça, a caça, a pesca, a coleta dos frutos, a construção da “zap”, a limpeza do pátio da aldeia, a confecção das armas. Às mulheres cabem a colheita e o transporte dos produtos agrícolas, de lenha, o preparo dos alimentos, o cuidado com as crianças. No aspecto relacionado à confecção de objetos, também é nítida a diferença. Aos homens cabe produzir os seus instrumentos de trabalho, de caça, pesca e instrumentos musicais: arco, flecha, machados e flautas. As mulheres se encarregam da produção de cerâmica, dos trançados e enfeites como pulseiras e colares. Em alguns casos os homens produzem cestos trançados de palha como o

²⁰A descendência respeita a parte masculina do casal. Inclusive no sistema de matrimônio que é avuncular, o casamento ideal é aquele entre tios e sobrinhas, e entre os filhos de um irmão com de uma irmã, que em função da patrilinearidade (a descendência é do pai e não da mãe) não são considerados primos. O casamento entre filhos de irmãos é proibido porque são considerados primos, e nesse caso, dizem que a onça (neku na língua materna) os come.

bassapé¹⁹, e um colar feito de cipó coberto com um trançado da palha do olho do babaçu (*Orbignia martiana*) chamado de “ambuap”.

As atividades produtivas do povo Zoró podem ser divididas em três modalidades: roçados, expedições coletivas e atividades individuais. Os roçados são atividades mais relacionadas à família, uma responsabilidade do homem guerreiro que provê os seus descendentes. Tanto é realidade que muitas das histórias falam sobre a necessidade da disponibilidade do homem para o trabalho, e nas narrativas sobre o casamento, o sogro escolhia o genro com coragem de trabalhar, este também era requisito básico para tornar-se um Zawijaj. Dessa forma, o trabalho se caracteriza como um atributo importante de status. Embora os roçados pertencessem (ou pertençam) às famílias, o uso dos produtos sempre se dá de forma coletiva, porque culturalmente não há um controle rigoroso sobre os bens ou uma ideologia da individualidade.

As expedições coletivas²⁰ faziam parte de atividades de coleta e exploração do território. Conforme Junqueira (1984, p. 1285) em um artigo sobre os Cinta Larga – povo vizinho aos Zoró, de língua Tupi-Mondé e com mitos e forma de organização bastante parecidos – algumas dessas expedições “[...] se desdobram em longas perambulações”. Mais à frente, no mesmo artigo ela afirma que:

As expedições são organizadas para coletar mel, castanha, taquara para flecha, ou visam o consumo farto, em plena mata, do produto das caçadas ou pescarias. Durante as andanças o ambiente é detidamente observado: verifica-se o desenvolvimento dos frutos silvestres, das plantas medicinais, das reservas de matéria-prima, enfim, localizam-se as fontes dos recursos disponíveis que serão coletados no retorno à aldeia ou em outra oportunidade.

As atividades produtivas individuais estão relacionadas à caça e a pesca e raramente à coleta²¹, uma atividade rotineira com o intuito de abastecer a família. Porém, se em algumas dessas investidas o resultado gera uma quantidade acima do esperado para a família, o excedente é repartido com os demais da aldeia.

Os fenômenos naturais do ambiente em que vivem orientam as atividades produtivas e culturais. Ou seja, indicam os elementos importantes para construir aquilo que pode ser chamado de calendário Zoró. Nesse sentido, são observados sete fenômenos que ditam as atividades do povo. Representado graficamente ele apresenta a forma de uma pizza de sete pedaços, em que não é

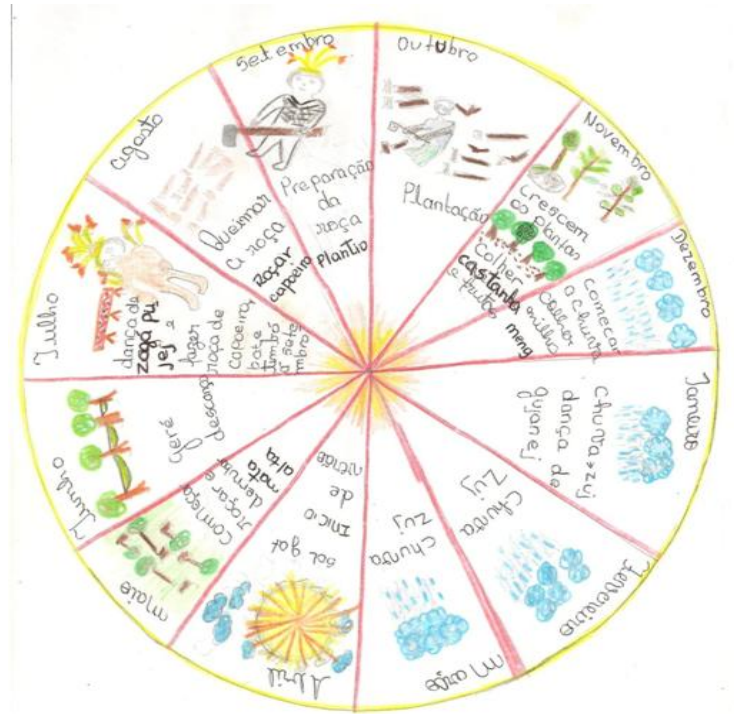
²¹ Cesto trançado de palha verde da palmeira babaçu que serve para transporte da caça, confeccionado no ato do abate do animal. Não apresenta nenhum tipo de enfeite e é descartado logo após o seu uso.

²² Essas expedições de coleta diferem substancialmente em termos de objetivos das expedições de guerras.

²³ Conforme a fala do índio, calendário tem o sinônimo de tempo. O tempo não é contado.

possível determinar o início ou o fim, conforme uma vez falou um índio Zoró durante a pesquisa: “não existe calendário para nós, é tudo direto”.

FIGURA 2. Calendário Zoró.



Fonte: Mauro Ma'at Zoró, Dezembro de 2002.

O calendário representado na figura acima surgiu em decorrência de um exercício feito pelos professores indígenas e assessoria pedagógica das escolas das aldeias junto aos anciãos do povo para representar graficamente a organização do tempo dos Zoró. Esse calendário mostra como o povo organizava seu tempo para dar conta das diferentes atividades culturais e de produção. Cada uma das sete partes do círculo representa um período importante²².

Didaticamente os períodos foram comparados aos meses do calendário gregoriano. O “começo do ano quando a árvore do murici floresce”. Nesse período os índios estão se preparando para roçar a mata (cortar os cipós e as árvores mais finas) e depois fazer a derrubada das árvores do local onde será plantada a roça. No segundo período “muitas estrelas grandes, está começando o frio”, continua a roçada da mata e em alguns casos começa a derrubada propriamente dita, é o fim do período chuvoso nessa parte da Amazônia. O terceiro período “muito frio e começando sol quente” é início da estação seca e época de derrubada da mata. O quarto, “muito sol quente e rio seco, bom para matar o peixe com timbó”, é a época das queimadas e de andanças pelos rios para fazer a pesca com

²⁴ A descrição desses períodos é encontrada na capa dos cadernos de planos de aula dos professores das escolas de 1ª a 4ª séries das aldeias.

timbó. No quinto período “está começando chuva”, é época de plantio das roças. No sexto período, “todos os dias há chuva”.

O último, “muitas chuvas. Fim do ano. Estrelas pequenas”. É o período de maior intensidade das atividades culturais, da coleta de frutos como a castanha (*Bertholletia excelsa*) e a pama²³ (*Clarisia ilicifolia*), preparação para os rituais e colheita de milho. Se comparado ao calendário ocidental, corresponde ao período de novembro a abril.

Um aspecto bastante prezado pelo Zoró é a boa educação, a cortesia, o respeito para com as mulheres, os velhos e as crianças. O não cumprimento desses preceitos culturais implica erros condenáveis pela etnia.

Conforme Ramos (1995, p. 62) as sociedades indígenas em geral exercem um controle social através de “medidas inibidoras e medidas punitivas”. No caso dos Zoró o que prevalece são as do primeiro tipo, configuradas através do isolamento e do mexerico. O isolamento é uma medida grave que atinge não só o punido, mas também a sua família. Acontece, por exemplo, quando o homem larga a esposa. Porque a separação é condenável na cultura Zoró? Porque ela atinge o pacto de alianças entre os membros dos clãs e das famílias. O cuidar da esposa e dos filhos é para o Zoró motivo de status e fortalecimento do nome do pai²⁴, do marido. Em relação ao mexerico – tomando o mesmo exemplo da separação de casais – será o canal de comunicação difusor do fato indesejável, portanto: “[...] é outra maneira informal de controlar comportamentos indesejáveis” (RAMOS, 1995, p. 62). As medidas punitivas têm pouca importância na cultura Zoró. Às vezes podem ser feitas pelos tios, quando um sobrinho extrapola todos os limites aceitáveis dentro da cultura. Dificilmente um pai irá reprimir um filho, principalmente se é uma criança.

1.5. Um pouco da cosmologia Zoró

O que vem a ser cosmologia? De acordo com Lopes da Silva (1992, p. 75) “cosmologias são teorias do mundo. Da ordem do mundo, do movimento no mundo, no espaço e no tempo, no qual a humanidade é apenas um dos muitos personagens em cena”. E acrescenta: “[...] essas concepções orientam, dão sentidos, permitem interpretar acontecimentos e ponderar decisões [...] expressas com clareza exemplar através da linguagem altamente simbólica da dramaturgia dos rituais”. De acordo

²³ Abundante nas florestas do Parque Aripuanã, é um pequeno fruto de sabor doce, da família Moraceae, e nome científico *Clarisia ilicifolia* (Spreng).

²⁴ É possível que essa seja uma tradição decorrente da época em que os clãs vivam separados e a figura do Zawijaj era de extrema importância para o estabelecimento de alianças e de lideranças.

com Mindlin (2002, p. 150) “Para os índios, a mitologia é a verdadeira história do mundo – não é fantástica nem mito como nós o vemos”.

O contato interétnico tem forçado os indígenas a abandonar a sua forma própria de interpretar o mundo, e a religião cristã tem sido um dos principais responsáveis por tal mudança. Essa prática de conversão tem início com a Igreja Católica no período colonial indo até o início da década de setenta do século XX, quando esta, inspirada nas resoluções do Concílio Vaticano II e de Medellín, faz uma revisão de seus métodos missionários utilizados. Rufino (1995, p. 158) afirma que: “Nesse contexto de profunda revisão das relações dos missionários com as culturas nativas realizou-se o encontro no Instituto Anthropos, que levaria, em 1971, à criação do CIMI”. O Conselho criado no âmbito da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB passa a ter uma participação de destaque na defesa dos direitos indígenas.

Hoje as igrejas evangélicas, principalmente de origem americana, que têm adotado a postura de conversão dos povos indígenas em novos cristãos – postura de certa forma abandonada pela Igreja Católica – tem contribuído para a desestruturação das formas religiosas tradicionais das diversas etnias. O Summer Institute of Linguistics – SIL²⁵ é o tentáculo evangélico que conseguiu acordo de cooperação com o governo brasileiro para levar adiante a evangelização dos povos indígenas, sob o argumento de estudar as línguas existentes. De acordo com Cavalcanti (1999, p. 11), a atuação e o objetivo do SIL se dão da seguinte forma:

[...] o SIL recruta (até hoje) evangelizadores protestantes, treinando-os em técnicas lingüísticas para realizar a conversão gráfica de línguas sem escrita e levar até os seus falantes gentios textos bíblicos vertidos para sua língua, visando a sua conversão religiosa. A isso é associada (ou, talvez melhor, subordinada) a implantação de programas educacionais de alfabetização, visando a tornar os silvícolas aptos a receber a Palavra escrita.

Após o contato com o não índio e a saída de suas terras para o território do Povo Gavião, os Zoró foram convertidos ao cristianismo pelos missionários das Missões Novas Tribos do Brasil – MNTB que lá se encontravam. De acordo com Brunelli (1996, p. 248): “[...] estes foram convertidos total e rapidamente quando, fugindo das brutalidades de alguns funcionários da FUNAI, refugiaram-se no posto indígena do Igarapé Lourdes, juntos de seus novamente amigos Gavião”. Segundo relato dos anciãos, em pouco tempo o povo estava entoando hinos cristãos em sua língua. Uma consequência da conversão evangélica dos Zoró foi o desprezo de uma figura tradicional importante na cultura: os Wāwāj. No artigo “Do xamanismo aos xamãs: estratégias Tupi Mondé frente à sociedade envolvente”, Brunelli (1996, p. 243) apresenta o seguinte panorama:

²⁷ Atualmente Sociedade Internacional de Lingüística.

QUADRO 1. Xamanismo Tupi Mondé.

Povo	Xamanismo	Xamãs
Zoró	Não praticado	Ignorados
Cinta Larga	Não praticado	Tolerados
Suruí	Praticado	Valorizados
Gavião	Praticado	Muito valorizados

Com a força do evangelismo, modalidade da Igreja Batista vinda dos Estados Unidos, a partir do ano 2000 o povo Gavião; de 2008 os Suruí, de 2009 os Cinta Larga e os Zoró, se pode apresentar o seguinte panorama:

QUADRO 2. Xamanismo Tupi Mondé.

Povo	Xamanismo	Xamãs
Zoró	Não praticado	Ignorados
Cinta Larga	Não praticado	Ignorados
Suruí	Não praticado	Ignorados
Gavião	Não praticado	Ignorados

O retorno à Terra tradicional no ano de 1981 não levou o povo a abandonar os evangélicos e a uma conseqüente retomada à religião original. Só dez anos depois é que começaram a realizar as festas tradicionais e os rituais de acordo com a época certa e orientação da liderança espiritual de um Wãwã. Para tanto, foi inestimável a postura do líder, guerreiro e Wãwã Zawyt.

A interrupção da atividade do Wãwã no povo Zoró por um período de 10 anos trouxe como conseqüência a divisão daqueles que acreditam na religião cristã e dos que se mantêm nas crenças tradicionais. Embora tenham retornado aos seus rituais e abandonado o cristianismo a partir de 1991, algumas famílias conservaram-se transitando entre as duas formas religiosas, com uma grande possibilidade de boa parte do povo voltar a ser evangélico: o assédio missionário permanece constante, seja pela insistência dos pastores evangélicos que freqüentam algumas aldeias, seja por algumas famílias que se dizem evangélicas.

Conforme Brunelli (1996, p. 234), Clothier, embasada em pesquisa de campo entre os Zoró nos anos de 1984 a 1985 afirma que:

[...] considera a probabilidade – muito concreta, no contexto da aldeia Zoró antes de agosto de 1985 – que os dois únicos xamãs sobreviventes possam vir

a falecer sem que outros queiram se prontificar para assumir o lugar deles, mas isto não a leva a concluir que o xamanismo esteja por isso mesmo, prestes a desaparecer.

Realmente o desaparecimento dos Wāwās no povo Zoró não aconteceu, e hoje, nas aldeias, existem no mínimo sete homens e pelo menos duas mulheres Wāwās reconhecidos pela comunidade no ano de 2007.

A retomada das atividades xamanísticas se deu a partir de 1992, ano da desintração dos colonos de suas terras, sob a influência do Wāwā e líder mais velho do povo Zawyt, respeitado por todos como um homem de grande poder espiritual.

Brunelli (1996, p. 234) resume a cosmologia Zoró como: “[...] constituído por uma interpenetração inextricável do mundo visível e do mundo invisível e por um trânsito contínuo entre seres e poderes de natureza e forma diferentes”. Os Zoró acreditam que os espíritos podem habitar três dimensões: terrestre, das águas (ou submerso) e celeste, apresentando poderes sobrenaturais e sobre os homens. É na dimensão submersa que o espírito das pessoas boas vai morar após a sua morte e é chamada Gujānej. É na parte mais profunda que está o espírito mais poderoso: o espírito do Gujānej, também chamado de “Malulá”. Segundo contam, é um lugar de paz, de malocas novas e macaloba boa.

Para o Povo Zoró não existe a relação dual céu/inferno. Após a morte, os bons irão para o Gujānej e os ruins ficarão vagando sobre a terra. A parte mais profunda do mundo submerso é destinada aos Wāwā após a morte e àquelas pessoas que em vida foram muito boas para a comunidade – os grandes personagens. Ou seja, a profundeza das águas é a parte mais nobre e é para lá que vão aqueles que estiveram em vida mais próximos do que deseja o espírito do Gujānej e, embora não existam lugares diferenciados, o que se configura é uma hierarquização de privilégios conquistados. Essa visão de vida pós-morte, mesmo após o contato com o não índio continua prevalecendo e é renovada na festa do Gujānej (festa religiosa e ritual que será descrita mais adiante).

A relação com os espíritos se dá pela intermediação do Wāwā. Ela pode ser realizada através da exorporação, na qual o espírito do Wāwā vai até o mundo espiritual, como também pela incorporação e nessa forma é o espírito que vem ao encontro dos homens utilizando o corpo do Wāwā – ou em alguns casos, no corpo de quem este último indicar.

As técnicas xamânicas utilizadas variam de acordo com o ritual a ser feito. De uma forma geral são danças, rezas, cantos e imposição de mãos. Para qualquer intervenção do Wāwā é

indispensável o uso de cigarros feitos com palha de milho e tabaco, por eles preparados. Pode também ser utilizado uma chicha especialmente preparada com mel e tabaco.

A religiosidade Zoró é manifestada em quatro grandes festas religiosas²⁶ que se realizam no período das águas e da colheita do milho, entre janeiro e março: Gujãnej, Zaga Puej, Gat Pij e Bebej. A realização das festas obedece às orientações do Wãwã, uma vez que não são as pessoas que fazem a escolha, são os próprios espíritos que determinam a festa a ser celebrada. Para isso, o Wãwã faz uma viagem ao mundo espiritual, através da prática da exorporação, para obter a revelação da festa a ser realizada. Por isso não há uma regularidade para as festas. Geralmente acontece só uma por ano, mas, entre a sua preparação e o seu término pode durar até mais de três meses.

Existem outras festas rituais que poderiam ser classificadas como não religiosas, tendo um caráter intermediário até que seja realizada a festa ritual principal. Sem a magnitude das quatro grandes festas mencionadas, elas apresentam funções importantes dentro da cultura. Um exemplo é o ritual do Maxu Kun Wé – feito para descobrir aqueles indivíduos com vocação para ser Wãwã; a festa do corte do dente do porco e a festa para matar animais, que têm uma importância mais voltada para a partilha dos bens acumulados.

Dal Poz Neto (1993, p. 179) ao referir-se sobre as festas no contexto dos Cinta Larga classifica como: “[...] o evento social mais relevante nesta sociedade, o único capaz de mobilizar um grande contingente de pessoas e de recursos”. O que não difere do povo Zoró, independentemente de ter uma maior referência aos espíritos ou não.

A festa do Gujãnej é a festa mais importante. Nela se celebra a vinda do espírito das águas para curar doenças e principalmente ver como anda a cultura do povo. Tem o envolvimento de toda comunidade na sua preparação e uma duração relativamente longa²⁷. Durante a festa existem várias restrições como não fazer sexo ou a proibição aos casais com crianças muito pequenas junto aos demais, pois o espírito pode castigar ou mesmo exercer alguma influência indesejada para as pessoas, o que os leva a ficarem reclusos. O espírito festejado é o “Malulá”. Ao incorporar no Wãwã esse espírito faz uma avaliação de como as pessoas andam dando continuidade à cultura. Isso é feito através dos presentes obrigatórios que são oferecidos. Por exemplo: a flecha oferecida deve estar impecavelmente bem feita; a chicha (ou macaloba, como chamam), o mambé (beiju de milho), e até a música tem de agradá-lo, caso contrário ele envia um dilúvio punindo as pessoas que desprezaram as

²⁸ O aspecto religioso se dá pelo fato de serem relativas aos espíritos, diferentemente das festas rituais sem conotação mais ligada ao mundo espiritual como a de cortar o dente do porco ou a de matar o porco ou macaco.

²⁹ O tempo de um ritual não obedece a prazos estabelecidos pelas pessoas, mas aqueles determinados pelos espíritos.

tradições ancestrais. A crença nos ensinamentos desse ritual com certeza marca o apego à cultura que as pessoas têm como também a sua religiosidade. Talvez esse seja o aspecto religioso e ideológico que prende os Zoró às suas tradições e a resistência às investidas dos evangélicos.

Na festa ritual do Gujãnej as pessoas têm a oportunidade de fazer a viagem espiritual para onde seus parentes mortos estão morando (o mundo submerso das águas). Para isso, deslocam-se para um riacho e lá o Wãwã orienta à pessoa a colocar o pé em determinado ponto, que sente – como os Zoró dizem – um choque e acontece uma sensação de transe (ou desmaio) e aí acontece a viagem extracorpórea. O efeito é rápido e em poucos segundos a pessoa retorna ao estado normal de consciência. A viagem não é atingida por todos. É preciso que esteja espiritualmente preparado.

Cada família deve levar um jacaré capturado vivo, que em determinado momento da festa é disposto no pátio da aldeia para que o Wãwã abençoe cada membro da família com o espírito do jacaré. Logo após, eles são jogados dentro da maloca e mortos com paulada, para depois ser distribuído aos participantes, como “troca dádiva” (MAUSS, 2003).

Outra festa religiosa que acontece com bastante frequência é a do Zagapuj ej, cujo objetivo é invocar o espírito que protege a caça, as colheitas de mel e de pama ou abia. Este espírito vive no mundo dos homens, e é ele que traz a fartura das colheitas. Antes do acontecimento da festa, no entorno da aldeia e da maloca é feito um varal e colocados todos os produtos cultivados (algodão, mandioca, cará, entre outros) em oferenda ao espírito pelas boas colheitas obtidas.

Na festa do bebej, se invoca o espírito do porção (*Tayassu pecari*) – uma espécie de porco selvagem – para que ele não desapareça da terra dos Zoró e não venha a comprometer a alimentação do povo. No auge do ritual, o Wãwã se comunica espiritualmente com o espírito do porção, e nessa viagem é revelado o local onde está a vara de porcos. O Wãwã, após retornar de sua viagem espiritual, indica aos presentes o local exato, que saem para capturar os animais a serem servidos na festa.

O Gat Pij é uma festa religiosa que reverencia o espírito habitante da dimensão celeste, que também é chamada de “Gat Pij”, e seu poder é o de curar as pessoas doentes.

Na cultura Zoró não dá para separar o mundo espiritual do material, ambos se complementam indo ao encontro do que Vilhena (2005, p.44) afirma para as culturas que ela chama de arcaica:

[...] toda realidade do mundo e de seus seres é revestida de sacralidade, o cosmo, o céu, os astros, os animais, as plantas e os acontecimentos podem ser interpretados como uma hierofonia, ou seja, como sinal, manifestação ou

presentificação do sagrado. Nestas condições, a relação e a comunicação humana com o sagrado são constantes, posto que a disjunção inexistente.

De acordo com a citação acima, percebe-se que em todos os lugares existe uma presença de espíritos que são reverenciados em suas festas rituais. Isso faz com que os Zoró apresentem uma religiosidade muito forte e a vida cotidiana seja permeada pelo respeito ao sobrenatural.

CAPÍTULO II – O CONTATO INTERÉTNICO

*Quem olhar de fora, como há de entender?
Só nós, os de dentro, nos sabemos.
Darcy Ribeiro*

2.1. O contato do Povo Zoró com o colonizador

Os grupos Indígenas Tupi-Mondé (Cinta-Larga, Suruí e Zoró) residentes no Parque Indígena Aripuanã ou corredor ecológico Tupi Mondé, tiveram o contato com a sociedade brasileira relativamente recentemente e estreitamente relacionado com o projeto de colonização do Governo Federal para a região. O contato com os Cinta-Larga “sucedeu a partir do final da década de 1960” (DAL POZ NETO, 2004, p. 3), os Suruí tiveram o contato com a FUNAI em 1969 (MINDLIN, 1985, p. 17). Os outros grupos do mesmo tronco, conforme Moore (2005, p. 515-516), que estão localizados fora do Parque, foram contatados: Gavião, na década de 40, Aruá e Salamã²⁸ (Monde) na década de 30. O outro grupo é dos Arara do Guariba, que “[...] teriam estabelecido relações amistosas com o seringalista Olegário Vela no ano de 1923” (OPAN/CIMI, 1987, p. 117).

As primeiras referências históricas sobre os Tupi-Mondé datam do começo do século XX (Meireles 1984; (Coimbra, 1989; Santos, 1991). Dois eventos significantes aconteceram durante este período: Primeiro foi a construção da linha de telégrafo que cruzou os territórios dos Tupi-Mondé e depois o segundo “boom” da corrida pela borracha. Centenas de quilômetros de Rondônia e Mato Grosso foram cortados por expedições, as quais entre 1907 e 1914 deram origem as linhas de telégrafos ligando o Mato Grosso ao Amazonas (Rondon, 1946). Os trabalhadores se embrenharam na floresta e fizeram os primeiros contatos com um grande número de grupos isolados. Com as linhas de telégrafos muitas áreas inexploradas foram abertas para a sociedade nacional brasileira, resultando consequentemente na extinção de vários grupos de nativos (Ribeiro, 1956). Os Zoró narram sua experiência de contato com os seringueiros e diversas histórias de vida, dentre elas duas são bastante significativas: em resumo, a história de Sirigapip - um Zoró que se torna amigo dos seringueiros, abandonando seu povo para viver com estes -, e a história de Iti Sapepep - um guerreiro que perde

³⁰ De acordo com Moore (2005, p. 515), o nome “Mondé” veio de um cacique Salamã que entrou em contato com a sociedade nacional.

sua mãe com uma enfermidade desconhecida e sai a procura do responsável pela doença – e, encontrando o acampamento do homem branco, o mata.

No mito da pedra (que será descrito no item 4.4.) – quando povos se separam formando as diversas etnias – também há referência aos não índios. É possível que a incorporação do colonizador nas narrações desse mito tenha se dado após os primeiros encontros casuais em tempos passados.

A segunda metade deste século testemunhou uma rápida aceleração da penetração ocidental rumo ao sudoeste amazônico (Davidson, 1977; Meireles, 1984; Becker, 1987; Coy, 1987; Coimbra, 1989; Santos, 1991). Os esforços que visavam à ocupação e integração definitiva da região ao contexto da sociedade nacional brasileira começaram na década de 1960. O capital nacional e internacional, principalmente os relacionados diretamente com empréstimos do Banco Mundial, chancelaram a região. Os esforços pelo ‘desenvolvimento’ resultaram na abertura de rodovias e no estabelecimento de grandes projetos de colonização e mineração. Essas foram às condições necessárias para o impulso do maior movimento migratório já visto na história da Amazônia.

É com a instalação da Fazenda Castanhal no início da década de setenta do século XX, que há uma proximidade muito grande com as malocas dos Zoró e o confronto se torna inevitável. “[...] ao chegarem à margem do rio Branco, resolveram atacar os empregados da Fazenda Castanhal: em dois ataques mataram três trabalhadores e feriram bastante um quarto” (PRAXEDES, 1977, 75 p.). A não resistência dos trabalhadores aos ataques dos índios favoreceu o contato – é o que indica a descrição apresentada por Praxedes (1977).

Os anciãos contam que as outras vezes que os colonizadores chegaram ao seu território fugiram ao serem atacados²⁹, porém ultimamente era diferente: matavam um, apareciam outros, continuavam flechando e essas pessoas não iam embora³⁰. Não restava alternativa a não ser aproximar-se delas. E assim foi feito. De acordo com alguns índios Zoró, o contato se deu por curiosidade, com o objetivo de fazer amizade. Mas, na verdade o que levou a aproximação dos Zoró com o não índio foi a pressão exercida pelas fazendas e colonos, fechando o cerco e empurrando-os para a Terra Suruí, seus inimigos históricos. A velha estratégia de guerra não fazia efeito. Como também não havia mais para onde fugir. Observando a carta-imagem a seguir percebe-se que a distância entre a sede da Fazenda Castanhal e a Aldeia Bubyrej (Aldeia Central), é de 13.800 metros lineares, colocando a segurança do povo em risco.

³¹ Eram na época dos seringueiros, caucheiros e caçadores de peles.

³² Estes eram os peões da Fazenda Castanhal.

Sem saída, o líder convoca alguns homens para fazer o contato, e encontram-se com três funcionários da Fazenda Castanhal. O grupo de índios era formado por Maxianzap, Xikitkarp, Kanzap, Pepuj e seu pai Mawanjut. Outros guerreiros ficaram escondidos para a segurança do grupo, caso houvesse algum desentendimento. Um povo que sempre evitou o contato com o não índio, agora ia ao encontro dele. Estabelece-se aí um contra-senso em relação às opções do povo, mas se reafirma a tendência narrativa de seus mitos da busca e da relação com o outro.

Os anciãos Zoró contam que no contato com os empregados da Fazenda Castanhal os presentes recebidos (açúcar, biscoito) eram rejeitados por eles, pelo receio de estarem envenenados, pois ainda estavam na lembrança os massacres impostos pelos não índios³¹.

Em junho de 1978 os Zoró abandonaram suas aldeias e foram atraídos para o posto indígena Lourdes, pelos índios Gavião, em virtude de um ataque de índios Suruí (OPAN/CIMI, 1987, p. 114). Brunelli (1990, p. 142) apresenta a versão de que esse abandono se deu “[...] para fugir das brutalidades de um funcionário da FUNAI”. Ao se instalarem nessa nova área, tiveram o assédio da seita religiosa norte-americana da Missão Novas Tribos, o que culminou no abandono de suas tradições culturais e religiosas. No início da década de 80, após perceber que onde estavam aconteceria a perda do seu território tradicional e passaria a ser inquilino em terras alheias, os Zoró decidem voltar para o seu território. Instalam-se na aldeia Central – na língua é chamada de Bubyrej – onde antes já havia uma aldeia “muito antiga” – conforme relatam os índios.

Nesta aldeia é implantado um sistema semelhante ao de um vilarejo não-índio, construindo casas, campo de pouso, farmácias e instalações do Posto da FUNAI. Essa nova organização das moradias dos índios traz um impacto muito grande, contrariando de forma brutal toda a tradição cultural do povo. Além de retirá-los de suas casas tradicionais, as malocas (ou zap), e de juntar todas as famílias em um mesmo espaço, são transformados em verdadeiros “peões” (OPAN/CIMI, 1987, p. 115). Esse novo sistema de organização espacial do povo durou até o ano de 1984, quando começaram a abrir novas aldeias dentro do território a eles garantido, configurando um novo rearranjo espacial das famílias. A dispersão se deu em função dos atritos ocorridos entre eles, pois nunca tinham passado pela experiência de morarem juntos, e pela necessidade de garantir a posse de seu território invadido pelos colonos que lá se instalaram.

A dispersão dentro de sua área é inevitável por se traduzir em uma característica básica: o povo Zoró é formado de vários grupos independentes com uma mesma cultura, que se aliam em virtude das ameaças surgidas com a ocupação de seu território, conforme insinua Brunelli (1987, p. 162) e já citado no item 1.4., que trata da organização social.

³³ Como o Massacre do Paralelo 11, anteriormente relatado, e situações em que foram oferecidos alimentos envenenados.

A seguir é apresentada o Quadro 1 contendo o nome das aldeias existentes na Terra Indígena Zoró atualmente, e o ano de criação. A aldeia Japararat, também chamada de Aldeia do Gustavo³², encontra-se abandonada em virtude da morte de um dos ocupantes, e por respeito, as pessoas decidiram temporariamente abandoná-la.

QUADRO 3. Aldeias Zoró.

NOME DA ALDEIA	ANO DE CRIAÇÃO
Bubyrej	1976
Zawã Kej	1992
Guwa Puxurej	1993
Webaj Karej	1993
Panjirawá	1993
Ipewyrej	1993
Anguj Tapua	1993
Japararat	1994
Ikarej	1998
Pawanewã	1999
Aldeia do Paulo Sérgio	1999
Imbupeaxurej	2001
Zawã Karej Pangyjej	2002
Duandjurei	2003
Rio Azul	2004
Paraíso da Serra	2005
Santa Cruz	2005
Barabdjurej (do Paulo Apeti)	2005
Duabirej (Aldeia do Caneco)	2006
Zarup Wej	2006
I'psyrej (Aldeia do Juarez)	2006

Para uma melhor visualização da dispersão das aldeias no território, é apresentada pela Figura 4 uma carta-imagem da Terra Indígena Zoró, onde se pode ver a pressão que as fazendas instaladas fazem sobre o território. A faixa que compreende a invasão que os colonos empreenderam em meados dos anos 80 do século XX, apresenta uma maior quantidade de aldeias por motivo de segurança, ou seja, as aldeias instaladas afugentam invasores; e também por motivos econômicos, já que existe em torno de oito mil hectares de pastagem propícia para criação de gado bovino, atividade que os indígenas exploram.

No ponto onde se localiza a aldeia Paraíso da Serra, em que foi instalado o distrito de mesmo nome, que contava com “[...] duas serrarias e mais de 30 casas” (CEDI, 1987/88/89/90, p. 434). Uma

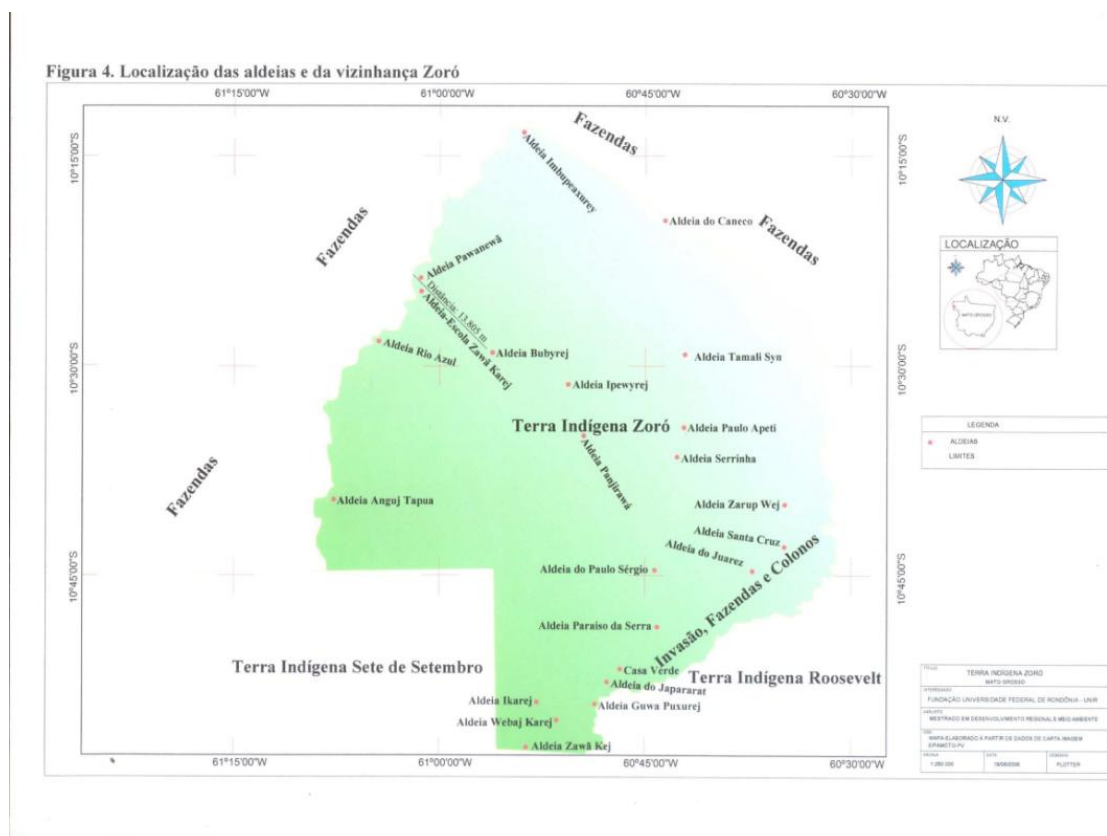
³⁴A mudança do nome se deu em função da morte do Gustavo, pois, de acordo com as concepções religiosas dos Zoró, quando uma pessoa morre, ela não pode mais ter seu nome chamado para que seu espírito descanse em paz e saia do meio do grupo para ir morar no lugar destinado aos mortos.

região perigosa em função dos poços cavados para retirada de água e das fossas sépticas que ficaram abertas com a retirada dos antigos colonos.

Conforme pode ser visto na carta-imagem abaixo, a concentração maior de aldeias se encontra na área que corresponde às invasões dos colonizadores, em virtude deste deixarem grandes áreas de pastagens formadas, que hoje os Zoró utilizam para criação de gado bovino. O outro fator para tal dispersão é garantir a segurança, evitando a entrada de novos invasores, o que aconteceu com a abertura da Aldeia Zawã Kej no ano de 1992.

O importante a ser destacado é que, o processo de reorganização do povo no seu território continua conforme as relações existentes no pré-contato com os não-índios, mantendo esse aspecto cultural como responsável pelo surgimento de novas lideranças.

Mapa 2. Localização das Aldeias Zoró



2.2. O que mudou para os Zoró após o contato com o não índio

O contato com o não-índio inseriu no âmbito da organização social Zoró mudanças jamais imaginadas por esses indígenas. Isto trouxe alguns ganhos – segundo os próprios índios – mas, em compensação, levou a uma desestruturação do seu modo tradicional de viver. A grande maioria

dessas mudanças foi imposta pelo colonizador, seja pela ação do órgão responsável pela assistência, seja por pressão das interferências religiosas. São destacados três tipos de perdas.

A perda primeira e mais impactante para o grupo é a do **território tradicional**. O território constitui-se o espaço fundamental para execução das atividades culturais como a caça, a pesca e as roças, pois a extensão da área é que garante a sustentabilidade dessas atividades, ou seja, ela permite que os grupos migrem para locais ainda inabitados, garantindo a recomposição do espaço explorado e num tempo de quatro a oito anos possa retornar ao mesmo local. Inicialmente essa perda se dá com a instalação de grandes fazendas e depois com a invasão de grandes levas de colonos. As fazendas se instalam com as benesses do Governo Federal através do “[...] Programa de Polos Agropecuários e Minerais da Amazônia - POLOAMAZÔNIA, que objetivava aproveitar integralmente as potencialidades agropecuárias, florestais, minerais e agroindustriais da região” (OTT, 2002, p. 95). Os colonos entram pela incitação de aproveitadores e pelo desejo de possuir seu pedaço de terra.

De um modo geral, para que a Amazônia fosse ocupada por fazendas e colonos, difundiu-se a idéia de um imenso vazio demográfico, ou seja, na floresta não existe gente, e, portanto, é terra sem dono e sem produção e que precisa ser explorada. A categoria do vazio demográfico trouxe graves conseqüências para as populações indígenas (na época, algumas ainda sem contato com a sociedade envolvente, como os Zoró), seringueiros e pequenos posseiros habitantes na região. Tavares dos Santos (1993, p. 205) ao comentar sobre essa categoria e as conseqüências para os povos indígenas afirma que:

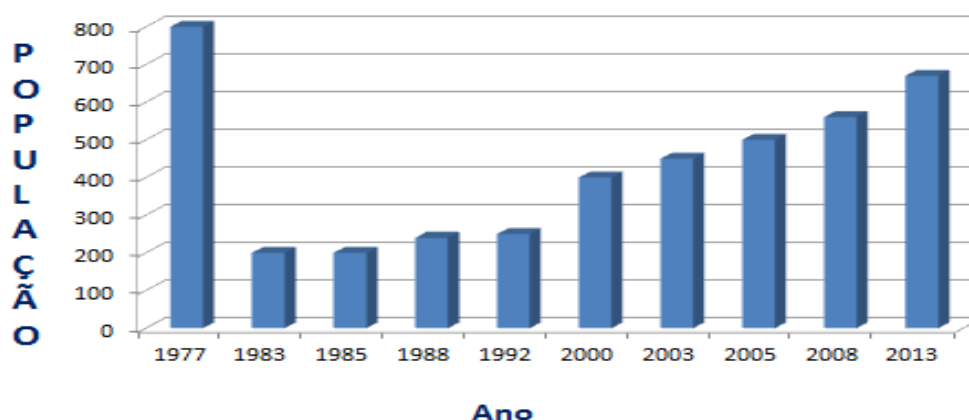
[...] supunha-se, em primeiro lugar, que não havia ninguém no território e se fingia esquecer que se tratava, no começo, de território de tribos indígenas: basta lembrar o caso dos índios Xavantes, na região de Canarana, ou dos índios Kre-Aca-Rore, na região de Terranova. Outros autores já constataram a usurpação de terras indígenas na década anterior, o que também foi feito com a finalidade de implantar depois programas de colonização.

No caso específico dos Zoró várias foram as tentativas de usurpar o seu território pelas grandes fazendas e por colonos. Essas ações tinham como base o estigma de que os índios eram incapazes de fazer a terra produzir: gerar progresso. Por isso, foram taxados como culpados pelo atraso da região, colocando-os como empecilho à empresa da colonização, e conseqüentemente, do desenvolvimento.

A segunda perda se dá na brutal **diminuição da população**. Isto ocorre em função da baixa imunidade às doenças trazidas pelo colonizador. Conforme já citado no item 1.4., os surtos de doenças levaram ao desaparecimento de três clãs que formavam alianças com os hoje denominados Zoró. Darcy Ribeiro (1996, p. 230) afirma que as doenças que mais afetam os índios são: “[...] as

pulmonares que, após os primeiros contatos com civilizados, provoca verdadeira dizimação entre eles”. Para melhor ilustrar o impacto da depopulação ocorrida no povo Zoró após o contato, a seguir, será apresentado um gráfico feito a partir das informações contidas na bibliografia sobre o número de pessoas vivas, embora os dados existentes sejam contraditórios. A Figura 5 parte de uma população inicial de 800 pessoas³³, de acordo com o Dossiê Índios em Mato Grosso.

FIGURA 3. Gráfico I da depopulação Zoró.



O gráfico acima mostra uma queda da população em 600 indivíduos no espaço de seis anos, o que equivale a 75% do total, uma verdadeira catástrofe do ponto de vista humanitário, mas representa a verdadeira face do contato interétnico. É a partir do ano de 1988 que a população começa a crescer de forma lenta, acelerando a partir do ano de 2000³⁴.

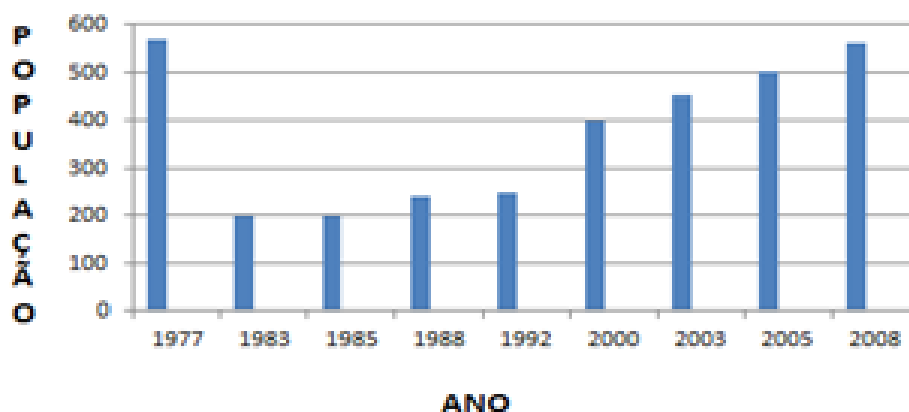
O gráfico a seguir (representado pela Figura 6) mostra a depopulação, tomando como base uma população de 500 indivíduos, conforme se pode encontrar em alguns documentos da FUNAI³⁵. Ele mostra que a situação é menos drástica, pois a depopulação nos primeiros seis anos após o contato é de 40%. Continua sendo um número absurdo, mas se comparado a 75% é menos assustador, como também, o número de pessoas vivas hoje já é superior aos indicados na época do contato por alguns autores. Vale salientar que prevalece a dúvida com relação à confiabilidade dos dados relativos à época do contato.

³⁵ Como o Massacre do Paralelo 11, anteriormente relatado, e situações em que foram oferecidos alimentos envenenados.

³⁶ Os dados utilizados são de pessoas vivas, que representam o quantitativo do ano em questão, não devendo ser confundido com o ano de nascimento, que mostraria de forma real o aumento da população dentro de cada ano. Os dados referentes aos anos de 1983 e 1992 são da FUNAI; os dados de 1985 da Operação Anchieta/Conselho Indigenista Missionário; os dados de 1988 são de Coimbra Júnior e Santos; os relativos aos anos de 2000 a 2013 são Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena.

³⁷ Projeto para vigilância e fiscalização Área Zoró, 1992.

FIGURA 4. Gráfico II da depopulação Zoró.



A terceira perda é a da **articulação** do modo próprio de viver dos índios³⁶. Dentro desse aspecto as mudanças ocorrem em relação ao modo de produção, a religião, a habitação, o sistema de parentesco e de liderança.

Tomando como referência Clastres (2003, p. 214): “[...] a atividade de produção é exatamente medida, delimitada pelas necessidades que têm de ser satisfeitas, estando implícito que se trata essencialmente das necessidades energéticas: a produção é projetada sobre a reconstituição do estoque de energia gasto”. O sistema de produção começou a mudar quando os indivíduos sentiram a necessidade de adquirir os produtos industriais. Foi a partir desse momento que os índios começaram a adentrar nas relações de mercado que são pautadas (de uma forma bem simples de explicação) na compra e na venda. Embutida na idéia de compra e venda está a de dinheiro e de trabalho. Nesse sentido, várias foram as iniciativas de produção idealizadas para os Zoró: roça comunitária, venda de látex da seringueira, venda ilegal de madeira, garimpo de diamantes na Terra Indígena Cinta Larga. Todas essas investidas vieram contribuir na desestruturação do modo tradicional de produção, bem como aumentar a dependência por produtos industrializados.

As mudanças ocorridas na religião tradicional se deram em função da conversão do povo Zoró ao cristianismo pelos missionários da Missão Novas Tribos do Brasil, conforme já comentada no item 1.5.

Outro aspecto que induziu mudanças significativas na forma própria de viver do povo foi a introdução de casas nas aldeias em substituição a maloca, desarticulando um ambiente muito importante para a transmissão da cultura através da oralidade. À noite os oradores mais eloquentes contavam repetidas vezes os mitos e histórias. O compartilhar em ouvir e contar assegurava o registro

³⁸ A desarticulação do modo tradicional de viver é evidenciada nesse trabalho como uma perda irreparável pelo fato de como ela aconteceu e ainda acontece. Não se está fazendo um juízo de valor se os índios devem continuar com o seu modo próprio de viver ou não.

histórico do povo bem como iniciava os futuros narradores a manterem sua história viva. A moradia em casas de madeira restringe o número de pessoas a apenas uma família, impossibilitando, na maioria das vezes, o ritual “aratigi maj pane” (ou, o ritual de contar histórias antigas), em função de faltar um contador de histórias, ou porque a quantidade de histórias conhecidas pelos mais velhos seja pequena.

O sistema de parentesco também não saiu imune, porque os casamentos no período anterior ao contato eram um arranjo que as famílias faziam no sentido de articular a influência e o prestígio. Hoje já acontecem casamentos pouco desejados entre as famílias, e até mesmo, alguns homens preferem casar com mulheres não índias e isso de certa forma quebra algumas regras de alianças dentro do povo, interferindo no sistema de status.

Como última perda³⁷ elencada nas mudanças do modo próprio de viver do povo Zoró está o **sistema de lideranças**. O que inicialmente estava assentada, embora de forma precária, na hereditariedade, hoje segue outros padrões. O fato recente no sistema de constituição da liderança é a eleição para cacique geral a cada dois anos, escolhido pelas lideranças tradicionais³⁸. Essa forma de discutir a liderança é fruto de idéias correntes na sociedade envolvente, impensável no período pré-contato, e que tem objetivo precípuo de atender as demandas surgidas na relação interétnica. O cacique geral às vezes pode nem exercer o papel social que lhe é atribuído no âmbito das relações travadas dentro da comunidade, e sim outra liderança mais influente. Dessa forma se estabelece um sistema duplo de liderança: um líder para negociar com o mundo externo e outro para resolver os problemas da comunidade.

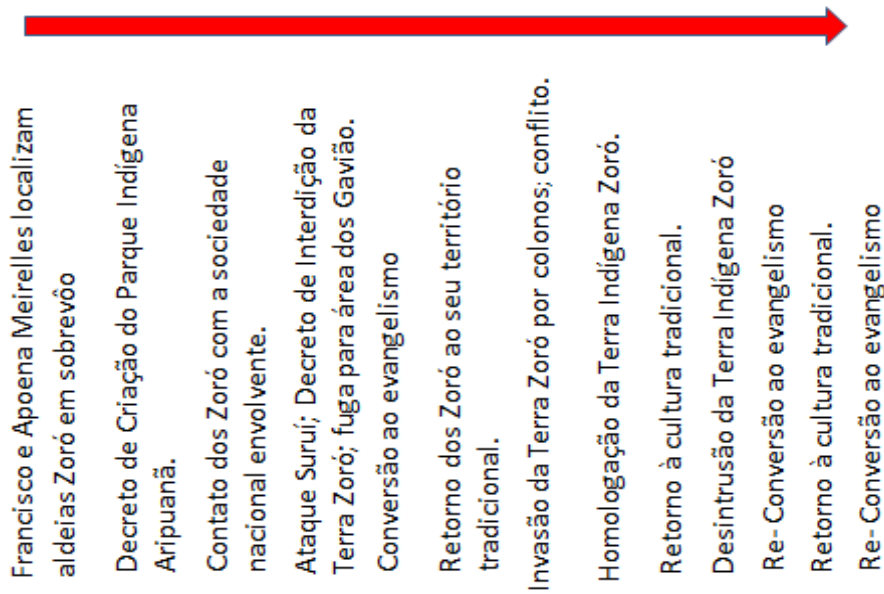
Os Zoró sabem das conseqüências da perda e do dever da continuidade da sua cultura. Se for perguntado a qualquer jovem, ele irá responder de imediato que as tradições devem ser preservadas, porém este mesmo jovem rejeita a pintura facial, o sistema de casamento tradicional, o casamento só após os trinta anos, dentre outros aspectos. Isto é perfeitamente compreensível pelo fato de que culturas em contato mesclam-se em um processo dialético, em que uma cultura parece não ser mais a própria, com originalidade e tradição, assim como também não é na essência a cultura do outro. O que importa, entretanto, é o processo de alteridade que se irá construir a partir de então, haja vista nunca mais poder voltar à cultura original trazida pelos Zoró à época do contato.

³⁹ As mudanças elencadas na forma de viver, do povo Zoró, no âmbito desta dissertação, seguem apenas um esquema demonstrativo das evidências mais facilmente detectadas pelo observador. Não esgotam o assunto, como também carecem de pesquisas mais aprofundadas.

⁴⁰As lideranças tradicionais são os Zawijaj, ou cacique de cada aldeia.

Abaixo, como forma de destacar os principais acontecimentos nos últimos quarenta anos que influenciaram de forma significativa o povo Zoró, é apresentada a flecha do tempo (ou linha do tempo).

FIGURA 5. A flecha do tempo Zoró.



Nesse processo se pode perceber que houve retomadas e que abandonaram as práticas rituais.

CAPÍTULO III – RITUAIS DE PASSAGEM

“A vida não pode ser reparada, mas somente recriada pela repetição simbólica da cosmogonia, pois, como já dissemos, a cosmogonia é o modelo exemplar de toda criação”. (Eliade)

Todas as sociedades humanas têm como desafio comum a passagem da infância para a idade adulta de seus membros. Os processos de socialização das crianças têm como finalidade última a formação do adulto, homem e mulher. Essa afirmação é óbvia, mas não é banal porque se refere ao fato de que a formação da pessoa humana requer de cada sociedade um conjunto de práticas sociais associadas às referências culturais em vigor, que implica na escolha de objetivos e estratégias com respeito à pessoa que está sendo formada. Na prática a sociedade responde às perguntas: O que significa ser homem e ser mulher? Para que vai ser formado este homem e esta mulher? Esse o “quê” e “para quê”, exige uma decisão significativa na vida comum.

Na sociedade, seja qual for o modelo social, os adultos não serão somente homens e mulheres, serão cidadãos, com menor ou maior poder de influência política; terão que trabalhar para garantir a sobrevivência, pertencerão a uma classe, ou seja, estarão em pleno exercício de suas funções reprodutivas.

Entre os povos indígenas que vivem em território brasileiro, por exemplo, se pode dizer, de forma genérica, que o modelo de sociabilidade está baseado no ponto de vista de uma correspondência entre o ciclo da vida e as funções e papéis exercitados pelo indivíduo na sociedade. Desse modo, as etapas etárias: infância, maturidade e velhice equivalem a posições sociais bem definidas.

As categorias de homens e mulheres adultos podem ser identificadas pelas funções e status mais importantes que assumem: casamento, procriação e produção. É possível afirmar que boa parte do trabalho social realizado cabe a essa categoria de indivíduos: caça, pesca, coleta, agricultura, construções, o preparo e cocções de alimentos, produção artesanal de instrumentos, utensílios, objetos de adornos e cerimoniais.

Crianças e idosos também trabalham, mas em intensidade diferenciada de acordo com suas capacidades, e, no caso dos velhos, em outras funções. Isso quer dizer que o papel do adulto no sentido do trabalho é o elo de um sistema de reciprocidade cujo sentido é isentar os mais velhos do trabalho e formar as crianças para no futuro assumirem responsabilmente o trabalho. Os idosos têm o poder e a força da palavra; sua sabedoria é o sinal de sua experiência de vida, da sua vivência dos ritos; dos seus valores e crenças. Os sonhos, as visões e as opiniões dos velhos constituem a referência de respeito adotado por todos os membros da sociedade.

No modelo de sociedade do Povo indígena Zoró, os velhos, principalmente os herboristas e pajés são responsáveis pelos ritos de iniciação. Os velhos são aqueles que viveram mais, eles vêm do passado e conhecem os mitos, os ritos, as histórias, sabem fazer as coisas, têm domínio sobre as práticas tradicionais, sua palavra tem força de persuasão e poder de decisão. As crianças estão em fase de formação, devem aprender as coisas da vida e preparar-se para assumir no futuro, os papéis sociais, as funções referentes ao seu gênero, e por isso são treinadas para assumir bem seus futuros papéis e funções.

Como vimos, há uma divisão sexual do trabalho e das funções sociais de modo que tarefas masculinas e femininas se complementam nas relações de produção. Existem também marcas distintas no desempenho das funções rituais, nas responsabilidades educativas, e em todos os âmbitos da vida social. A divisão sexual do trabalho e das funções rituais está no centro da dinâmica da vida social. São muitos os exemplos, mas só para citar os mais comuns, na sociedade Zoró aos homens cabem as tarefas como: caçar, pescar, construir as casas, derrubar o mato, preparar o terreno; às mulheres cabe: cuidar da casa, cozinhar a comida, cortar e carregar a lenha, fazer a colheita das roças. Juntos homens e mulheres fazem a plantação, a coleta de frutos silvestres e de materiais, diversos tipos de artesanatos também são produzidos e nos rituais sempre há funções específicas dos homens, funções das mulheres e funções coletivas. O processo educacional das crianças é, portanto um treinamento constante e contínuo de aprendizagem das tarefas e do modo de ser masculino e feminino na assimilação de valores, posturas e referências culturais.

Nesse contexto, a pedagogia tradicional adotada pelos Zoró assemelha-se à conceituação de Balbinot (2006, p.42): “[...] *uma ação humana interativa, social, dialética, reflexiva, intencional e sistemática que tem como ponto de partida a ação educativa e cuja finalidade central é a própria formação humana*”. Ou seja, a ação humana é uma ação pedagógica de caráter intencional. A cada fase da vida o indivíduo desenvolve certas aprendizagens específicas. Os valores, virtudes e habilidades de um indivíduo são frutos das relações sociais estabelecidas e da transmissão de

conhecimentos. O processo de socialização da criança vai se dando no dia a dia de acordo com o seu desenvolvimento.

O esmero dos pais na formação dos filhos é uma consequência direta da expectativa da comunidade sobre cada indivíduo; assim, o filho precisa honrar o nome do pai sendo capaz de fazer tudo que ele faz, de forma igual, ou melhor. A aprendizagem se faz no dia a dia, no trabalho, nas histórias contadas, nos conselhos dados, na produção dos materiais de uso, nos rituais. Os mais velhos passam para os mais jovens, os pais para os filhos, a sua sabedoria. Os conselhos são dados de madrugada, segundo a tradição. Todas as crianças, no colo, são levadas para a colheita. Quando os meninos têm mais ou menos cinco anos são levados para a caça e a pescaria com os pais. As meninas, na mesma idade dos meninos, começam a carregar as coisas, lavar as panelas e aprendem a fazer o fogo.

3.1. A Formação do Verdadeiro homem Zoró.

Os Historiadores Zoró contam que Antigamente suas aldeias eram todas espalhadas por causa das fronteiras. Eles não permaneciam no mesmo lugar. Moravam em uma aldeia por um ciclo de dois anos, mais ou menos, mudavam para uma nova aldeia, mas sempre voltavam para a velha aldeia para colher a roça que deixaram plantada ou para plantar uma nova roça.

O processo era sempre o mesmo: Derrubar o mato, plantar a roça, construir a maloca e depois deixar tudo para abrir uma nova aldeia. Sempre encontravam um motivo para voltar para a velha aldeia e assim mantinham o controle do seu território.

Cada aldeia pertencia a um clã e este mantinha contato com os outros clãs. As relações de casamento eram clânicas. Os vários clãs mantinham relações sociais, políticas e de parentesco entre si. Os adolescentes Zoró, homem e mulher passavam por vários rituais: aos cinco anos o menino fazia o “furo facial” para usar o betig. A abertura do “furo facial” era processual, aos cinco anos fazia-se um furinho bem pequeno, aos dez anos aumentava até que na idade adulta um Zoró podia usar um betig da espessura de uma caneta bic.

O Juli (tatuagem facial permanente) também era feita aos poucos e iniciava aos dez anos. O Juli não era só para os meninos, nas meninas também se fazia o Juli. Aos quinze anos continuava o Juli e aos vinte anos o Juli era concluído. As meninas faziam uma outra tatuagem acompanhada do Juli, um risco no pulso esquerdo.

O mesmo ocorria com a perfuração do nariz. As perfurações faciais abaixo da boca para o betig e a do nariz eram parte da iniciação masculina. Para os meninos também tinha o ritual do Zujbirej. E vários remédios faziam parte do treinamento dos meninos. O gengibre no olho para enxergar bem e ter boa mira. A fruta do jaborandi para aprender a vomitar a bebida fermentada, entre outros. Um rapaz e uma moça Zoró só estavam prontos para o casamento depois de ter aprendido o básico para enfrentar a vida Zoró. Até aprender tudo eles casavam com vinte anos. Manoel Tatjut Zoró diz:

[...] Um homem Zoró era um guarda, um fiscal do seu território, por isso ele precisava saber fazer roça, construir maloca, conhecer os remédios da floresta, saber defender a sua aldeia, caçar, pescar, coletar frutas, saber a época de cada fruta e conhecer geograficamente o seu território. Sem o conhecimento do seu território o Zoró podia não encontrar mais a sua velha aldeia, podia invadir o território do outro clã, o que não era concebível de acontecer. O homem tinha que saber fazer o estojo peniano, sua roupa íntima. A mulher tinha que saber fazer o colar, a macaloba, as comidas, os artesanatos, etc.” (Informação Verbal)

Os rituais da Betig e da Juli, bem como, o ritual Zujbirej eram fundamentais para a formação do homem Zoró, tal como matar a flechadas um gavião real e pegar um jacaré vivo para ofertar na festa do Gujãnej.

Antes da conversão ao evangelismo e quando os Zoró se afastam desta nova religião, os rituais do Zujbirej, da caçada ao gavião real e a captura do jacaré para a festa do Gujãnej são fundamentais para o casamento. E um jovem Zoró que não tiver passado nestes três ritos dificilmente encontraria casamento, pois nesse caso são considerados fracos como crianças. Mas quando os Zoró se reconvertem ao evangelismo os rituais ficam suspensos e a possibilidade de escolher mulheres de outras etnias para se casarem se tornam opções mais significativas, inclusive por causa das concepções de fidelidade pregadas pela Igreja Batista, não respeitadas pela maioria das mulheres Zoró, dado que os ensinamentos tradicionais rituais femininos não ficam proibidos, apenas se proíbem as festas da moça, mantendo, porém, o período de clausura, sem a construção da maloca de reclusão.

3.2. O Cotidiano Ritual.

Os Zoró tem uma forma particular de prepara seus filhos para a idade adulta. Para compreender como acontece a passagem do menino Zoró para a idade adulta apresento de forma didática alguns aspectos mais particulares, para esclarecer a forma como se dá formação do indivíduo Zoró e reafirma a sua identidade cultural perante as demais etnias. Podendo ser assim expresso:

- a) Cotidiano.
- b) Ritual.

Considerando que parte da formação do homem Zoró se dá através do ritual pode se distribuir o cotidiano deles em vários tipos de rituais:

- 1) Aratigi maj pane (contar histórias);
- 2) Pamaté (conselhos);
- 3) Preparação do Guerreiro;
- 4) Ritual de Passagem; Os rituais de passagens são sexualmente organizados: Masculino – Zujbirej Kaj Pamawê.
- 5) Rituais religiosos: (Festa do Gujãnej, Zagapuj ej, Bebej Abi, Gat pi ti, Dig diga, Panzulej, etc.).

No cotidiano dos Zoró na vivência familiar está diretamente relacionada à prática social. Através da participação na vida diária da comunidade, dos rituais celebrados, a criança assimila os conhecimentos historicamente construídos.

Nesta dissertação vamos trabalhar somente com o rito de passagem. Porém, para compreender os rituais de passagem faz-se necessário conhecer o sistema sociocultural a que ele corresponde. Tendo em vista a complexidade da cultura e a forma com que cada um interpreta os fatos, para adquirir os conhecimentos, exige, além do empenho do investigador, uma visão panorâmica da cultura, bem como conhecer como as pessoas se comportam dentro dessa mesma cultura. Os Zoró relacionam o processo de aprendizagem às fazes da vida cotidiana. Como em toda sociedade, do nascimento até a velhice, os Zoró distinguem sete fases na vida do homem e seis fases na vida da mulher.

Para isso precisam levar em conta as fases que os Zoró utilizam para que cada indivíduo, homem e mulher, recebam diferentes conhecimentos, durante toda a sua vida. As pessoas, homens e mulheres, segundo a cosmovisão tradicional Zoró, passam por várias fases na vida: Como em toda sociedade, do nascer até à velhice, os Zoró distinguem sete fases na vida do homem e seis para as mulheres que serão apresentadas separadamente. O Quadro 5 abaixo mostra como estão divididas estas fases e a idade aproximada⁴⁶ para o sexo masculino.

Tabela 4. Fases da vida do homem Zoró.

Byp	0 – 1 ano
Byp xixin(criança)	de 1 até 4 anos
Bywej	de 5 até 7 anos
Wyjirit	de 8 até 12 anos

Wyjit (jovem)	jovem até 18 anos
Wyj (homem)	dos 20 – 25 até 55 – 60 anos de idade
Pandet(velho)	A partir de 55 – 60 anos de idade

As expectativas sociais em termos de comprometimento com o grupo recaem sobre os indivíduos masculinos em função da fase de vida em que se encontram. Do byp xixin pouco se espera, a não ser brincar. A criança quando entra na fase de wyjirit começa a desempenhar pequenas atividades como dar algum recado ou pescar alguns peixes; essa fase representa de forma bem visível o aprendizado das habilidades relativas ao homem. A partir do momento em que é considerado wyjit, já se espera que ele apresente resposta para a família e para a comunidade desenvolvendo tarefas relativas a produção de alimentos, caça e pesca. Nessa fase de vida as tarefas já são iguais às do homem formado: wyj, porém, em relação à tomada de decisões para a coletividade, não influenciam com opiniões.

A fase de vida relacionada à de wyjit apresenta como característica principal a da intensificação da aprendizagem. É nessa idade que o treinamento para guerreiro é mais forte, é quando sai para caçada e pescarias em áreas distantes da aldeia, quando os pais já sentem orgulho de ter o filho como companheiro. É a fase que antecede a idade adulta e conseqüentemente a sua inserção no poder de influenciar nas decisões da comunidade. Na época das guerras tribais ele podia ir para luta como observador – aprendiz – mas geralmente não matava o inimigo.

O homem Zoró quando chega à fase de wyj (contado em anos, equivaleria a mais ou menos vinte anos de idade) é senhor de si. Antes do contato, a passagem para essa fase se dava a partir do momento em que ele matasse a primeira pessoa, momento ímpar na vida do guerreiro, cercado de todo um ritual em torno da escolha do momento adequado e da abstinência alimentar e sexual. Ao chegar à fase de pandet já adquiriu todo o respeito da comunidade, passando agora, dependendo de suas habilidades, a ensinar a cultura aos mais novos. (LACERDA, 2014 p. 203).

Tabela 5 Fases da vida da Mulher Zoró.

Byp	0 – 1 ano
Byp xixin (criança)	de 1 até 4 anos
Wanzeririt	de 5 até 9 anos
Wanzerit	jovem até 18 anos
Wanzet (mulher)	a partir dos 20 – 25 anos de idade
Pandet(velha)	a partir de 55 – 60 anos de idade

A entrada da mulher na fase adulta se dá mais cedo que os homens. É possível que esta diferença seja em função da expectativa que o povo tem para os dois sexos. As atitudes responsáveis são desenvolvidas muito mais cedo nelas que entre os homens, ou seja, as meninas são requisitadas para o trabalho (que no caso é o doméstico) após a primeira menstruação, quando ela começa a aprender com a mãe as atividades que terá de desempenhar a partir de então. A wanzerit é caracterizada pela aprendizagem e pelo retorno em trabalho para a família e comunidade, época também em que há uma maior aproximação com a mãe.

A aprendizagem é creditada ao indivíduo: (masculino e feminino) uma vontade própria que o impulsiona a dominar as técnicas e o conhecimento tradicional, e por isso surgem os narradores respeitados, os indivíduos que fazem a melhor flecha, as melhores cozinheiras, entre outros. O não aprender é definido como “pekakyj man I’p”, que traduzido para o português quer dizer: não gosta de aprender ou não aprende porque não quer.

A gênese da ação pedagógica – cotidiana ou ritualística – é a vida em sociedade, que orientada pelo mito, constrói a teia de relações sociais. É a crença nele que os valores morais, os tipos de comportamento, as regras de convivência social, dentre outros aspectos encontram fundamentação. É nele que estão gravados os mais variados aspectos da cultura, da vida em sociedade e da história de um povo.

Lacerda (2002, p. 61) ao falar sobre a transmissão de conhecimentos entre os Pangyjej – que deve ser entendida como ação pedagógica – diz que se dá da seguinte forma:

[...] no dia a dia, no trabalho, nas histórias contadas, nos conselhos dados, na produção dos materiais de uso, nos rituais. Os mais velhos passam para os mais jovens, os pais para os filhos a sua sabedoria. Os “conselhos” são dados de madrugada, segundo a tradição. Quando os meninos já estão, com mais ou menos cinco anos são levados para a roça, a caça e a pescaria com os pais. Todas as crianças, no colo, são levadas para colheita. As meninas, na mesma idade dos meninos, começam a carregar as coisas, lavar as panelas.

Inicialmente é preciso considerar: “A vida cotidiana apresenta-se como uma realidade interpretada pelas pessoas e subjetivamente dotada de sentido para elas na medida em que forma um mundo coerente” (BERGER e LUCKMANN 2004, p.35). O indivíduo precisa de habilidades nas atividades diárias comuns aos demais membros da sociedade para trabalhar, ser esposo, pai, guerreiro, dentre outras atividades. Embora estas atividades apresentem um caráter objetivo, elas contêm em si uma subjetividade inerente a cada uma delas. A objetividade cotidiana é sempre carregada de subjetividade que deve ser ensinada e conseqüentemente aprendida. O segundo aspecto é complementar ao primeiro e é empregado aqui, como melhor forma de compreender as relações cotidianas: “[...] as maneiras de fazer cotidianas são tão significantes quanto os resultados das

práticas cotidianas” (PAIS, 2003, p. 30). A partir deste conhecimento da cotidianidade é possível discorrer sobre a transmissão dos conhecimentos no cotidiano.

Os rituais fazem parte da vida de todos os povos. E é importante considerar que os rituais estejam na vida cotidiana, é possível perceber a sua delimitação nas relações dentro da comunidade, e diferenciá-los da cotidianidade, pois estes se apresentam com certa formalidade, que as atividades cotidianas não requerem. Posso afirmar que o ritual é formal e a cotidianidade é informal. Dessa maneira contar uma história numa conversa informal caracteriza-se mais como informação, ou forma de manter relações amistosas. Mas quando um determinado indivíduo de prestígio reconhecido no grupo que sempre conta histórias do povo em um horário aceito culturalmente como ideal para aprendizagem (a noite ou na madrugada), em um ambiente propício (no caso a maloca Zap Teré) e um público ouvinte ávido a aprendê-las para depois repassar aos seus, caracteriza-se como um ritual (LISBOA, 2008 p.82).

3.3. Os Rituais.

3.3.1. Representações da Preparação para o Guerreiro.

Em minha tese de doutorado, para discutir o modelos de educação tradicional do povo indígena Zoró eu apresentei a preparação para o guerreiro, esta preparação é a mesma para torná-lo caçador e conseqüentemente homem adulto. O caçador é também um guerreiro. A história dos Zoró é permeada por grandes batalhas e heróis capazes de façanhas inimagináveis. A guerra e a sobrevivência estão correlacionadas e, historicamente a guerra decorre das relações travadas com seus vizinhos e mesmo entre os clãs que hoje formam o povo. Geralmente ocorriam conforme Martins (1997, p.60): “[...] com o propósito de rapto de mulheres e crianças, quase sempre com muitas mortes de homens inclusive crianças do sexo masculino”.

Para os povos indígenas é importante o treinamento dos jovens para a guerra, pois a comunidade em função da defesa vivia em constante estado de alerta. O jovem precisava aprender a manusear arco e flecha, receber uma preparação de condicionamento físico do indivíduo para correr pular sobre obstáculos, remar desviar de flechas dos inimigos e manter a saúde do corpo. Essas tarefas eram consideradas importantes pelo povo Zoró, porque ainda existia o fato de que seus inimigos (até o que se conhece na literatura, através dos relatos sobre população à época do contato), eram em número bem superior.

Assim o ensino das habilidades em preparação do guerreiro e do caçador iniciava por volta dos cinco anos de idade quando o menino começava a ser levado para caçar pássaros ao redor da aldeia. Ao mesmo tempo em que se ensinava o ofício da caça se ensinava a observar a natureza, mostrando as plantas aromáticas utilizadas para confundir o cheiro do caçador com o da floresta, e com isso não espantar a caça. Para manter o corpo saudável e forte, tomavam banhos no rio pela madrugada (prática ainda existente em algumas aldeias), em grupo, batendo nos braços e nas pernas, pedindo força e saúde em voz alta e entoada provocando um grande alarido de vozes, logo depois, iam esquentar-se no calor de uma grande fogueira preparada no pátio da aldeia. Lá se tomava a macaloba, comentava e contava os fatos ocorridos no dia-a-dia: um espaço de informação, e, conseqüentemente de aprendizagem. Outro pequeno ritual que pertence ao rito de preparação do guerreiro é o Pukãj Xibu (pular fogueira), que iniciava por volta dos dez anos de idade quando o pai ensinava o menino a atirar flechas; aos quinze anos aprendia-se a desviar-se das flechas inimigas, no ritual do Jap Makat ou Bejet. Era uma preparação que geralmente tinha o tio como professor e a aprendizagem acontecia na prática, o que às vezes levava a acidentes graves.

Havia uma preocupação para que o crescimento físico do guerreiro não fosse atrapalhado. Em virtude desse cuidado, a idade permitida para o casamento estava em torno de vinte anos, justificando-se pela crença de que o homem quando se casa fica por um bom período fraco para atividades que exijam grandes esforços físicos. Um dos rituais mais importantes na preparação do guerreiro, caçador e homem Zoró, é o ritual do Zumbirej que apresento com mais detalhes no item 3.4.2 deste capítulo. (LACERDA, 2014 p.214).

3.3.2. Representações sobre Ikul Di Kaj.

Existe dentro dos mitos Zoró o Ikul Di Pané (anexo) história do Gavião Real que conta que o gavião levou o homem, deixando as mulheres apavoradas. Os mais velhos contam esta história para convencer aos jovens, que eles devem trazer o Gavião Real para casa e jamais serem levados por ele para seu ninho. Quem mata um Gavião Real prova que é um bom caçador. O Gavião Real é uma ave grande e perigosa, que se alimenta de todo tipo de carnes e a pessoa humana é também sua presa. A carne do Gavião Real é muito saborosa. O homem Zoró que consegue matar um Gavião Real além de garantir iguarias para sua família está protegendo sua aldeia deste inimigo que é o Gavião Real. Por isso, o pai de uma Jovem Zoró, vai preferir sua filha casada com o jovem que é um bom caçador, por que já matou ao menos um Gavião Real.

E como ele vai saber que aquele rapaz já matou o Gavião Real se ele não mora na mesma aldeia? É muito fácil. Os cocares, e os ambuap são feitos de plumas de Gavião Real, quando os moradores das aldeias se juntam nas festas rituais eles se encontram no bekã para concluir os cocares e demais adereços, então o pai pede algumas plumas para seu filho e a mãe comenta o feito do filho. Se o jovem ainda não matou um Gavião ele não leva nada para a festa, ele e seu pai usam o cocar com as plumas de seu pai, sem comentários.

Quando participei da festa do Gujãnej no ano de 1999 na aldeia Guwa Puxurej, Tuatjut Manoel estava acompanhado por seus dois filhos jovens: Xipuanzap e Manzapum. E somente Manzapum (o mais jovem) tinha matado o Gavião Real. Pude ver como Xipuanzap ficava triste e envergonhado quando seu pai usava as plumas de Manzapum para elaborar o cocar, e sua mãe Kumpuxut o chamou para fazer-lhe companhia, pois ia buscar algo. Na verdade Kumpuxut evitou que seu filho fosse humilhado diante do outro que se apresentava naquela festa, como melhor.

3.3.3. Representações sobre o Zujbirej Kaj Pamawê.

Para entender o Ritual Zujbirej Kaj Pamawê é necessário se valer da narração de Maxianzap Zoró ele disse:

[...] O burat é uma palavra que nomeia o remédio em geral, porque vários remédios misturados a gente chama burat. O burat serve para passar no corpo para que seja um bom caçador isso. Os mais velhos passam primeiro no jovem, antes de ser um caçador. Também usam para ficar perfumado o bicho se aproxima o caçador. Eles contam no mito que é para tirar o cheiro de mulher, por isso que usa este remédio, o burat”. [Informação verbal]

Burat é preparado com várias plantas principalmente com burara³⁹ e usaj. Para prepará-lo, marcam o local à beira do rio e escolhem também o local na floresta e no roçado onde buscam as plantas. A planta Usaj é arrancada com a mão. Depois a raiz dessas plantas é raspada com a faca ou facão, em cima de uma folha de bananeira nativa. Em seguida a raspa da casca é colocada numa vasilha e espremida na testa, na nuca, nos braços e no corpo inteiro de quem vai usar.

A burara é uma planta cultivada na roça. Também é utilizada para fortalecer os jovens. Quem prepara o remédio com burara é o herborista. Ele conhece todas as plantas usadas pelos Zoró e sabe

³⁹ O gengibre (*Zingiber officinale*) é uma planta muito antiga, considerada pelos pesquisadores ocidentais como planta nativa da Ásia, cuja raiz é a parte mais utilizada. Muito rico em substâncias benéficas para a saúde e o bem-estar, é excelente quando incorporado na alimentação. O gengibre possui propriedades antissépticas, sendo utilizado em xaropes e também de forma mastigável, que limpa a garganta e, por isso, pode ser usado quando a pessoa for falar em público ou conferir palestras. Também é benéfico para dores de garganta em geral. Os Zoró cultivam-na a milhares de anos e conservam o mito de origem bem como outros conhecimentos com relação à eficiência medicinal e alimentícia desta planta.

fazer elaborar os remédios. A burara serve para ser usada nos olhos das pessoas que vão ser caçadores. Também se usa para fazer limpeza nos olhos para enxergar os bichos. *“se não usar burara, a gente erra os bichos, por isso que é obrigatório usar, para não acontecer isso.”*⁴⁰

Para espremer a burara nos olhos do jovem os Zoró usam uma vasilha tradicional confeccionada da palha de babaçu. Essa vasilha é denominada basep kiryp.

Zujbirej é uma formiga vermelha (), conhecida popularmente como formiga de fogo, cuja ferroada causa uma dor e lesão tão forte deixando o local da ferroada inchado por até dois dias depois. O herborista chama as pessoas que vão ser ferroadas pelas formigas. As mãos são amarradas com cipó para serem imobilizadas durante as ferroadas. Enquanto isso as pessoas que estão ali e o herborista cuidam para as formigas não subirem nos braços. A pessoa fica no ninho das formigas durante 20 minutos sem tirar a mão.

Primeiro o herborista leva o jovem para o Zujbirej e depois aplica a burara e o Burat. Maxianzap afirma: *“As formigas servem para tirar a maldade que as mulheres têm. Por isso as formigas, na nossa cultura, melhoram o caçador”*

Na cultura do povo Zoró usaj não pode ser utilizada por qualquer pessoa, além do herborista, ou dos velhos profissionais, porque pode acontecer algum sintoma com as pessoas que vão usar esta planta. Marcelo Aduabá Zoró disse:

[...] A gente usa Usaj junto com formigas (Zujbirej). Isso a gente faz quando tem chuva nova. Muita chuva mesmo. O herborista velho, só os velhos, prepara Usaj para os futuros caçadores. O velho chama e eles vão pro mato, pois Usaj é uma planta que só pode ser encontrada no mato, na floresta. Lá arranca a raiz dela. Arranca assim com a mão sem usar nenhuma ferramenta (enxada, enxada, cavadeira). Não pode usar nada. Os jovens que vão receber Usaj é que arrancam as raízes dela. *“Igual vocês viu lá no mato.”*⁴¹
[Informação verbal]

Durante o Zujbirej o velho, o herborista, cuida para que as formigas não possam atingir o braço do jovem e outras áreas do corpo dele. Depois se espreme a burara, nos olhos e esfrega o Burat na testa, nuca, na mão, nos braços e no corpo inteiro do jovem. Aí o jovem mergulha no rio e se banha muito para passar o ardor que a planta provoca.

Para o jovem usar a burat e Usaj pela primeira vez ele tem que ter mais de dez anos de idade . Ele pode usar a burat e também Usaj varias vezes até se tornar um bom caçador. Ate hoje todos os

⁴⁰ ZORÓ, Maxianzap, idem.

⁴¹ZORÓ, Marcelo Aduabá, explicando o ritual no dia 18 de dezembro de 1998, na Aldeia Anguj Tapua.

Zoró acima de dez anos já usaram burat ao menos uma vez e ninguém deixou de usar ainda. Os jovens acima de quinze anos de idade também já usaram Usaj ao menos uma vez.

3.4. O Significado do Rito Zujbirej Kaj Pamawê o Povo Zoró, de Volta ao Passado para Projetar o Futuro.

O discurso do uso da Zujbirej e da Usaj é um discurso das origens — de um processo iniciático e ritualizado que volta sempre ao mesmo ponto, mas não dá conta da capacidade transformativa dos eventos: a sua historicidade.

De facto, não é só ao falar da “Zujbirej Kaj Pamawê” que podemos entender a relação entre ancestrais e atuais ou a construção de pessoas adultas na cultura Zoró. Isto porque existe sempre uma série de elementos nessas relações e processos que escapam ao discurso cíclico da iniciação: elementos imprevistos, novos, com uma historicidade particular.

Poder-se-á dizer que, através da iniciação, também se constrói a pessoa adulta. A iniciação dura vários anos, num intercâmbio em que a "pessoa" e a "comunidade" se constroem mutuamente, porque tornar-se adulto é, de fato, fazer-se a si mesmo. Quando a iniciada cumpriu com as suas obrigações rituais, se tornou adulta e já pode fazer de tudo o que um adulto faz, e será respeitada e aceita na sua adulez.

Não obstante, o modelo proposto por Strathern (2006) não antecipa a possibilidade de haver falhas neste curso da vida. O tempo, à distância, os conflitos, podem gerar situações em que os valores transmitidos através de intercâmbios mediados desapareçam simplesmente. No exemplo do Zujbirej Kaj Pamawê, é evidente que o conhecimento ritual da iniciação não é suficiente para formar um adulto. Os conflitos e as contradições podem fazer o conhecimento ritual desaparecer.

A proposta de Latour e Goldman, por exemplo, quando critica o construtivismo, não é a de reproduzir o discurso nativo, é antes levar a sério o discurso nativo, que não é a mesma coisa. É isso que ele quer dizer quando refere que as diferenças não podem ser só “respeitadas, ignoradas ou substituídas” (Goldman, 2012, 156), elas devem ser reconhecidas como capazes de gerar novas realidades: a função do antropólogo não seria somente a de descrever outros discursos, outras cosmologias, mas entender como a partir desses discursos somos capazes de incorporar os eventos da história — que são exteriores a esse discurso. Claro que então não podemos falar em termos de "ontologia", mas de "epistemologia", uma teoria do conhecimento, não uma teoria do ser. Isto será, provavelmente, resultado do nosso ponto de vista ocidental. A (minha) antropologia, como a sociologia para Goldman, é uma disciplina que vem da tradição ocidental, sim, e, como tal, entende

que existem culturas/histórias diferentes, mas todas partilham "um mundo comum" (Goldman, 2012, p. 156). E esse mundo é um mundo histórico, no qual essas culturas se encontram e transformam umas às outras, se constroem em relação umas às outras. É por isso que somos capazes de transformar a nossa cultura/construir a nossa história: porque ela é confrontada com uma realidade exterior a ela, uma alteridade. Nesse sentido, a (minha) antropologia é materialista, se vem de certo materialismo, o "materialismo aleatório", de que Althusser falava. Não é verdade que a história "apenas traduz em sucessão uma coexistência de devires" (Deleuze e Guattari, 1980, p. 428); a história é feita de encontros, imprevistos, imprevisíveis, eventos que a transformam, irreduzíveis aos elementos que os produziram (Latour, 2001, p. 131). Esses encontros ou eventos não produzem apenas "híbridos" estéreis, eles produzem novas realidades históricas, capazes de se reproduzirem autonomamente. Isto é assim porque os nossos discursos não são apenas construções artificiais, feitas de costas para a realidade, mas são feitos para confrontar essa realidade e gerar novos objetos e novos sujeitos reais — novas verdades.

Dizer que, o discurso do retorno às origens produz novas realidades históricas não implica necessariamente uma crítica desse processo de produção. É verdade que muitas vezes o discurso crítico da "invenção da tradição" nos rituais indígenas se manteve nesse nível de crítica da ideologia da autenticidade como construção artificial, no sentido de falsa consciência; o meu argumento, acredito, vai um pouco mais além: penso que essas construções não são falsas, mas geram novas verdades históricas. A questão não é negar a construção, mas ver como, no processo histórico, as construções são bem sucedidas ou não.

Com a reconversão a Igreja Batista do Povo Gavião, em 2008, Fernando Xinepukujkap Zoró fez questão de escrever sua monografia de conclusão de curso sobre o Zujbirej, enfatizando o uso das ervas medicinais como a burara e a usaj, eu acredito que seja uma reação contra os pentecostais: toda a gente se lembra das proibições dos pastores com relação aos rituais, afirma assim a sua posição contra a imposição pentecostal.

Análise do Rito de Passagem.

O Ritual Zujbirej Kaj Pamawê é a manifestação cultural ancestral que permanece viva na comunidade Zoró, envolvendo adultos e crianças. Essa sobrevivência cultural está inserida na malha de significações socioculturais e comporta uma dupla resposta, em termos de benefícios. A primeira diz respeito à saúde, uma vez que proporciona melhoria na defesa do organismo, conforme veremos a seguir; a segunda é de natureza identitária, pois as sessões especialmente preparadas pelos clãs que sustentam a continuidade da tradição geram um sentido de autonomia e de resistência com um

sentimento de orgulho e alta estima de ser Indígena Zoró dando certo status ao jovem ante aos demais jovens que não passaram pelo Ritual do Zujbirej Kaj Pamawê.

No que concerne aos benefícios à saúde do Ritual Zujbirej Kaj Pamawê, cabe ressaltar as possíveis resultantes biológicas das ferroadas das formigas. Ao injetar ácido fórmico no organismo, essas ferroadas contribuiriam para a defesa endógena do indivíduo, aumentando a imunidade contra doenças. A questão foi abordada por Nunes Pereira (2003, p.68):

[...] sobre os conhecimentos médicos dos Sateré-Mawé As ferroadas das formigas não são aplicadas apenas em provas de iniciação. Povos indígenas como os Maués acreditam na ação curadora do ácido fórmico, que lhes é peculiar, pois, quer nos acessos de paludismo, quer nas gripes, quer noutra enfermidade qualquer, cuida de aplicá-las sobre a parte do corpo onde presumem estar localizada a moléstia.

De fato, na comunidade Zoró, sem qualquer vínculo com o rito de iniciação, a ferroadada de uma ou mais formigas vermelhas é usada para curar a apneia do sono manifestada como (ronco) e dificuldades respiratórias. E por ser impossível precisar onde e quando esse ritual teve origem, seria inadequado separar o componente social da utilidade médica, ambos unidos pelo conhecimento historicamente acumulado desse povo. Entre os Zoró se podem encontrar tratamento através das propriedades curadoras do ácido fórmico das formigas, no trato otorrino, para combater a dificuldade respiratória, o ronco e a apneia do sono. Os Zoró tradicionalmente praticaram a cura deste tipo de enfermidade através das picadas da formiga vermelha.

Esses, entre outros saberes historicamente acumulados como tratamentos de doenças, é um saber pleno de utilidade. Botelho (2005) afirma que a saliva das formigas, quando inoculada no indivíduo pela ferroadada, e o contato por fricção da seiva da entrecasca da Usaj, produzem dor e ardor local devido à ação do ácido fórmico. Essa substância, também conhecida como ácido metanoico (CH_2O_2), é o mais simples dos ácidos orgânicos. Desde o século XV alquimistas sabiam que certas formigas desprendiam essa substância. O termo fórmico tem origem no latim *formica*, que significa formiga, pelo fato de ter sido isolado pela primeira vez por meio da destilação do corpo de uma formiga. Na medicina, em alguns casos, esse ácido é usado no tratamento das dores articulares. O contato com ele também provoca forte reação irritativa, uma hipersensibilidade de contato caracterizada por eczema da pele no local, induzindo respostas endógenas que afetam a imunidade do corpo por meio de fatores específicos, controlados, em última análise, por alguns genes. As ações curativas nos dois casos documentados por Schultz, diz respeito à mordida de formigas, não só a tocandira, mas muitas outras usadas pelos demais povos indígenas, nos quatro cantos do mundo, foram consolidadas, ao longo dos séculos (Botelho, 2004).

Como os herboristas, em muitas circunstâncias - especialmente quando defendiam ritos e mitos - representaram um dos maiores obstáculos ao avanço colonial, à estratégia das igrejas centra na demonização e desmoralização dos rituais tradicionais, desconsiderando os significados, os valores e a ciência contida nestes rituais.

A reconstrução do poder do pajé, do herborista e do idoso, para além da dimensão política, também tem um sentido simbólico, relacionado à apropriação, por parte dos grupos indígenas, de novas estratégias de curas, fundamentadas numa lógica racional-instrumental própria aos conhecimentos científicos da cultura hegemônica. Em outras palavras, a menor crença no pajé ocorreu num contexto de transformações em que certas culturas indígenas reconstruíram mitos e ritos, ao mesmo tempo, que os indígenas que se reinseriam na sociedade envolvente acabaram na condição de consumidores de medicamentos industrializados.

Os dois trabalhos realizados sobre os rituais Zujbirej Kaj Pamawê; o trabalho de Fernando Xinepukujkap Zoró e esta pesquisa para o trabalho fim de Master, constituíram uma oportunidade de registrar a experiência histórica e os etnoconhecimentos Zoró, e, por um lado, possibilitaram aos idosos e herboristas Zoró o reconhecimento de seus saberes específicos equiparando-os com a ciência que também estuda e interpreta as ferroadas das formigas e, por outro permitiram que pesquisadores que tiveram acesso a estas informações entendessem as experiências historicamente acumuladas desses indígenas.

Se, anteriormente, esse ritual significava a passagem da infância à idade adulta e atribuía ao menino a condição de homem, hoje poderia agregar outros significados, vinculados ao caráter de espetáculo aos turistas visando à obtenção de renda. De modo análogo, se, em momento anterior, as ferroadas das formigas Zujbirej tinham a função precípua de marcar os limites entre dois estágios da vida - o menino transformado em homem por suportar a dor, mostrando-se assim preparado para exercer o papel masculino na comunidade Zoró. As ferroadas das formigas eram também utilizadas como método de tratamento para certos tipos de doenças respiratórias.

Os rituais de passagem em seu repertório formam parte significativa da tradição indígena Zoró. Essa tradição não é apenas a recuperação e reprodução de um passado, ela é constantemente ampliada no presente a partir do espaço social. Apesar da força evangélica contra corrente, muitos jovens Zoró sentem orgulho e necessidade dos ritos iniciáticos e se mobilizam com os mais velhos para não se perder esta tradição.

Na perspectiva dos Zoró evangélicos, o caráter 'terreno-profano' do Ritual Zujbirej Kaj Pamawê resulta de seu aspecto fundamentalmente material, corpóreo - relativo ao preparo físico dos meninos caçadores. Os Zoró evangélicos abandonaram quase por completo este ritual argumentando que devido à escassez da caça e a inserção das armas de fogo na aldeia não há mais necessidade de preparação para o caçador. O jovem também percebe que através dos encontros evangélicos eles conhecem as moças de outras etnias, namoram e se casam sem necessidade de ter cumprido os rituais de iniciação e de passagem.

Para os Zoró que resistem em manter os costumes tradicionais numericamente menores o Ritual Zujbirej Kaj Pamawê continua fazendo parte da identidade étnica (ZORÓ 2009). Nesse sentido, a maior aceitação das tradições desempenha importante papel na manutenção dos costumes tradicionais.

Os elementos culturais das sociedades tradicionais nesse processo de ressignificação das práticas rituais, não são necessariamente perdidos, mas sofrem a incorporação de valores modernos. Contudo, verifica-se que o treinamento é uma demanda dos próprios indígenas e vem sendo desenvolvido em algumas aldeias. Com efeito, tem-se uma mudança na "fabricação" do corpo indígena, devido à assimilação de técnicas corporais por meio do treinamento, com o objetivo de proceder a um aumento gradual do rendimento para a participação na guerra cotidiana. Entendo que, para que haja o aprimoramento da tática e principalmente da técnica do caçador, como demonstra o indígena, é necessário que sejam realizados treinamentos específicos.

O ritual do Zujbirej Kaj Pamawê desvencilha inúmeras ambiguidades, tornando-as positivas. A re-elaboração de utopias (religiosas/morais/políticas) permite a superação da contradição entre os objetivos históricos e o sentimento de lealdade às origens, transformando a identidade étnica em uma prática social efetiva, culminada pelo processo de territorialização⁴². Oliveira (1999 b:118), ao propor uma agenda de estudos sobre populações indígenas do nordeste⁴³, enfatiza a necessidade de se analisar "a dimensão utópica e projetiva (e não apenas política) presente na construção do fenômeno

⁵⁹Diferentemente de Barth (1998), Oliveira (1999 a:21) se detém no fato de que a emergência étnica das sociedades indígenas no Nordeste ocorre "dentro de um quadro político preciso, cujos parâmetros estão dados pelo Estado-nação. (...) A dimensão estratégica para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro de um Estado-nação é, ao meu ver, a territorial" (ibidem). Deste modo forja o conceito de territorialização, definido como um processo de reorganização social, que pode ser entendido como "o movimento pelo qual um objeto político-administrativo (...) vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais" (ibidem: 21-2), inclusive o universo religioso.

⁶⁰Os outros tópicos são: (a) tematizar a situação etnográfica. Perceber que o lugar do pesquisador tem implicações na produção do conhecimento antropológico junto ao objeto, isso significa que o espaço do pesquisador é um dos universos da própria pesquisa; (b) o papel do estudo da memória, com suas técnicas e perspectivas específicas. Como tentei inferir na análise do conceito de tradição" (Oliveira 1999b:118).

da etnicidade". Nesse sentido no espaço social do Zujbirej, o fenômeno do dom e a constituição contemporânea da tradição indígena Zoró foram analisados.

Acredito que a tradição indígena Zoró enseja um projeto utópico. É utópico como é utópica a arte que nasce dos conflitos e de suas assimetrias. A tradição indígena Zoró se instaura entre o moderno e o antigo no mesmo instante que é um e outro, passado e presente, modelo para o futuro. O ritual Zujbirej existe como utopia, do homem "ideal" onde as ambiguidades são superadas e valorizadas na medida em que são produzidos discursos coerentes, que tornam a tradição indígena Zoró singular, própria e legítima.

CAPÍTULO IV – DOS RESULTADOS

4. Análise dos Dados

Os Rituais de Passagem se relacionam com a construção de uma identidade própria no conjunto complexo de fatores históricos e antropológicos, ao longo da história.

Problema comum a todas as sociedades humanas é a passagem da infância para a idade adulta. Pode-se constatar que os processos de socialização e educação das crianças têm como finalidade última a formação do adulto - homens e mulheres. Essa afirmação óbvia, não é, por outro lado, banal; refere-se ao fato de que a formação da pessoa requer de cada sociedade um conjunto de práticas sociais associadas às referências culturais em vigor, que implicam na eleição de estratégias e objetivos a respeito da pessoa que se quer formar. O que é ser homem, mulher, cidadão, trabalhador? Para que se forme o ser social, as sociedades despendem grandes esforços e a questão ocupa uma dimensão bastante significativa na vida em comum.

Nas sociedades estratificadas, os adultos não serão somente homens e mulheres; serão cidadãos, com maior ou menor poder de interferência política, exercerão profissões variadas, terão poder aquisitivo diferenciado em consequência de pertencer a uma determinada classe social, como é o caso, por exemplo, das sociedades capitalistas.

Em sociedades não estratificadas em classes, os adultos serão homens e mulheres em pleno exercício de suas funções sociais, produtivas e reprodutivas. Entre os povos indígenas que vivem em território brasileiro, por exemplo, pode-se dizer, de forma genérica, que o modelo de sociabilidade está baseado, de certo ponto de vista, em uma correspondência entre o ciclo da vida e as funções e papéis exercitados pelos indivíduos. Desse modo as etapas etárias - infância, maturidade e velhice - equivalem a posições sociais bem definidas⁴⁴.

⁶¹As classes de idade não são definidas dessa forma por todos, por todas as sociedades indígenas. Diversas nomenclaturas remetem para classificações mais detalhadas, designando com termos específicos faixas etárias intermediárias, tais como: crianças que ainda não andam; crianças que andam até os primeiros sinais de puberdade; jovens em processo de iniciação; casados sem filhos; casados com um filho; com mais de um filho; avós com um neto; com mais de um neto. Dado que a variação classificatória é muito grande, adotou-se, neste trabalho, a forma de classificação em três classes de idade para facilitar a exposição.

As categorias de homens e mulheres maduros podem ser identificadas pelas funções e *status* mais importantes que assumem: casamento, procriação e produção. É possível afirmar que a maior parte do trabalho social realizado cabe, a essa categoria de indivíduos: caça, pesca, agricultura, coleta, construções, fabricação de instrumentos e utensílios, objetos de adorno e cerimoniais, preparo e cocção de alimentos. Crianças e idosos também trabalham, mas em intensidade diferenciada, de acordo com sua capacidade. Isso quer dizer que o esforço despendido pelos adultos é o elo de um sistema de reciprocidade cujo sentido é isentar do trabalho os mais velhos e formar a força de trabalho que assumirá a carga mais intensa no futuro.

As crianças são seres em formação, devem aprender as coisas da vida e preparar-se para os papéis sociais que assumirão no futuro. A socialização das crianças é fortemente marcada pelo treinamento dos papéis e funções referentes ao sexo ao qual pertencem. O trabalho social é dividido entre os sexos, de modo que tarefas masculinas e femininas complementam-se nas relações de produção. Há também marcas distintas no desempenho das funções rituais, na responsabilidade educativa e em todos os âmbitos da vida social, o que faz com que muitos antropólogos concordem com a afirmação de que a esfera doméstica é domínio feminino e a esfera pública, domínio masculino. Mesmo que não haja uma fragmentação tão excludente entre o público e o doméstico, a divisão sexual do trabalho e das funções rituais está no centro da dinâmica da vida social.

Ao lado da assimilação paulatina de valores e referências culturais mais gerais, as crianças são treinadas pelo método da imitação. Não há formalidade no processo educativo, a criança imita o adulto, a menina a mãe e o menino o pai, fazendo o que ele faz. O pai confecciona um pequeno arco e flechas para seu filho, que passa a utilizá-lo desde cedo para que possa adquirir habilidades de caçador. As crianças brincam de representar as histórias míticas, rindo muito e, por vezes até debochando. Nessas brincadeiras imitam os adultos, os velhos, os animais e os espíritos, em suas maneiras de falar, em suas posturas corporais, e tudo é motivo de riso. E assim treinam e aprendem o que devem ser e fazer quando forem adultos.

O sentido da educação é a formação do ser independente. Um homem ou uma mulher deve saber todas as tarefas e adquirir todas as habilidades que lhes são próprias. A responsabilidade para que, no futuro, uma criança seja um adulto pleno é da família. Não há, portanto, transferência de funções para nenhuma instituição externa, formal ou disciplinar. Ao contrário, o tipo de vida próprio dessas sociedades exige que o indivíduo seja criativo, saiba resolver problemas com presteza, saiba retornar para casa depois de um dia na mata, saiba defender-se de animais que atacam, saiba construir e fabricar o que quer que seja para sua comodidade e de sua família, conheça plantas, animais e fenômenos naturais, e tenha bem claras as referências culturais de seu povo porque um dia, em idade

avançada, serão os pilares da memória coletiva, mesmo que recriada em função das mudanças que a história impõe.

A formação da pessoa adulta é o foco do processo de socialização e educação; e isto não é exclusividade das sociedades indígenas. Cada sociedade elege o modo e o momento de transformar uma criança em um ser adulto. Em nossa sociedade construímos um padrão de sociabilidade que passou a incluir, em tempos recentes, uma fase intermediária chamada adolescência. Essa etapa da vida não corresponde, necessariamente, a uma fase biológica definida; criamos, na verdade, uma fase psicológica cuja finalidade é adiar a transformação da criança em adulto.

O casamento, a procriação e as responsabilidades produtivas, somados a outras características de status, obrigações e direitos, definem essa categoria de pessoas que constitui a força maior da reprodução da vida social. O problema é o estabelecimento, por parte da sociedade, do quando e do como se forma um adulto. Em sociedades, como a brasileira, que não consegue firmar com todos os seus membros o contrato social, porque bloqueia a muitos o acesso aos recursos e ao trabalho, dificilmente poderia ter um marco preciso para a promoção do adulto.

Nas sociedades indígenas, a adolescência não é uma fase nem social nem psicológica, porque não é necessária. O corpo dos jovens está apto para a procriação e em seu processo educativo já treinou a aquisição das habilidades práticas pertinentes ao seu gênero sexual; portanto, cabe à sociedade promover sua transformação em adulto. Neste sentido, para completar sua socialização, essa passagem é realizada através de um ritual de iniciação que é um dos mais importantes no ciclo cerimonial.

As marcas corporais femininas, a primeira menstruação especialmente, são o indicativo do momento que o ritual deve acontecer. Os rapazes, cujas marcas corporais são menos nítidas, mas que regulam em idade com as meninas que nasceram em período próximo a eles, são identificados por sua estatura, produção de esperma e, muitas vezes, entram em processo ritual muito cedo a partir de nove ou 10 anos. Os rituais de iniciação dos jovens podem durar de um a cinco anos, dependendo de como cada sociedade elabora o processo⁶². Esse é um momento delicado, a mudança de estado não tem retorno. Ao completar o ciclo ritual, a criança será adulta, pronta para casar, procriar e realizar a reprodução social. Em muitos casos, os rituais iniciáticos dos jovens encerram-se com a cerimônia de casamento. Para as jovens Zoró prometidas em casamento, a festa de encerramento da clausura era também a festa de casamento, pois dentro do ritual ela era entregue ao seu prometido. Porém as

⁶²Nas referências bibliográficas estão indicadas obras que descrevem cuidadosamente os processos rituais peculiares a algumas sociedades indígenas que habitam o território brasileiro.

jovens não prometidas, que eram muitas, adquirem certa autonomia e podem escolher seu futuro esposo, podem também aproveitar a sua vida de solteira. O surgimento das professoras Zoró entra neste contexto, a moça que termina seu rito de passagem, e não era prometida, torna-se uma jovem independente e assim opta por estudar e trabalhar como educadora. Infelizmente muitas professoras Zoró depois de casadas tiveram que abandonar o trabalho por exigência do marido.

Os rituais de iniciação das mulheres, em geral, implicam longo período de reclusão, durante o qual as moças quase não saem de casa, chegando até a perder a cor bronzeada da pele por falta de sol; ou saem da reclusão, desbotadas e com os cabelos longos, cobrindo o rosto. Durante um tempo que pode durar de quarenta dias a seis meses, ou até mais, a contar da primeira menstruação, a moça é recolhida em um espaço reservado dentro de sua casa (um biombo pode ser a delimitação desse espaço), de onde sairá apenas para satisfazer necessidades fisiológicas; é o tempo de aprender a lidar com sua menstruação, de fixar os tabus menstruais, alimentares e outros, repassar conhecimentos e confeccionar os objetos femininos, como se fosse o seu enxoval: redes de dormir para ela e o futuro marido, cestos de carregar, panelas de cerâmica, colares próprios das mulheres adultas, dependendo sempre de qual seja a tradição cultural. Ouvem muitas histórias, conversam com as mulheres mais velhas, enfim, preparam-se para as futuras responsabilidades.

A formação do homem adulto e sua incorporação ao universo masculino exigem diversos testes de virilidade, força física, domínio das emoções, em particular do medo, e constante aprimoramento das habilidades básicas que o trabalho requer, assim como a assimilação das regras e valores culturais. Desse modo, os meninos Zoró passam por uma série de provações que podem incluir atividades, tais como: levar sumo de gengibre nos olhos, matar um gavião real a flechadas, levar muitas picadas de formigas vermelhas (Zujbirej), arrancar o pé de Usaj sem usar ferramentas, engolir o sumo da frutinha de jaborandi que adormece a língua e a garganta e o deixa sem respirar por mais de 30 segundos, inscrever tatuagens facial (Juli), perfurar o nariz e musculo orbicular inferior da boca, submeter-se a diversas formas de dor e medo. Enfim, há uma variedade dessas atividades; cada povo elege algumas, mas são consoantes com o seu modo de vida e referem-se à inscrição, no corpo, do universo da cultura, as atividades descritas acima são partes do ritual de passagem do menino para o homem Zoró.

Outro aspecto importante de ser apontado é que esse processo diz respeito à construção da personalidade do indivíduo. Homens e mulheres não são categorias indiferenciadas, além das características gerais advindas da divisão sexual do trabalho, eles pertencem a grupos familiares distintos, cada um com ancestrais míticos e totêmicos próprios que conferem aos indivíduos do grupo um modo de ser especial. Os heróis e/ou totens transmitem também herança de comportamento e de

temperamento. Desse modo, cada indivíduo elabora sua idiossincrasia a partir das referências de gênero, família e características pessoais, além, evidentemente, das relações de alteridade em cada um desses níveis.

Os rituais de iniciação, relativos à mudança de estado da infância para a maturidade, encerram o processo de “educação básica”. O adulto não está pronto e acabado neste momento, seu processo de socialização é contínuo, até a morte; é preciso saber viver e morrer, saber envelhecer e assumir papéis e funções diferenciadas ao longo da vida, porém, o momento de passagem para o estado maduro é crucial, dado o sentido social que é atribuído a essa categoria de pessoas. O adulto deve ser independente, capaz de desempenhar todas as tarefas e resolver todos os problemas que se lhe apresentem em situações esperadas ou inesperadas, evidenciando-se relações de dependência e complementariedade apenas entre homens e mulheres. A única especialização presente diz respeito às funções do xamã ou pajé, ou de alguns indivíduos detentores de habilidades espirituais especiais, que não são de domínio generalizado, porque não são aptidões adquiridas, mas configuram-se como dons atribuídos por poderes sobrenaturais. A iniciação do xamã exige outros rituais.

Enfim, é possível afirmar que esse é um modelo de sociedade na qual o vínculo de pertencimento, dado pelo nascimento ou pela criação de um indivíduo dentro do grupo, é o único canal de participação na vida social e de acesso a todos os bens e recursos disponíveis, cabendo ao indivíduo o desenvolvimento de habilidades para a obtenção de comodidades, bens e prestígio. Ninguém, ou alguma instituição, fará nada por ele, mas, também, não haverá nenhum impedimento para que conquiste a posição almejada. A não ser quando se trata de posições políticas de prestígio que dependem do estabelecimento de alianças e do consenso coletivo.

Talvez, por isso mesmo, os rituais de iniciação sejam tão rígidos e, no caso masculino, as provações apresentem-se com certa dose de crueldade ou violência, ao menos aos nossos olhos que estranham as culturas alheias. Esses rituais são comandados pelos homens mais velhos, pelos pais, tios, irmãos, primos ou padrinhos, cujos papéis são diversos, durante o período iniciático. Os mais velhos estão sempre atentos, fazendo-se respeitar quando julgam estar sendo excessivas as exigências com os iniciados.

4.1. Conclusões

Quando se trata de um povo guerreiro (ou então um povo cuja sobrevivência depende de atividades, como a caça e a pesca, cujo exercício requer coragem, força e resistência) as provas exigidas aos iniciados são normalmente violentas e dolorosas. Quando as atividades predominantes

numa sociedade são mais “pacíficas”, como a agricultura, os ritos são normalmente menos violentos e menos exigentes.

Os ritos da puberdade, e outros ritos de passagem, simbolizam a aceitação por parte do indivíduo das crenças, costumes e normas comunitárias: ao submeter-se às provas ele dá o seu assentimento à tradição. Esses ritos simbolizam também o reconhecimento social do indivíduo e a sua integração no grupo – dos homens, das mulheres, etc. É como se s dissessem: “agora és um de nós”, “agora podes viver (caçar, pescar, comer, conversar de igual para igual, casar, etc.) conosco”.

A repetição dos ritos e o facto de os iniciados de hoje serem os futuros iniciadores, reforçam a coesão do grupo e a sua identidade cultural coletiva. Pertencer ao grupo, ser aceito pelos outros, partilhar essa identidade coletiva, é importante em termos psicológicos e ajuda a definir a identidade individual – ajuda a pessoa, a saber, quem é, e a ser reconhecida pelos outros como tal. Sem isso, as pessoas normalmente sentem-se desenraizadas e “perdidas”.

Em algumas aldeias do povo Zoró não se realizam mais os ritos iniciáticos da forma tradicional, mas uma série de acontecimentos ajuda a revelar o sentido da educação e da socialização dos meninos. Não se usa mais a flecha para caçar nem precisa matar o gavião real, mas o jovem apresenta uma façanha de caçador, mata a tiros um caititu ou um macaco preto, traz alimentos para sua família e vai se casar, pois algum pai que também abandonou a tradição ritual vai considera-lo um bom homem só pelo fato de ser caçador. Ainda que, tradicionalmente o bom caçador é aquele que mata a flechadas o gavião real, (o que é difícil até para o atirador, matar o gavião real a tiro).

4.2. Contribuições para Conhecimento Científico.

Conforme descrito no capítulo três a respeito do tratamento da apneia do sono manifestada como ronco, e dificuldades respiratórias, os conhecimentos Zoró com relação à formiga Zujbirej (vermelha) contribuem para os conhecimentos científicos da medicina no tratamento otorrino para combater a dificuldade respiratória, o ronco e a apneia do sono.

Os conhecimentos dos herboristas, com relação às plantas: gengibre e usaj também poderão contribuir para o conhecimento científico na área da saúde. O ritual em si contribui para os conhecimentos científicos nas áreas da: Antropologia, Sociologia e História oferecendo dados para estudos e pesquisas, bem como uma resposta através de um modelo de sociedade que prepara os seus jovens para o enfrentamento das adversidades da vida adulta.

Os trabalhos de Fernando Xinepukujkap Zoró e Maria Conceição de Lacerda (autora desta pesquisa) constituem grande contribuição para a ciência e escondem nas entrelinhas muitos dados que os novos cientistas e pesquisadores poderão utilizar para trabalhos inéditos nas diversas áreas do conhecimento científico.

Outros rituais ainda estão por serem pesquisados, contendo uma gama de conhecimento e sabedoria como fonte que jorra, e onde a ciência pode encontrar respostas para diversas perguntas. Este trabalho de pesquisa pode agregar outros significados, se for estudado para aprofundar outros viés, e com objetivos de outras áreas do conhecimento ou ainda outras vertentes da antropologia.

4.3. Considerações Finais.

Para concluir, acredita-se que algumas observações são cabíveis. Por exemplo, teorizar a coragem e o medo.

No contexto do Ritual de Passagem do menino para o homem Zoró está a preparação do caçador e a preparação do guerreiro. Tanto o caçador como o guerreiro necessitam desenvolver uma capacidade de alto rendimento, elemento cultural das sociedades complexas que se tornou uma prática corporal hegemônica de tais sociedades, tendo seu sentido inserido em outras práticas sociais de lazer, a exemplo dos jogos e das brincadeiras tradicionais.

A coragem é a medida justa acerca dos sentimentos de medo e de confiança. O medo é a expectativa de algo de mau que está para acontecer ou que pode acontecer. Embora todas as pessoas tenham receio das coisas más, como por exemplo, da doença, da má reputação ou da pobreza, a coragem não está relacionada com esse tipo de coisas. Recear a má reputação ou a doença é uma atitude correta, tanto para a pessoa corajosa como para as outras pessoas. A coragem diz apenas respeito à ausência do medo da morte, em certas circunstâncias. E quais são essas circunstâncias? São as relacionadas com a possibilidade de se morrer em combate, durante uma guerra, em que o cidadão é chamado a lutar para defender a sua pátria. Embora seja de esperar que a pessoa corajosa seja firme na doença, a coragem é uma virtude que admiramos quando se tem de usar a força e quando vale a pena morrer em combate. (ARISTÓTELES 2002 p. 65).

A pessoa corajosa só enfrenta o perigo quando é necessário. Não o procura, mas é capaz de enfrentá-lo quando é necessário. O corajoso é confiante e esperançoso. A pessoa corajosa enfrenta o perigo com confiança e firmeza porque é correto fazê-lo. E fá-lo porque aprecia a honra e recusa aquilo que é vergonhoso. O soldado que recusa a fuga, perante um inimigo superior em número,

quando está em causa a defesa da sua cidade, é o exemplo de coragem no mais alto nível. Na *Magna Moralia*, Aristóteles dedica todo o capítulo XX do livro I à coragem. À semelhança do que escreveu na *Ética a Nicómaco*, afirma que a coragem só se relaciona com alguns perigos e não com todos. Quem não receia a doença não pode ser considerado corajoso, mas sim louco. O mesmo se passa com quem não receia certos fenómenos da natureza, como os terremotos ou as inundações. O homem corajoso é “*o que mantém o sangue frio nas circunstâncias em que a maior parte ou a totalidade dos homens tem medo*” (KRAUT, 2009 p. 291).

E quais são as qualidades do homem de coragem? Em primeiro lugar, só a experiência do perigo permite dizer que uma pessoa é corajosa ou não: é por experiência, com efeito, que se sabe que, em tal lugar, em tais circunstâncias se é capaz de enfrentar o perigo com sangue frio. Quem não possui experiência não pode ser chamado de corajoso. As crianças, por falta de experiência, costumam manifestar certa insensibilidade face ao perigo. Ninguém, de bom juízo, as pode chamar de corajosas. Também não podemos dizer que é corajoso aquele que enfrenta o perigo por paixão. Por exemplo, os que estão apaixonados enfrentam qualquer perigo para estar com a pessoa amada. Seria loucura chamar a essas pessoas de corajosas, pois deixam de ser corajosas quando se esgota a sua paixão.

Na verdade, o homem corajoso é aquele que pratica atos de coragem porque é correto e é belo fazê-lo. É verdade que a coragem não prescinde de certo impulso e de alguma paixão, mas é necessário que o impulso aflore da parte racional da alma “*Na realidade, aquele que é possuído pela razão e enfrenta o perigo em vista do bem, aquele que não tem medo nessas circunstâncias, pode ser chamado o homem de coragem*” (ARISTÓTELES 2002 p. 65) Ser corajoso não é a mesma coisa que não ter medo. É ter medo, mas, ainda assim, aguentar firme, porque é correto e belo aguentar. Ser corajoso não é, também, ser capaz de enfrentar os perigos que estão longínquos. É ser capaz de aguentar e suportar os perigos que estão próximos e que estão a chegar.

Um jovem indígena no Brasil, ainda hoje, apesar da aculturação, necessita de coragem para viver bem, pois além das adversidades históricas enfrentadas no seu contexto indígena, enfrentará outras na sua vida adulta. Adversidades estas geradas pelo contato com a sociedade brasileira não índia, pela tecnologia, pela política, entre outras. E, é por isso que, apesar da vivência religiosa evangélica um Zoró depende dos conhecimentos e experiências rituais tradicionais para conhecer os meios de viver bem diante das adversidades a serem enfrentadas e vencidas no resto da vida, ou seja, desde já na sua juventude, na vida adulta e na velhice. Os Rituais de passagem podem preparar um Zoró para as mudanças de conjuntura de sua sociedade e da sociedade envolvente.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.

ALLUÉ M. Cómo se hizo. El trabajo etnográfico. En: *DisCapacitados. La reivindicación de la igualdad en la diferencia*. Barcelona, Bellaterra, 2003.

BARRIO, Angel-B. Espina. Manual de antropología cultural. Recife: Editora Massangana, 2005.

BARTOLINI, S. "Tiempo e Investigación Comparativa," en Giovanni Sartori y Leonardo Morlino (comps.) *La Comparación en las Ciencias Sociales*. Madrid: Alianza Editorial. 1994.

BELLAVISTA J, et al. *Evaluación de la investigación*. Madrid, CIS. 1997.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel. 1989.

_____. *El sentido práctico*, Ediciones Taurus. 1991.

BRUNELLI, Gilio. "Do xamanismo aos xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente", in J. Langdon (ed.), *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, Florianópolis, UFSC. 1996.

_____. Crossing worlds in quest for answers: Zoró indians explain illness. In: POSEY, Darrell A.; OVERAL, William Leslie (Orgs.). *Ethnobiology: implications and applications*. Proceedings of the First International Congress of Ethnobiology (Belem, 1988). v.2. Belém : MPEG, 1990. P.141-6.

CAÏS, Jordi (1997): *Metodología del análisis comparativo*. Colección Cuadernos Metodológicos N° 21. Madrid: CIS. (caps.4, 5)

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "Aculturação e fricção interétnica". *América Latina*, 6(3): 33-45. 1963.

_____. *O índio e o mundo dos brancos*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília. 1964.

_____. "Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica: sugestões para uma metodologia". *Revista do Instituto de Ciências Sociais*, 4(1): 41-91. 1967.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 4(1): 7-22. 1998.

CASTELLANI, José, *O Rito Escocês Antigo e Aceito*, ed. Trolha, Londrina, 1988.

CEDI — Centro Ecumênico de Documentação e Informação. (1984), "Povos indígenas no Brasil/84". *Aconteceu Especial*, São Paulo, CEDI, 15.

COIL, Henry Wilson, *Coil's Masonic Encyclopedia*, Macoy, Virginia, 1995.

CIMI, Conselho Indigenista Missionário, *Panewa Especial*, Porto Velho, 1998 Mimeografado.

COIMBRA JÚNIOR, Carlos Everaldo Alvares. Contato, mudanças socioeconômicas e a bioantropologia dos Tupí-Mondé da Amazônia brasileira. In: SANTOS, Ricardo Ventura; *Saúde e povos indígenas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994. p. 189-211.

CUIABA. 14/07/2002, **Fuente:** Diario de Cuiabá – MT, **Link:** <http://www.diariodecuiaba.com.br/>.

DA MATTA, Roberto. *Um mundo dividido. A estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis, Vozes. 1976.

DÁVALOS, Pablo. *Fiesta y Poder: El ritual de la "Toma" en el Movimiento Indígena*. El Catoblepas. Revista crítica del presente. 2003 www.nodulo.org.

DOUGLAS, Mary. "Impureza ritual". In: *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976. p. 19-56.

DURKHEIM, Emile. *Las formas elementares de la vida religiosa*. Alianza Editorial, Madrid. Traducción: Ana Martínez Arancón. 1993.

ESTÊVÃO, C. V. Educação, justiça e autonomia: os lugares da escola e o bem educativo. Porto: Asa, 2004.

ELIADE, Mircea, *Iniciaciones Místicas*, ed. Taurus, Espanha, 2002.

ELIADE, Mircea, *O Reencontro com o Sagrado*, Ed. Nova Acrópole, Lisboa, 2007.

FRAZER, James George, *O Ramo de Ouro*, Círculo do Livro – Zahar, São Paulo, 1986.

FLEMING-MORAN, Millicent; SANTOS, Ricardo Ventura; COIMBRA JÚNIOR, Carlos Everaldo Alvares. Blood pressure levels for the Surui and Zoro indians of the Brazilian Amazon: group and

sex-specific effects due to altered body composition and diet. *Human Biology*, Detroit: Human Biology Council, v. 63, n. 3, p. 835-61, 1991.

FOUCAULT, Michel de. *Vigiar e Punir*. 6ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____, *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Ed. Graal 1992.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 18ª ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra. 1970.

FREITAS, Laura Eugenia Perez. *Changement social et sante chez les Tupi-Monde de Rondonia (Bresil)*. Paris: Université de Paris X, 1996. 126 p. (Dissertação de Mestrado).

GALVÃO, Eduardo. "Mudança cultural na região do rio Negro". *Anais do XXXI Congresso Internacional dos Americanistas*, 1954, 1: 313-9.

_____, "Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil". *Revista de Antropologia*, 1957, 5(1): 67-74.

GAMBINI, Roberto. Relatório de Identificação da Área Indígena Zoró. FIPI/PLANAFLORO/1984/85.

GARCÍA JM. *Diarios de campo*. Madrid, CIS, 41-71. 2000.

GERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa. 1987.

HARGREAVES, Maria Inês Saldanha. A vida dos Zoró, sócios menores da exploração madeireira. In: RICARDO, Carlos Alberto (Ed.). *Povos Indígenas no Brasil: 1991/1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996. p. 562-3.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. www.ibge.gov.br

KING, G., Keohane, R., y Verba, S. *El diseño de la investigación social*. Madrid: Alianza. 2000.

LACERDA, Maria Conceição. "Me Ikini Má" (Vamos Olhar para Nós): Partilha da experiência com educação indígena junto ao Povo Zoró. In: *Educação E Protagonismo Relatos e análises de experiências do cotidiano escolar e de outros espaços formativos* João Pessoa: Idéia Edições FAFICA/GPEC, 2002.

_____. **Salud y Sabiduría Medicinal del pueblo indígena Zoró**. IX Congreso de Argentino de Antropología Social. Misiones 2008. (Publicado en CD)

____. **Los Mitos Pangyjej: Una forma de Comunicación y transmisión del Conocimiento.** In: Conocimiento Local, Comunicación e Interculturalidad, Antropología en Castilla y León, IX. Editora Massangana, Fundação Joaquim Nabuco. Recife. PE, 2006.

____. **Akubá Pamakube: aprender e ensinar.** In: Colóquio Internacional Paulo Freire, 6, 2005.

____. **Bekã Pamakube (lugar de aprender). Aprendendo com os Zoró: análise da identidade indígena através da experiência das escolas nas aldeias do povo indígena Zoró.** Tese de Doutorado, defendida no dia 22 de janeiro de 2014 na Universidad de Salamanca, USAL.

LANGDON, Jean. “Performance e preocupações pós modernas em antropologia”. In: TEIXEIRA, João Gabriel L. C. (org). *Performáticos, performance e Sociedade*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996. p. 23-29. 85-230.

LALANDE, André, *Vocabulaire de la Philosophie*, PUF, Paris, 1960. Digitalizado em 2007.

LARAIÁ, Roque e DA MATTA, Roberto. (1967), *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios do médio Tocantins*. São Paulo, Difusora Européia do Livro.

LATOUR B, Woolgar S. (1995 [1986]) Un antropólogo visita el laboratorio. En: *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid, Alianza, 53-104.

LEACH, Edmund Ronald *Cultura y comunicación, la lógica de la conexión de los símbolos: una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*, Madrid, Siglo XXI. 1985.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Cultural*, 1967. p.397.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, («Sección de obras de Antropología»), 1ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1968 (5ª reimp., 1996). (Traducción del original francés: *Mythologiques * Le cru et le cuit*, París, Plon.), p. 334. 1964.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1962. *El pensamiento salvaje*, («Breviarios» N° 173), 1ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1964 (9ª reimp., 1997) (Traducción de González Arámburo, Francisco, del original francés: *La pensée sauvage*, París, Plon.), p. 102.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et histoire*. Paris, Unesco. 1952.

LOPES DA SILVA, Aracy. *Índios*. São Paulo: Editora Ática, 1998.

MALDI, Denise. *Laudo antropológico pericial relativo ao processo nº 00.032-9 da Ação Ordinária 88.6283-0 na 1ª Vara da Justiça Federal do Distrito Federal*. Brasília: s.ed., 1993. (AI: Zoró)

MELIÁ, Bartolomeu. *Educação Indígena e Alfabetização*. São Paulo: Loyola, 1979.

MALINOWSKI, Bronislaw K. *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Esplugues de Llobregat: Ediciones Ariel. 1971.

MALINOWSKI, Brronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Editora Abril, 288p. (Coleção os Pensadores). 1978.

MELATTI, Júlio César. *Índios e criadores: a situação dos Krahó na área pastoril do Tocantins*. Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. 1967.

MINDLIN, Betty. "Os Suruí da Rondônia: entre a floresta e a colheita". *Revista de Antropologia* 1984/85. 27/28: 203-211. São Paulo.

_____. *Nós Paiteer: os Suruí de Rondônia*. Petrópolis: Vozes. 1985.

NEIVA, Lígia. Texto do Projeto de Ação Para o Desenvolvimento Sócio Cultural do Povo Zoró/PAIC/PLANAFLORO/1997.

PEIRANO, Mariza. "Rituais e eventos". In: *O Dito e o feito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. P. 17-40.

REICHEL-DOLMATOFF, G. *The shaman and the jaguar*. Philadelphia, Temple University Press. 1975.

RIBEIRO, Darcy. "Culturas e línguas indígenas do Brasil". *Educação e Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, 1957, 2(6): 1-102.

RIBEIRO, Darcy. *Diários índios os Urubu-Kaapor*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

_____. *O processo civilizatório*. São Paulo: Circulo do Livro, 1978.

RIBEIRO, Darcy *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira. 1970.

RUIZ de Olabuénaga JI, Arístegi I, Melgosa L. *Cómo elaborar un proyecto de investigación*. Bilbao, Universidad de Deusto. 1998.

SAHLINS, Marshal., *Cultura y Razón Práctica*, Editorial Gedisa, Barcelona. 1988.

SAHLINS, Marshall. *Historical metaphors and mythical realities. Structure in the early history of the Sandwich Islands kingdom*. Ann Arbor, The University of Michigan Press. 1981.

_____. *Islands of history*. Chicago/Londres, The University of Chicago Press. 1985.

_____. *How "natives" think. About captain Cook for example*. Chicago/Londres, The University of Chicago Press. 1995.

SAN ROMÁN T, et al. La opción metodológica. En: *Sueños africanos para una escuela africana*. Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, col. Documents, 2004.

SARTORI, S. "Comparación y Método Comparativo", en Giovanni Sartori y Leonardo Morlino (comps.) *La Comparación en las Ciencias Sociales*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

SEEGER, Anthony. *Os índios e nós. Estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro, Campus. 1980.

SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, 1979, 32: 2-19.

SILVA, Fernando Altenfelder. "Mudança cultural terena". *Revista do Museu Paulista*, 1949, 2: 271-379.

TERENA, Marcos. "A Sociedade Branca é uma capa que o índio usa para sobreviver". *Folha de S. Paulo*, 1981, 3/5/1981, Folhetim.

TURNER, Terence. "Cosmetics: the language of body adornment", in James P. Spradley e David W. McCurdy (eds.), *Conformity and conflict. Readings in Cultural Anthropology*, Boston, Little Brown and Company. 1971.

_____, "Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness", in G. Stocking Jr. (ed.), *Colonial situations. Essays on the contextualization of ethnographic knowledge (Handbook of South American Indians, vol. 7)*, Madison, The University of Wisconsin Press. pp. 1991, 285-313.

TURNER, Vitor. *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI. 1990.

TURNER, Victor. *Dramas, Campos e Metáforas*. Niterói: Eduff, 2008.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

TURNER, Victor. "Betwixt and between: o período liminar nos ritos de passagem". In: *Floresta de símbolos*. Niterói: EdUFF, 2005. p. 137-158.

TURNER, Victor, *O Processo Ritual*, ed. UNB, Brasília, 2005.

VAN GENNEP, Arnold, *Os Ritos de Passagem*, ed. Vozes, Petrópolis, 2011.

VILAÇA, Aparecida. *Comendo como gente: formas do canibalismo wari' (Pakaa Nova)*. Rio de Janeiro, Anpocs/Editora da UFRJ. 1992.

_____, *Quem somos nós. Questões da alteridade no encontro dos Wari' com os Brancos*. Tese de doutoramento, PPGAS, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". *Revista de Antropologia*. 1992, 35: 21-74.

_____. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 1996, 2(2): 115-43.

_____. "Etnologia brasileira", in Sergio Miceli (org.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. *Antropologia* (vol. I), São Paulo, Editora Sumaré/Anpocs/CAPES. 1999.

WAGLEY, Charles e GALVÃO, Eduardo. (1961 [1949]), *Os índios Tenetehara: uma cultura em transição*. Rio de Janeiro, Serviço de Comunicação do Ministério da Educação e Cultura.

WELLEN, Aloys Ignatz. *O Regresso O Caso do Povo Xucuru de Ororubá*. Editora manufatura, João Pessoa - Paraíba. 2002.

ZORÓ. Dir: Ligia Neiva. Vídeo cor, VHS, 14 min., 1995. Prod: Artíndia/FUNAI.

ANEXOS

ANEXO I

Glossário: ELEMENTOS DA NATUREZA ESPAÇOS FÍSICOS

bubu cachoeira
basu vento
ga roça
gala mata
gat sol
gati lua
gatpi céu
gawirip capoeira
gawu verão
guj terra
guj supup mundo
gujan trovão
gujan xibu raio
gujan xibu andu arco-íris
ii água
ikat lagoa
itet'ap poço
iangua ilha
ixa pedra
ixa saryt ouro
ixa'ap caverna
ixagap areia
ixuwa atoleiro, barro
manjup barreiro
panjete calor
pukāj fogo
puxip pine primavera(tempo das flores)
wakura nuvem
wakura xig neblina
xitag frio
zuj chuva
zuj idip outono
zuj palap outono
zujkap estrela
bixâgi noite
garabita tarde
gat abi dia

NOME DOS CLÃS

Djup (não traduzido)
Duwej Povo do urucum
Iandarej Povo da cabeceira do rio
Jyjej Povo valente
Majxiwej Povo da makaloba doce
Pangyjej Povo comedor de gente moqueada
Pangyjkirej Povo de pele clara
Pamakangyĵ Povo do caldo
Pangyjpewej Povo de pele escura

Ujkywej Povo do patoá
Zabeawej Povo bom e trabalhador

NOMES DE PÁSSAROS E DE ANIMAIS

Indjyn = pássaro
Wakuj = mutum
Xulit = andorinha
Wakal = garça
Ipeja = pato
Kapea = Rolinha
Kapea = Pomba
Weaj kyt = Tesourinha
Abijuwa = Inhambu
Tamū = Jacu
Gagakyt = Bem-te-vi
Ājgyp = Anu
Kirin = Beija-flor
Serewa = Pica-pau
Xigitut = Saracura
Tamukut = Jacutinga
Jukan = Tucano
Kasal = Arara
Awalap = Papagaio
Kin = Periquito
Bakuwa = Coruja
Ikulū = Gavião
Ikulyn = Gaviãozinho
Majankú = Urubu
Wawu = jacaré
Wanzuj = tatu
Wasakuli = Tamanduá bandeira
Alia = Preguiça
Djip = Morcego
Alime = Macaco preto
Bera = Lobo
Awyly = Cachorro
Neku Kyp = Jaguaritica
Neku Pep = Onça negra
Neku Tig = onça pintada
Jabuli = Quati
Wasa = Anta
Bebe = Queixada
Bebekut = Catete
Iti = Veado
Butup = Rato
Baj Kit = Esquilo
Wasūjbit = Capivara
Waki = Cutia
Anza = Paca
Butup puj = Coelho
Paxuap = Gambá

ANEXO II **IKUL DI PANÉ**

Wemangat: Manoel Toathore Zoró
Wetingij: Maria Conceição de Lacerda
Celso Xajyp Zoró
Edmilson Iterandu Zoró
Fernando Xinepukuikap Zoró

Etere panzu alu má asanu kaja bapũ. Ikulu anga pangum ajap na. Etere alej maká. Pytyg alej má awané kaja. Etere alej má awarap mangá.

Etere alu sanu kãjam má awaná. Purupang purupanga alu maka awaná.

Bulug alu má ama mam kure ka.

Sem etere alu sanu má alu warap katá.

Ebu alu sanu má anabu tenzadina ungajá.

Jina bu tewulena ungajá .

Ã'ã ebu alu má alu kajá.

Jina bumalena engaja alu má alu kajá.

Etere alu má awag ta eká. Ebalu má awulu alu piá.

Eka tere alu ma gyjyg gyjyga kanzerá.

Etigi te bu ikulu mangaj maluá. Eka tere ma alu kajá.

Ana tenzena ma alu kaj eká. Ebaluma warap tapu kata zanu mana kaja. Ebalu ma kaj eká.

Emapit ma-ã tumalena nalia alu má kaj eká.

Eka tere alu ma ikulu kaja. Ana kilen ungaj bea alu ma ikulu kajá. Ana kiri kiã ebu ikulu ma alu kajá.

Ãka te panga pangerea ma alu kajá. Etere pama panga pawã. Ebu ikulu ma jika te en engerealía alu kajá. Ebalu ma ximapit ta akereá. Ebu ikulu ma ana tenza ajyra alu kajá. Ebalu ma ana kiri kia te kaja. Ebalu ma eka anget pa. Ebu alu parej ma gyjyg gyjyga alu kala kiá. Ebalu má alej peregi eká. Ebalej ma engujo ena alu kaja. Ana kirun unguju kiã alu ma alej kaja. Eka alu ma papa ki alu mangaj ki epi alu parej kia maj ma awag ta alu kaja.

Epi tere alej ma aka alu pia. Am tenza ewepike kala Ikulû ma alu kaja.

Ebalu ma kaj eweka. Ana kiri kã te alu ma kaj eweká.

Bea te bu tenza djãpa engaja Ikulû ma alu kaja.

Ebu Ikulû ma alu adara tete apututêa. Etere ma axiãpa alu kaja. Etere alu ma asep wá.

Etigi te bu alu parej malu alu ikini kã. Etere alu ma angujo alej kabia. Ebu alu parej ma awag ta alu kaj alu angujup ka. Buma unzuri me pia lia alu ma alej kaja. Ebalu ma awit paset ma'ã ama papa pia.

Te makap et apinia ma asup kaja?.Bua ebu alu ma papa ma alu kaja. Eweka meja wulu wit kap tália alu ma asup kaja.

Ikaralia alu ma papa ma alu kaja.

Ebalu ma asanu paset ma'â.

Talej ajta alu ma ama papa kaja.

Alia alu sup ma alu kaja.

Am tenza ewulu te tukabia alu ma papa ma alu kaja.

Ebu alu ma te makap et awua asup kaja.

Ekap igi mate eja alej kaja lia alu ma asup kaja.

Ebu alej ma aka alua jala te kîa. Ebu alu ma Ikulû kaja.

Ana tenza wepika nalîa alu ma Ikulû kaja. Ebu Ikulû ma embere bea te engama karea. Ebu Ikulû ma bajbea sat igi matê alu kaja.

Ebu alu ma asat igi tetea. Ebu alu ma awulup ta te asat tigia. Ebu Ikulû ma daga alu kaja asat tiglie ka.

Ebu Ikulû ma engazuwala ema dina lîa alu kaja.

Epi bu alu maka andawâ sat igia.

E' á sat ta bu alu malu apupi asega kuja.

Ebu Ikulû ma atealia alu kaja.

Etere alu sup ma alu kaja.Butuma makap igie xig kalia alu sup ma alu kaja.

Mejaka ka Batpe ta tea lia eja alej kaja lia alu ma ama papa kaja.

Matet eja ka alej supup ta kap igialia alu ma asup kajá. Pabit ka eja alu mangalia alu ma asup kajá.

Ebu pama pangá.

Ebalej maka asupup mi makap igiá.

Ebu alu maka ikulyn na alej ikini te kareá.

Epi tere Ikuldi malu e ka alu sali makap igi alu sag ka alu abá ma-ã.

Ebalu ma ikulu anga uwa ikulu anga uwa gyjyj gyjygá.

Ikulu Sali anzenga alu mena gyjyg gyjygá.

Ebalej ma ana tepa saga alu wepika kajá.

Etigi te alej ma byp batpe ikiniá.

Ebalej ma Buxam kaj batpe nuá.

Xip etere Buxam ma Ikuldi pusã niá.

Etere ma alu tigi apusã nie ka alej kajá.

Ebu alu sanu ma we atiga epiá.

Ebu Ikuldi ma amakuba epi te kigareá.

Ebu Ikulu ma alu makubá enateá.
 Ebu Ikulu ma Ikuldi kajá.
 Embere engama napuna te kiã Ikulu ma alu kajá.
 Ebu alu ma epite bajbea sat igi kiã.
 Ebalu ma asat tigi ûp epiteá. Ebu alu maka andanawã sat igi epiá.
 Ebu alu ma asat tigi ûp enateá.
 Ebu Ikulu ma abea alu kaj ewe ka.
 Ebu alu ma papa maka ewe mangere alu ikini kîa.
 Ebu alu ma tasa nape atiga asup kaja.
 Atea alu ma alu kaja.
 Ebu alu ma jap maki matê eja alej kaja lia asup kaja.
 Ebu alu sup ma mangere jap maki matê panderej supup kaja.
 Ebalej maka bekâ kuj jap makia.Mepatpe ta'ûp wãlîa alu ma panderej kaja.Ebalej maka
 apatpe ûp mi te jap makia.Ekuj alej Sali balu ma asaj kaja.
 Pali umaji bej ka alu ma asaj kaja.Ebalu saj mâ.
 Ikulû kala ewe ka.Am pu anga bej ka alu saj mâ alu kaja. Ajngyp puxut tete anga bej ka
 Alu ma alu kaja. Etere alu saj má alu mateâ. Ebu alu saj maka gixâ ma â â î zap kuja.
 Ekuj alu ûp ga bu Ikul di malu alu aba ma â.
 Ebu wanzej ma gyjyg gyjyga wyjej kaja. Ebu wyjej malu awanâ jabuj alu ta wane zap kuja.
 Ebu alej má xirimajâ ki pyra tea.Ebu má awetala perep perewa alu ta.
 Ebu alej má alu kapia. Ebu ajngywej maka mazyra mazyra alu wê balawâ Ikuldi
 pereambakatá. E pulugup alu mâ a î gatpi kuja.
 Epi mûj kati jabuj balej mâ ibale manga eká. Ebalej mâ ibala eká. Epali ibala tetea alej mâ.
 Etigi te bu ma ej maká axîjâ gudá kuja.
 Ebu e ej mã wepia .wam wam wâ menepi alej mã.
 Ebu alu mâ asaj kaja. Meã sa kená . Ebalej maká ibalej kaj we pana.
 Ambujija alej mâ ibalej kaja.Meâ sakena pali karea alej má ibalej kaja.
 Eka tere ibalej mâ wepia. Wam wam wâ menepi alej má.
 Epanga panzuralalia alej mâ akaja.ebu ma má alej kaja. Am te e Ikuldi madarap sa a malena.
 Ebu mawulena âkabi âkabia wam wam wâ a alá.
 E tung bu mã ala bej nebi ká. Ebalej mã meã tena palia akaja.
 Ebalej má kala ki eka mang mangâ. Bebebea syna mâ apeputê alej pia.
 Ebu má syn syna ekuj akupalata. Ena Ikuldi mandarap ma'á ala bapûa.

HISTÓRIA DO GAVIÃO REAL

Contador de História: Manoel Toathore Zoró

Tradutor: Maria Conceição de Lacerda

Revisores: Celso Xajyp Zoró

Edmilson Iterandu Zoró

Fernando Xinepukuikap Zoró

Um homem leva o irmão para pegar o filhote de gavião. Então fala para o irmão dele: - Achei um ninho de gavião real para nós pegarmos.

O irmão dele respondeu: - Então vamos pega-lo.

Mas ele só falou isso para poder ficar com a mulher do irmão.

Daí eles foram para lá, e chegaram onde estava o ninho do gavião.

Assim que eles chegaram no lugar, começaram fazer uma escada para o irmão mais velho subir, ele começou a subir na escada e chegou no galho da castanheira. Foi assim que ele chegou e sentou no galho da castanheira. Quando seu irmão viu que ele estava cortando a escada pela qual subiu, ele perguntou:

- Porque que você faz isso comigo? Foi para isso que você me trouxe aqui?

- Sim, é assim que eu queria fazer contigo.

E de lá veio embora deixou seu irmão em cima do galho da castanheira.

Ele gritava, gritava, tanto e ninguém respondia. De repente o gavião chegou no ninho dele e ele estava lá. Gavião falou para ele:

- O que você esta fazendo aqui?

Ele disse para o gavião:

- Meu irmão cortou a escada que estava aqui, por isso eu estou aqui em cima.

- Queríamos roubar seu filhote. Ele disse ao gavião. – Você não poderia me ajudar?

O gavião respondeu:

- Não tenho como fazer nada por ti, portanto vamos dormir por aqui mesmo.

De repente escureceu, o gavião disse para ele dormir junto com seu filhote. O gavião dormiu em cima dele.

Logo amanheceu e de manha o gavião perguntou para ele:

- O que você vai fazer? Ele respondeu com muita tristeza e magoa:

- Não tenho nada a fazer para eu ir embora daqui.

A família dele procurava por ele, gritava e ninguém respondia. De repente ele ouviu uma voz chamando por ele, mas estava em cima do galho da castanheira. Quanto ele ouviu, ele respondeu:

Era sua mãe e seu pai que estavam chamando por ele.

Assim que seus pais chegaram no lugar onde ele estava, sua mãe e seu pai riram viram que ele estava em cima da castanheira e pediram para ele descer. Ele respondeu que não tinha como descer.

Quando ele falou isso para eles, o pai e a mãe e os outros parentes, todos começaram a chorar.

Perguntaram o motivo pelo qual ele estava ali e também porque ele não podia descer.

Depois disso eles foram embora.

O gavião perguntou para ele:

- Porque você não se vinga do seu irmão que roubou a sua mulher?

Ele respondeu:

- Não tenho como me vingar, pois estou aqui em cima da castanheira, não posso fazer nada.

- Vou tentar fazer coco em cima de ti. Disse o gavião. Logo depois o gavião sentou no galho que estava em cima do homem para fazer coco nele.

Depois que o gavião fez coco em cima dele, começou a crescer as penas nele. Quando os pais e as famílias foram ver de novo onde ele estava, ele já tinha as penas cobrindo o seu corpo. Assim que seus parentes chegaram ele desceu para onde seus parentes estavam. Se emocionaram de novo com ele. Ele disse:

- Não sou mais aquela pessoa que vocês conheciam, já perdi os nossos costumes. Quando ele estava conversando com o pai, ele perguntou sobre o plantio que havia deixado. Era sobre a roça de amendoim que ele perguntava.

- Já está maduro o amendoim. O pai dele respondeu.

- Sim, filho, seu amendoim esta maduro.

- Pai, traga para mim então. Ele disse.

- Esta bem filho eu vou trazer para ti. O pai respondeu.

Logo depois ele perguntou sobre seu irmão. Perguntou se o seu irmão estava morando com sua mulher, se estavam morando juntos, perguntou para o pai. E o pai respondeu que estavam morando juntos sim.

O pai insistiu de novo: - Você não quer ir embora mesmo para sua casa, ao invés de responder sobre esse assunto ele perguntou sobre o amendoim, se o amendoim todo estava maduro. Orientou:

- Se estiver todo maduro, pai e para reunir as famílias que estão lá e façam a colheita. Os seus pais foram embora de novo. Antes de sair seu pai respondeu:

- Tudo bem, vou juntar as pessoas da aldeia para colher seu amendoim.

Ele perguntou para o gavião: - Como eu posso me vingar? O gavião respondeu:

Tente tirar aquele cacho de babaçu, e traga para mim.

Ao invés de ir ate onde o gavião estava deixou cair o babaçu no chão ele tinha achado ruim, pelo fato dele ter deixado o cacho de babaçu cair no chão.

O gavião falou para ele que não era para ter deixado o cacho de babaçu cair no chão, pois isso era uma falha que não poderia acontecer com ele. Em seguida o gavião pediu para ele tirar um cacho de andanawã. Ele conseguiu cortar e trazer o cacho de andanawã, no lugar onde estava o ninho. O gavião agradeceu a ele por ter trazido o cacho de andanawã até onde ele estava.

O pai veio avisar a ele que tinham começado a fazer a colheita de seu amendoim. Ele disse para o pai: - Avise a todos para não levar as armas, como: arco e flechas, falou para o pai levar todas as pessoas de manha, orientou o pai a colocar o seu irmão no meio do plantio, o que tinha tomado sua mulher. Logo amanheceu, daí foram para a roça fazer a colheita. E ele foi vê-los como Ikulyn (Gaviãozinho) ainda, e de repente ele virou Ikuldi (Gavião Real) e foi pegar o irmão pelas costas e levou ele. Ele gritava socorro, socorro o gavião esta me comendo, eles estavam preocupados como podemos reagir. E de repente um deles viu um arco na mão de um menino, o pai tirou o arco do menino e entregou na mão do Buxam que era o mais famoso dos caçadores. O caçador Buxam acertou no meio da asa de Ikuldi. Assim que Buxam acertou na asa do ikuldi ele deixou cair no chão, e ele ficou baleado, todo ferido, e Ikuldi continuou os treinamentos que ele fazia antes de se vingar de seu irmão. Nesse treinamento não tinha talhas ele trouxe todos os cachos para o ninho.

O gavião ficou tão emocionado de que ele não tinha deixado o cacho cair no chão. No outro dia o pai dele foi ver onde estava o filho, sempre no mesmo lugar. Assim que o pai chegou no lugar rapidamente ele perguntou sobre seu irmão, que tinha sofrido acidente, se ele esta sentindo dor, o pai respondeu:

- Sim ele esta sentindo muita dor.

Ele, Ikuldi pediu para o pai juntar-se a turma para ir no lugar onde faziam sempre as flechas, e todas as pessoas foram fazer as flechas no lugar onde tinham combinado. Ele tinha pedido para ninguém levar seus arcos e flecha.

Quando eles estavam no lugar onde tinha combinado, o baleado pediu para a mulher que tinha roubado de seu irmão: - Você poderia me dar um banho no quintal. E a mulher respondeu que sim.

Pediu para a mulher dele a procurar o gavião que o tinha agarrado. A mulher procurava o gavião, mas ela não achou nenhum gavião, ela falou para ele que só tinha anu no quintal, e ele saiu no quintal para um banho. A mulher tinha esquecido um pente dentro da casa, aproveitou que ele estava tomando um banho, foi pegar o pente que tinha esquecido. Quando ela estava pega no pente, Ikuldi o pegou, e foi embora com ele.

As mulheres gritavam, gritavam para os maridos, mas quando eles chegaram o gavião já tinha levado ele para o alto. Eles flecharam Ikuldi, nada acertava que tinha levado muito alto, eles rodavam, rodavam e cada vez mais alto, já que estavam muito alto eles ficaram só olhando.

Os anus falavam manzyra, manzyra quer disser: meu fígado, mas os anus estavam ajudando também Ikuldi, para meter mesmo o irmão de quem eles iam comer o fígado.

O Ikuldi sumiu com ele, ninguém sabe onde foi, acho que foi para o céu. Depois de um mês eles fizeram uma festa. Iam começar a festa, um dos festantes foi para fora fazer xixi, e de repente eles ouviram zoando, zoando que vinha de cima.

Ele perguntou para a mulher dele o que estava zoando, e foram avisar os festantes, disseram: - pessoal vamos parar um pouco, e ouvir o barulho que esta vindo do céu!

Logo eles escutaram. Assim que escutaram, diziam que o mundo ia acabar. Um deles falou que estava caindo a cabeça que Ikuldi tinha comido. Cada vez mais, chegava uma zoada mais perto e caiu no meio do pátio da aldeia.

Ficaram muito curiosos, e foram ver e falavam o que é isso não podia chegar perto porque estava escuro e chegaram perto, todos tateavam com as mãos. Quando eles estavam procurando de repente um nambu preto voou no meio de quem estava procurando, que tinha caído no meio da escuridão. Era a cabeça do seu irmão que Ikuldi tinha comido. Logo em seguida o nambu preto assobiava (Syn, syná) era a cabeça que Ikuldi tinha comido.

E assim que caiu a cabeça que Ikuldi tinha comido, transformada em Nambu preto.

ANEXO III

DEPOIMENTO de Manoel Tuatjut ZORÓ traduzida por Samuel Junio da Silva Zoró, na Aldeia Anguj Tapua em fevereiro de 2009.

“Antigamente as aldeias eram todas espalhadas por causa das fronteiras. Os Zoró não permaneciam no mesmo lugar. Eles moravam na aldeia por um ciclo de dois anos, mais ou menos, mudava-se para uma nova aldeia, mas voltavam para colher a roça ou para plantar nova roça naquela aldeia. Eles derrubavam o mato, plantava a roça, construía a maloca e depois deixavam tudo para abrir uma nova aldeia, mas sem perder o contato com a aldeia que deixaram. Assim eles tinham o controle do território.

Cada aldeia pertencia a um clã e este mantinha contato com os outros clãs. As relações de casamento eram clânicas e uma moça Pangÿjej não podia se casar com um rapaz Zabeap’wej. Tinhas vários clãs todos com relações sociais, políticas e de parentesco. Todos adolescentes Zoró, homem e mulher passavam pelos rituais de iniciação: aos cinco anos o menino fazia o “furo facial” para usar o betig. A abertura do “furo facial” era processual, aos cinco anos fazia-se um furinho bem pequeno, aos dez anos aumentava até que na idade adulta um Zoró podia usar um betig da espessura de uma caneta bic. O juli (tatuagem facial permanente) também era feito aos poucos e iniciava aos dez anos. O juli não era só para os meninos, nas meninas também se fazia o juli. Aos quinze anos continuava o juli e aos vinte anos o juli era concluído. O mesmo ocorria com a perfuração do nariz. As perfurações faciais abaixo da boca para o betig e a do nariz eram parte da iniciação masculina.

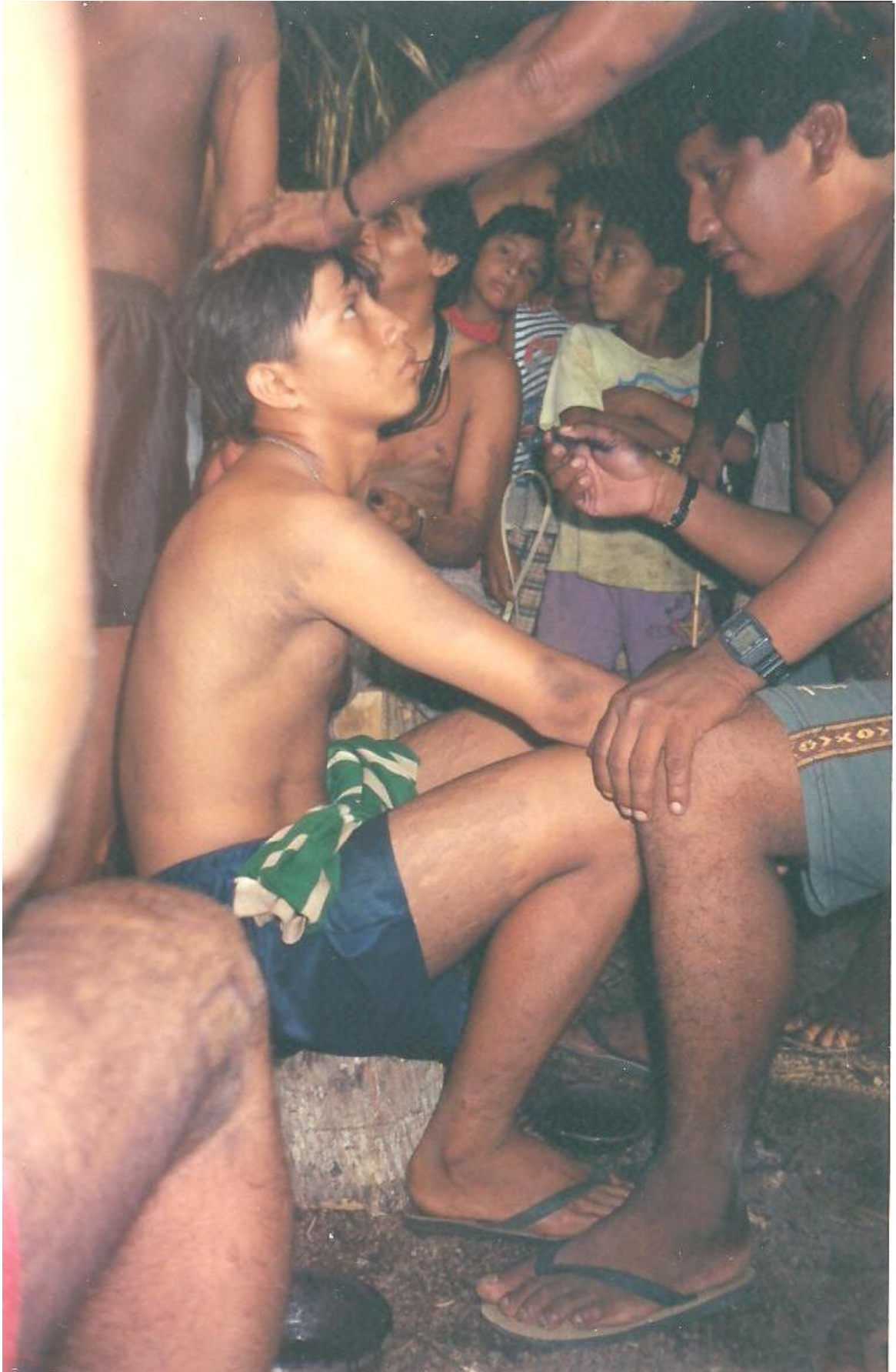
Para os meninos também tinha o ritual do Zujbirej. E tinham vários remédios para as crianças serem treinadas. O gengibre no olho para enxergar bem e ter boa mira. A frutinha do jaborandi para aprender a vomitar a bebida fermentada, entre outros. Para um rapaz e uma moça estarem prontos para o casamento eles tinha que ter aprendido o básico para enfrentar a vida Zoró. Até aprender tudo eles casavam com trinta anos. Um homem Zoró era um guarda, um fiscal do seu território, por isso precisava saber fazer roça, construir maloca, conhecer os remédios da floresta, defender a sua aldeia, caçar, pescar, coletar frutas, saber a época de cada fruta e conhecer geograficamente o seu território. Sem o conhecimento do seu território o Zoró podia não encontrar mais a sua velha aldeia, podia invadir o território do outro clã, o que não era concebível de acontecer.

O homem tinha que saber fazer o estojo peniano, sua roupa íntima. “A mulher tinha que saber fazer o colar, a macaloba, as comidas, os artesanatos, etc.”.

ANEXO IV
Fotos Wataga



Fotos Juli



Fotos Zujbirej



Fotos Burara



Burara na prova do caçador para o menino que errou a flechada. As provas do caçador fazem parte do período de iniciação e elas ocorrem fora do ritual do Zujbirej. Assim o menino Zoró passa muitas vezes pelo ritual da burara.



Burara no Ritual do Banho Matinal, menino que não se levanta para o ritual toma burara nos olhos pra dormir menos.

Plantas Usaj e Burara

