



Coleção:
Experiências na Formação Superior Indígena
Volume 4



Leitura e textos indígenas



*Fábio Almeida de Carvalho
Isabel Maria Fonseca
Celino Alexandre Raposo*
Organizadores

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA - UFRR

REITOR

Jefferson Fernandes do Nascimento

VICE-REITOR

Américo Alves de Lyra Júnior

EDITORA DA UFRR

Diretor da EDUFRR

Cezário Paulino B. de Queiroz

CONSELHO EDITORIAL

Alexander Sibajev

Cássio Sanguini Sérgio

Edlauva Oliveira dos Santos

Guido Nunes Lopes

Gustavo Vargas Cohen

Lourival Novais Néto

Luis Felipe Paes de Almeida

Madalena V. M. do C. Borges

Marisa Barbosa Araújo

Rileuda de Sena Rebouças

Silvana Túlio Fortes

Teresa Cristina E. dos Anjos

Wagner da Silva Dias



Editora da Universidade Federal de Roraima
Campus do Paricarana - Av. Cap. Ene Garcez, 2413,
Aeroporto - CEP.: 69.310-000. Boa Vista - RR - Brasil
e-mail: editora@ufr.br / editoraufrr@gmail.com

Fone: + 55 95 3621 3111

A Editora da UFRR é filiada à:



UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA

Leitura e textos indígenas

*Fábio Almeida de Carvalho
Isabel Maria Fonseca
Celino Alexandre Raposo
Organizadores*



EDUFRR
Boa Vista - RR
2019

Copyright © 2019

Editora da Universidade Federal de Roraima

Todos os direitos reservados ao autor, na forma da Lei.

A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação dos direitos autorais (Lei n. 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

Projeto de acordo com o processo: 23129.008616/2017-34

Termo de Execução Descentralizada (TED 6185) do PROLIND/MEC.

Financiamento:

PROLIND - Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Indígenas
Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão
(SECADI) do Ministério da Educação (MEC)

Revisão Ortográfica

Fábio Almeida de Carvalho

Isabel Maria Fonséca

Diagramação e Projeto Gráfico

Derick Lucas B. Figueiredo

Foto Capa

Marcos Rodrigues

Adaptação da Capa

Derick Lucas B. Figueiredo

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)

Biblioteca Central da Universidade Federal de Roraima

L533 Leitura e textos indígenas / Fábio Almeida de Carvalho, Isabel Maria Fonseca, Celino Alexandre Raposo (organizadores) – Boa Vista, RR : Editora da UFRR, 2019.
295 p. : il. (Coleção: Experiências nas Formação Superior Indígena; v.4)

ISBN: 978-85-8288-239-9

1 - Educação indígena. 2 - Formação de professores. 3 - Leitura. 4 - Bibliotecas escolares. 5 - Língua portuguesa. I - Título. II - Carvalho, Fábio Almeida de (organizador). III - Fonseca, Isabel Maria (organizadora). IV - Raposo, Celino Alexandre (organizador).

CDU - 396.74(=1-82)

Ficha Catalográfica elaborada pela: Bibliotecária/Documentalista:

Marcilene Feio Lima - CRB-11/507-AM

A exatidão das informações, conceitos e opiniões é de exclusiva responsabilidade dos autores

SUMÁRIO GERAL

Livro I - Práticas leitoras e escrita no ambiente escolar indígena.....	12
	Flávio Apolinário Viriato
Livro II - Histórias do povo Wai Wai.....	100
	Felipe Wai Wai
Livro III - Histórias e saberes Ye'kwana.....	120
	Marcos Rodrigues
Livro IV - Lendas e mitos da tribo Makuxi.....	225
	Celino Alexandre Raposo
Sobre os organizadores e autores.....	292

APRESENTAÇÃO

O título ora dado à luz, **Leitura e textos indígenas**, foi produzido como deriva de uma demanda própria dos nossos tempos e que tem a ver com a necessidade e a consequente obrigação de tornar realidade a circulação de textos de autoria e origem indígenas em espaços e circuitos culturais diversificados – dentro e também fora do espaço das escolas das comunidades indígenas de Roraima. Daí nossa expectativa de que o presente título possa chamar à atenção e despertar o interesse não somente daquele contingente de profissionais que vive o cotidiano das escolas indígenas, de diferentes séries e regiões de Roraima e do Brasil (sobretudo de professores e estudantes indígenas, seu público mais imediato e ostensivo), mas também daquele outro contingente de pessoas que povoa e dá forma ao espaço da pesquisa acadêmica e erudita (principalmente estudantes, professores e pesquisadores, em geral, das áreas de Letras, Linguística, Literatura, Antropologia e Etnografia, dentre outros campos contíguos do saber e do conhecimento humanos).

Em razão disso, o presente volume reúne um significativo *corpus* textual produzido a partir de pesquisas educacionais lideradas por nós, os Organizadores da presente Coletânea, na condição de professores e de orientadores de Trabalhos de Conclusão de Curso, e de coordenadores de Projetos de Iniciação à Docência (PIBID), levadas a cabo por jovens pesquisadores/autores indígenas da área de Comunicação e Artes do Curso de

Licenciatura Intercultural do Insikiran. Guiado, portanto, por forte senso de compromisso com o processo de produção intelectual e com os modos de circulação de textos indígenas, o presente volume se propõe tanto a discutir e aprofundar conhecimento sobre as reais condições em que se efetivam as práticas leitoras realizadas no âmbito das escolas indígenas de Roraima, quanto a apresentar três conjuntos de textos narrativos bastante representativos das culturas dos Wai wai, dos Yekuana e dos Macuxi.

O volume se consubstancia, portanto, a partir de certo saber-fazer característico da experiência de professores que trabalham no chão das escolas das comunidades indígenas e que, exatamente por isso, se veem instados, senão mesmo constrangidos, pelo complexo compromisso de, por um lado, assumir o papel de mediadores e formadores de leitores no ambiente das escolas das comunidades indígenas, onde efetivamente moram e trabalham, e onde historicamente gêneros e textos escritos têm circulação bastante reduzida e limitada, e, por outro, a se comprometer com a produção de textos relevantes, da perspectiva cultural e linguística, das tradições a que se filiam enquanto autores e cidadãos indígenas. Nesse passo vale ressaltar que a solidariedade entre estas duas partes de tão diferente teor se encontra no fato de que, ao mesmo tempo que o título se propõe a discutir o processo de aprofundamento da relação de indígenas com o mundo da leitura e da produção da palavra escrita, se propõe, também, a garantir a oferta de um material próprio das culturas Wai Wai, Ye'kuana e Macuxi. A expectativa é que

esse material possa ser de grande valia no ambiente das salas de aulas das escolas indígenas do Estado de Roraima e, também, para muito além delas.

Desse modo, ao mesmo tempo em que o volume se caracteriza como concreção de um movimento que pode ser definido como processo de apropriação, emprego e uso autoral de textos indígenas na Língua Portuguesa, aqui tomada quase na condição de “troféu de guerra”, para citar o poeta moçambicano João Mello, também oferece um sólido conjunto de textos de extração e fatura genuinamente indígena, tanto da perspectiva linguística quanto do ponto de vista cultural. Demais, as versões em português e nas línguas Wai Wai e Ye'kuana aqui apresentados ainda exibem a vantagem extra de fazer a exposição das potencialidades e também dos limites próprios ao processo de tradução de artefatos linguísticos oriundos de tradições culturais distintas para o âmbito da Língua Portuguesa.

O “livro” de abertura do presente volume, intitulado **Práticas leitoras e escrita no ambiente escolar indígena**, de autoria do jovem macuxi Flávio Apolinário Viriato, faz um levantamento bastante interessante de alguns dos principais problemas que afetam a vida dos professores e a formação de jovens leitores no contexto das escolas e das comunidades indígenas de Roraima. Essa primeira parte do volume se esteia numa prática que se assenta no cotidiano, quando não mesmo no comezinho, das escolas indígenas – daquilo que poderíamos designar, empregando o jargão antropológico, como complexo

cultural macuxi-wapichana. O texto faz um levantamento bastante acurado dos múltiplos e variados problemas que envolvem e afetam o trabalho de formação de leitores nas escolas indígenas. Trata-se de trabalho inédito, que somente poderia ter sido feito por quem vive o cotidiano de uma escola como a que aqui se vê retratada.

O segundo “livro”, intitulado **Histórias do povo Wai Wai**, de autoria do Wai Wai Felipe Souza da Silva, reúne um conjunto de textos narrativos escritos nas línguas wai wai e portuguesa. Trata-se de material que, por si só, se institui de notório valor cultural, linguístico, etnográfico e também literário, uma vez que traz à luz um elemento de cultura que aos poucos vem-se esmaecendo e, por conseguinte, sendo apagado da memória desse povo – por conta, sobretudo, da complexa influência do processo histórico e social de colonização do povo Wai Wai. Para tanto, não podemos esquecer que a história de contato dos Wai Wai afetou sobremaneira os modos, os costumes e os ritos culturais desse gentil e tão amável povo, por decorrência, sobretudo, do processo de evangelização – que tanto impactou (e ainda impacta) sobre a vida do povo Wai Wai.

O terceiro “livro”, intitulado **Histórias e saberes Ye’kuana**, de autoria do professor Marcos Rodrigues Ye’kuana, também reúne um conjunto de textos narrativos, agora escritos nas línguas ye’kuana e portuguesa. Diferentemente dos demais povos indígenas de Roraima, os Ye’kuana não se lamentam com tanta veemência de que estão em vias de forte perda do seu patrimônio linguístico

e cultural; não obstante; ao mesmo tempo, os Ye'kuana demonstram muita consciência quanto à importância que se deve dar não apenas à manutenção viva da tradição oral de *Wätunä* (espécie de código da vida e da cultura Ye'kuana), agora em versão escrita, mas também da necessidade de se apropriar da língua portuguesa como língua de comunicação franca.

O quarto “livro”, intitulado **Lendas e mitos da tribo macuxi**, de autoria do professor da área de Comunicação e Artes do Curso de Licenciatura Intercultural, Celino Alexandre Raposo, apesar de não apresentar versões em macuxi dos textos aqui reproduzidos, também se apresenta na condição de material de grande valia para fins de uso escolar e para fins de emprego enquanto *corpus* de matéria etnográfica artística e cultural. Os textos que compõem essa seção do presente volume se organizam em torno de um conjunto narrativo em que história e fabulação se tornam matéria da mesma cepa e de igual importância. É, pois, nesse sentido que esse conjunto ganha relevância enquanto artefato de cultura imaterial do povo Macuxi.

Para finalizar e abreviar essa introdução, vale dizer que, além do conjunto de materiais inéditos e de saberes substanciados em forma de narrativas (verdadeiras amostras de histórias como exemplos e de exemplos como histórias), o volume oferece um significativo conjunto de textos de autores indígenas produzidos em línguas indígenas (frutos estes da maior importância, haja vista que as escolas, em particular, e o conhecimento, em geral, tanto carecem de materiais indígenas capazes de ocupar

a mente de todo aquele que se interessa pela leitura espontânea de textos de fatura e teor indígenas). Assim sendo, o título ora dado à luz se propõe a oferecer ao leitor a possibilidade de fruir da leitura de um conjunto de narrativas capazes não apenas de entreter, mas também de proporcionar leituras desafiadoras no que diz respeito à ética e à estética das culturas indígenas de Roraima.

Os organizadores

LIVRO I

Práticas leitoras e escrita no ambiente escolar indígena¹

Flávio Apolinário Viriato

¹ O presente texto deriva do trabalho de conclusão de curso orientado pelo professor Fábio Almeida de Carvalho

SUMÁRIO

1.	A PROBLEMÁTICA DO ENSINO DE LÍNGUA PORTUGUESA NAS ESCOLAS INDÍGENAS.....	15
1.1	Ensino de Língua Portuguesa e a Ausência da Biblioteca Escolar.....	17
1.1.2	Biblioteca como eixo estruturador do currículo escolar: uma necessidade da escola Indígena.....	20
1.2	A qualidade do Material Didático.....	24
1.3	Sobre a condição dos professores indígenas: a baixa autoestima do Educador Indígena.....	24
1.4	Sobre falhas e motivações nos processos de aprender nas escolas indígenas.....	26
1.5	A indisciplina em sala de aula gera dificuldade de aprendizagem	27
1.6	Sobre os estudantes indígenas: a desmotivação	29
1.7	O papel da família.....	30
1.7.1	Pais separados.....	35
1.7.2	Famílias carentes.....	37
1.7.3	A Relação da família e da escola na aprendizagem da leitura e escrita do estudante indígena.....	39
1.7.4	A Importância da família para aprendizagem da criança	42
1.8	Sobre como pais e professores contribuem no fracasso do ensino-aprendizagem de Língua Portuguesa:.....	43
2	ENSINO DA LÍNGUA PORTUGUESA	46
2.1	Análises das Condições de Ensino-Aprendizagem de Língua Portuguesa.....	46
2.2	Alfabetização na educação escolar indígena.....	49
2.3	Ensino e aprendizagem da Língua Portuguesa na escola indígena.....	51

2.4	Alto índice de defasagem pedagógica.....	54
2.5	Ensino Gramatiquero – dentro e fora da escola indígena.....	69
2.6	Grande rotatividade de docentes – um problema típico das escolas indígenas.....	63
2.7	A gestão escolar indígena.....	64
2.7.1	A bur(r)ocrática.....	64
2.7.2	A falta de plano a longo prazo.....	67
2.7.3	O poder publico.....	68
2.8	A Internet.....	71
2.9	Algumas considerações sobre a leitura e a escrita na escola indígena.....	73
3	ASPECTOS TEÓRICOS DA QUESTÃO: LEITURA E ESCRITA.....	75
3.1	Breve panorama das teorias explicativas sobre o fracasso escolar.....	75
3.2	Interações da linguagem no contexto escolar.....	78
3.3	A importância da leitura e escrita no ensino de língua portuguesa.....	82
3.4	Importância da Leitura.....	85
3.5	Leitura e escrita em sala de aula com base nas teorias dos gêneros textuais.....	88
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	91
	REFERÊNCIAS.....	95

1. A PROBLEMÁTICA DO ENSINO DE LÍNGUA PORTUGUESA NAS ESCOLAS INDÍGENAS

A língua Portuguesa é importante e mesmo imprescindível no processo de formação dos estudantes indígenas e cabe, portanto, aos professores desenvolver meios eficazes para um ensinamento teórico e prático da mesma. Nesse sentido, sabe-se que a leitura e a compreensão são processos que nem sempre andam lado a lado.

O que se tem percebido na realidade escolar indígena é que muitos alunos leem textos de vários gêneros e enunciados de atividades, porém nem sempre entendem adequadamente o que estão lendo. Muitas vezes, apenas reproduzem foneticamente as palavras impressas no papel. Por isso, muitos dos textos apresentados pelos professores durante as aulas, com o intuito de contribuir para a aprendizagem e desenvolvimento cognitivo dos alunos, acabam por não obter o resultado esperado. Esse problema preocupa, mais especificamente, professores de Ensino Fundamental que são vistos como responsáveis por esse tipo de deficiência, já que sobre eles recai a responsabilidade de desenvolver habilidades de leitura, de compreensão e de interpretação básica de leitura.

Atuando em escolas indígenas, percebe-se que a atividade de leitura é, normalmente, uma tarefa mal definida, muitas vezes constituindo-se apenas em um pretexto para cópias, resumos, análises gramaticais, mal elaboradas e outras tarefas próprias do processo de ensino de língua. Enquanto fora da escola o estudante é

perfeitamente capaz de planejar as ações que o levarão a um objetivo pré-determinado (por exemplo, elogiar alguém para conseguir um favor), quando se trata de leitura, de interação à distância através do texto, na maioria das vezes, esse estudante começa a ler sem ter objetivos definidos e sem conhecer estratégias básicas de leitura para atingi-los. No entanto, as evidências mostram que somos capazes de lembrar muito melhor aqueles detalhes de um texto que têm a ver com um objetivo específico. Isto é, compreendemos e lembramos seletivamente aquela informação que é importante para o nosso propósito.

Um dos papéis principais da escola é o de desenvolver habilidades de leitura, compreensão e interpretação de textos desde as séries iniciais, mas, o que podemos perceber é que mesmo depois de grandes avanços propriamente ditos da educação escolar indígena, as dificuldades ainda continuam se manifestando e que pouco está sendo feito, pois nenhuma estratégia está sendo montada para tentar sanar as dificuldades que os alunos indígenas apresentam.

No entanto, perguntas frequentes como: por que as dificuldades continuam se manifestando ao longo das séries finais do Ensino Fundamental? Como os professores trabalham a leitura na escola? Como o professor avalia o processo de produção da leitura de seus alunos e que estratégias utiliza para tentar sanar as dificuldades que os alunos apresentam? São as indagações que norteiam o ensino nas escolas indígenas. Portanto, para lidar e tentar sanar as dificuldades da escrita em sala de aula, devemos ter consciência de que essa dificuldade está ligada a uma

série de fatores que são fundamentais para a não melhoria dessa situação, ou seja, todos os professores indígenas devem ser conscientes de que não cabe somente a eles resolver essa situação, e nem devem eles se sentirem responsáveis exclusivos pelas dificuldades de seus alunos.

A seguir, apresentaremos os fatores que mais influenciam as dificuldades do ensino-aprendizado do português na escola indígena de Roraima.

1.1 Ensino de Língua Portuguesa e a Ausência da Biblioteca Escolar.

A biblioteca é um espaço essencial dentro da escola. Ela enriquece a cultura do aluno, desenvolvendo-o nos aspectos social e intelectual através dos livros, pesquisas e leituras. É indispensável que ela tenha um acervo diversificado para que o aluno amplie seu universo de leituras. No entanto, o maior problema que a Escola Indígena enfrenta é a dificuldade de desenvolver o trabalho de promoção da leitura a partir da biblioteca escolar, pois, em geral, as escolas não dispõem de um espaço nem de um grande acervo de livros e o pouco que tem estão desatualizados e são insuficientes para desenvolver um trabalho com a leitura envolvendo todos os alunos da escola.

Não há como negar que os jovens indígenas convivem com uma sociedade letrada, imersos em imagens, tendo de ler fotografias, letreiros, manchetes de jornais, cartões de crédito, notas fiscais, documentos, rótulos, revistas. Portanto, é indispensável desenvolver as habilidades

e competências para a leitura uma vez que ela se torna indispensável à vida.

Somos leitores em tempo integral. Mas não lemos do mesmo jeito um livro de literatura e manual de instrução, uma notícia de jornal e um verbete de enciclopédia. Essas situações de leitura têm cenário, contexto e finalidades peculiares: divertir-se, manter-se informado e atualizado, aprender a utilizar um novo aparelho, preparar um prato especial, executar uma ação... enquanto lemos, dialogamos com lembranças, emoções, impressões, informações, que nos ajudam a interagir, compreender o que dizem os escritores em suas obras.

Porque ler,

[...] não é apenas decodificar a escrita, vai muito além. É preciso interpretar, compreender, construir o sentido e conhecer a intencionalidade do texto (Paulo Freire 1996 pag.73).

A leitura cumpre o papel de transformar a pessoa, fazê-la pensar criticamente, pois, é carregada de ideologias, prepara a pessoa para refletir sobre os valores da sociedade. Funciona como um instrumento de conquista de poder, de dominação, informação, forma opinião, permite o acesso ao conhecimento, à cultura, melhora o pensamento, o raciocínio, satisfaz as necessidades de estudo ou lazer, aumenta o nível de informação, enfim, amplia a visão do mundo e conseqüentemente, possibilita à pessoa maior criticidade, provocando mudanças que contribuem para o exercício da cidadania.

Portanto, a prática escolar é fundamental nesse processo e, por isso, precisa, mais do que nunca, fornecer ao estudante

os instrumentos necessários para que ele consiga buscar, analisar, selecionar, relacionar e organizar as informações do mundo contemporâneo. O problema é concretizar essas práticas de leitura que sabemos que precisam ser estimuladas desde cedo, para que o aluno possa familiarizar-se com as mesmas e passe a sentir prazer em ler e conseqüentemente prazer em escrever. Para que a leitura se concretize na escola é preciso primeiramente que se tenha uma biblioteca estruturada e com um bom acervo de livros diversificados e depois ter profissionais leitores comprometidos com essa tarefa. É primordial que se tenha uma biblioteca com espaço adequado e materiais diversificados.

O problema é que a escola indígena não dispõe desse recurso e dessa forma se transforma num instrumento imperfeito por que é nela que o professor de língua portuguesa pode promover o contato das crianças com os livros, revistas e outros tipos de documentos. Não temos biblioteca não por que não temos o espaço adequado, e sim por que não temos o principal que são os livros diversificados. Atualmente o que podemos perceber com a realidade da escola é que a biblioteca escolar é um objeto desprezado pela Educação em nosso Estado, o que constitui uma grande injustiça, posto que a sofrível situação em que funciona, a maioria das escolas indígenas, faz com que ela se torne um grave e inexplorado problema educacional.

Segundo Fonseca, no Brasil de forma geral:

[...] as bibliotecas deixam de ser objetos de estudo no país porque existem poucas e por isso permanecem em silêncio. E o aluno fica sem ter acesso a outras possibilidades de informação na escola, fica submetido

ao discurso do professor e ao livro didático (Fonseca 1983, pag79).

Hoje o nível de leitura e interpretação que nossos alunos indígenas apresentam, denunciam que a escola sem uma biblioteca para apropriação de novas aprendizagens está muito distante de atingir a meta que tanto almejamos.

Para Paulo Freire,

[...] sem biblioteca escolar, sem leitura crítica, abrem-se os caminhos para a opressão, para a injustiça social, para a falta de autonomia do educando (Paulo Freire 1996 pag. 85).

Na maioria das vezes a culpa do fracasso recai sobre o professor de língua portuguesa e os questionamentos que ficam são sempre os mesmos: como podemos formar leitores, sem um lugar na escola que privilegie a leitura; a quem vamos recorrer se o governo do estado e a secretaria de educação não fazem nada em relação a isso. Isso significa que no nosso Estado os governantes não dão valor a educação escolar indígena e muito menos à leitura, e isso pode ser comprovado nos ambientes das escolas indígenas que estão todas sucateadas, e principalmente, vazias e sem atrativos.

1. 1. 2 Biblioteca como eixo estruturador do currículo escolar: uma necessidade da escola Indígena.

Adotar e assumir a concepção de biblioteca como eixo estruturador do currículo escolar é instituir um modo de ensinar e de aprender; é estabelecer novas relações com os

processos de conhecimento; é considerar a exigência de uma nova concepção de educação. Trata-se de uma mudança conceitual, que enfatiza não só o modo de conhecer, mas, principalmente, que põe em evidência os sujeitos e a natureza das relações que se estabelece nos processos de conhecimento. Assim, é preciso entender que não é o fato de integrar disciplinas ou projetos que fará a biblioteca o eixo estruturador do currículo, mas é o modo como essa integração é vivenciada. É algo mais, que exige forçosamente a alteração do próprio conceito de biblioteca. Esta tem sido recorrentemente, considerada complementação do currículo. Biblioteca não existe para complementação; ao contrário, é o centro do currículo e da escola, de onde devem partir e para onde devem convergir as práticas escolares.

É o eixo que pode garantir e sustentar os processos de ensino e de aprendizagem. A biblioteca não o lugar onde o aluno, vez ou outra, tem aula ministrada por alguém que assume o papel de provedor, de auxiliar, transformando o encontro dos alunos com a biblioteca em algo eventual, sem força de envolvimento. Também não é o lugar onde existem livros e onde o aluno poderá refletir sobre seus conhecimentos em busca de enriquecê-los, nem apenas um suporte ou apoio didático ao professor, mas efetivamente, espaço de produção, de sistematização de saberes e de desenvolvimento de competências, de habilidades, de valores e de atitudes, porque deve ser o lugar de trocas das experiências entre sujeitos humanos.

É, enfim, o elemento unificador das ações escolares e das transformações culturais. Lugar de diversidade:

múltiplas linguagens, múltiplos sujeitos, múltiplos suportes, múltiplos textos, múltiplos objetivos - noção de bem comum, de espaço democrático, de construção de memórias, de construção de referências culturais e artísticas. Partindo dessa concepção, é possível destacar, pelo menos dois aspectos que justificam a biblioteca como eixo estruturador.

O primeiro deles está na possibilidade de desenvolver a interação cooperativa entre os atores do processo educacional e de desenvolver a capacidade de exercício crítico e criativo por meio de ações conjuntas e significativas. Requer, assim, prioritariamente, que professores e alunos saiam de seus isolamentos; que discutam; que encontrem momentos e espaços para ensinar e aprender. Que todos tenham, de fato, compromisso com o desenvolvimento de todos os alunos e não de alguns; que busquem coletivamente, meios e instrumentos para alcançar o que desejam. Poderão, assim, desenvolver ações cooperativas para estudar um tema relacionado a uma questão levantada pelos alunos; poderão buscar resolver, em conjunto um problema da vida prática, traduzido em uma situação real, de modo que todos se mobilizem em busca da solução; poderão desenvolver diferentes projetos, que articulem ações internas e externas que facilitem o aprofundamento de um tema ou de conceito; que permitam, enfim, aos que deles participam indicar o que desejam aprender ao realizar tal ação.

Os produtos elaborados pelos sujeitos nessas ações devem constituir o acervo da biblioteca, o que permite a

renovação e o enriquecimento desse mesmo espaço. Cabe à escola estimular a entrada cultural do que os alunos produzem e do que circula socialmente, aceitando e valorizando as experiências coletivamente vividas.

Considerar a biblioteca como eixo estruturador do currículo escolar é alterar a concepção dos sujeitos que a frequentam; não mais apenas usuários, mas produtores de conhecimento; alterar a concepção de acervo contempla, para além dos saberes consagrado tradicionalmente, a produção da sua comunidade, por que esta não deve ser considerada como público, mas como produtora. Assim conseqüentemente, aumenta, dinamiza e atualiza o seu acervo. É ainda, propiciar ao sujeito que aprende e ao que ensina participar de uma comunidade de interpretantes e de produtores que se apoiam mutuamente, que se constituem e constroem novos modos de compreender o mundo e, principalmente, a si mesmo e aos outros.

Para Giusta,

1: todo conhecimento provem da pratica social e a ela retorna; 2. O conhecimento é um empreendimento coletivo, nenhum conhecimento é produzido na solidão do sujeito, mesmo porque essa solidão é impossível (1985, p.31).

O desenvolvimento é, pois, fruto da interação constante que os sujeitos mantém com o ambiente culturalmente organizado. Desenvolve sua competência cognitiva e adquire a experiência social dentro dessa cultura.

1.2 A qualidade do Material Didático

A educação escolar se caracteriza pela mediação didático pedagógica que se estabelece entre conhecimentos práticos e teóricos. Dessa forma, seus procedimentos e conteúdos devem adequar-se tanto à situação específica da escola e ao desenvolvimento do aluno quanto aos diferentes saberes a que recorrem. Surge, assim, a importância do livro didático como instrumento de reflexão dessa situação particular, atendendo à dupla exigência: de um lado, os procedimentos, as informações e os conceitos propostos nos manuais; de outro lado, os procedimentos, as informações e conceitos que devem ser apropriados à situação didático-pedagógica a que se destinam.

Atualmente, os livros didáticos representam a principal, senão a única fonte de trabalho como material impresso na sala de aula na escola indígena, tornando-se um recurso básico para o aluno e para o professor, no processo ensino aprendizagem.

1.3 Sobre a condição dos professores indígenas: a baixa autoestima do Educador Indígena

O ambiente da sala de aula requer tranquilidade e prazer, mais isso só é possível se existir troca de empatia entre educando e educador. O que se observa hoje na escola indígena é que um grande número de educadores está com sua autoestima abalada, e isso faz com que o profissional torne-se desestimulado e não se comprometa com o verdadeiro espírito de transformar o

aluno e fique sem motivação para perceber as diferenças entre os educandos, se preocupando apenas em cumprir o seu planejamento, não deixando que seus alunos os vejam como alguém que possa ouvir um pouco de seus problemas, pois se encontra comprometido apenas com a apresentação de conteúdo. Através da pesquisa constatou-se que esta atitude distancia aluno e professor, destruindo a relação positiva que deve haver entre eles.

Na verdade, o professor indígena não é estimulado a uma reflexão constante, a um comprometimento com sua formação permanente para que possa realmente elevar o nível do processo ensino-aprendizagem.

Para Libâneo,

o processo de ensino se caracteriza pela combinação de atividades do professor e do aluno. Estes pelo estudo das matérias, sob a direção do professor, vão atingindo progressivamente o desenvolvimento de suas capacidades mentais. A direção eficaz desse processo depende do trabalho sistematizado do professor (1994, p. 147).

A disposição e o entusiasmo do mestre não são, na verdade, o que deveria ser. Ouve-se a todo instante as célebres frases: “Aquele aluno não quer nada, ele não tem mais jeito. Eu já conversei com ele, mas não adianta”, quando, na verdade, deveria existir comprometimento na investigação das causas que levaram o aluno a agir assim e buscar formas de despertar o interesse pelo ato de aprender.

Nas escolas indígenas fica explícito que assim como o aluno, o professor também apresenta suas dificuldades através do comportamento, que tende a ser, de certa

forma, agressivo com os alunos, isso porque deixam que suas ansiedades prejudiquem a relação entre os mesmos.

Observa-se muito nos professores, uma série de problemas que desfavorece sua autoestima. Cito alguns: baixo salário, muita cobrança por parte dos gestores, problemas emocionais e sociais e, sem falar na necessidade de materiais para desenvolver suas propostas.

1. 4 Sobre falhas e motivações nos processos de aprender nas escolas indígenas

Hoje, é possível observarmos nas escolas indígenas que é atribuída ao aluno a culpa por não aprender, culpa essa que é dita através de palavras bastante conhecidas no dia a dia do educador: desinteresse, imaturidade, irresponsabilidade, entre outros. Estes são alguns dos rótulos dados ao aluno indígena pela dificuldade encontrada no ato de aprender. Dificuldades estas que tratamos por “falhas no processo de aprender”. (FREIRE,1989)

Sabe-se que, a aprendizagem é um processo longo e, para que ela aconteça, é necessário que haja amadurecimento de alguns aspectos no aprendiz: psicomotor, cognitivo, emocional entre outros.

Para que não ocorram tantas falhas no processo ensino-aprendizagem, é necessário que o educador envolvido no processo conheça as funções da didática. Conhecer a realidade do aluno indígena é fundamental para que, a partir daí, inicie sua trajetória com objetivos traçados, criar situações favoráveis possibilitando ao aprendiz o sucesso da aprendizagem.

Muitas vezes, a falta de conhecimento de seu papel como responsável pela formação da cidadania em seu aprendiz, como sujeito crítico, intelectual e transformador por parte do profissional, também são responsáveis pela falha no processo de ensino-aprendizagem que gera o fracasso escolar.

É preciso que o professor ative a memória do aluno utilizando-se dos pilares da memória que são coerência, motivação e emoção.

Aquilo que é ensinado com coerência, com certeza é armazenado na memória do aprendiz e é isso que está faltando na escola indígena, além dos recursos materiais para o desenvolvimento das atividades em sala de aula, ou seja, uma aula planejada e bem elaborada para despertar o prazer em quem está aprendendo. A motivação como fator também é responsável pela dificuldade de aprendizagem e por conduzir o desenvolvimento e o potencial do aluno. O grande responsável por esta ferramenta é o professor que atua em sala de aula, pois é ele quem deve proporcionar meios para que o aluno perceba a importância da relação entre o que está aprendendo e a sua vida. E isso não ocorre, e a dia cada vem gerando a falta de motivação, causando o desinteresse e por consequência a incapacidade, a inibição, e a baixa autoestima e daí o desencadear do processo da dificuldade de aprendizagem. (FREIRE,1984).

1. 5 A indisciplina em sala de aula gera dificuldade de aprendizagem

Há no ambiente da sala de aula da escola indígena um alto índice de indisciplina. Cabe ao professor utilizar-

se de meios que levem o indisciplinado a participar com responsabilidade de suas aulas, valorizando suas opiniões mesmo que estas sejam “bobas”, discutindo com ele e formando a partir de suas ideias, conceitos mais elevados. O problema é que para alguns professores indígenas, a turma que opina, discute, levanta dúvidas e hipóteses, é indisciplinada. Desmentindo esta última opinião, é sabido que, a turma apática é a que, em grande parte dos casos apresenta baixos resultados, justamente por que não aprende.

É comum, quando profissionais envolvidos no processo de ensino- aprendizagem se encontram, fazer comentários a respeito da disciplina em sala de aula. Mais é importante que haja uma preocupação com a busca dos fatores que levam o aluno a agir desta forma.

É necessário, portanto, que o professor reflita a respeito da sua prática pedagógica, pois a aprendizagem se dá na relação professor-aluno, e encare a indisciplinada como um desafio a sua proposta de trabalho (que é ensinar) para transformar o aluno em indivíduo, ou seja, cidadão crítico conhecedor de seus direitos e deveres.

Há necessidade de que o professor saiba fazer a diferença do que seja ato indisciplinado de ato infracional, pois é comum no cotidiano da escola indígena, alunos tidos como indisciplinados, serem postos para fora de sala de aula e isso traz consequências negativas tanto para o aluno; como para o professor. No entanto, já está na hora do professor procurar junto à escola desenvolver uma relação ético-pedagógica com os alunos.

1.6 – Sobre os estudantes indígenas: a desmotivação

A vida, as relações interpessoais e o mundo mudaram e, conseqüentemente, mudou também a maneira de se encarar a escola, a vida e os estudos. Mudaram os valores e os princípios. O fato é que vivemos numa sociedade de consumo desenfreado, que apostou todas as suas fichas no ter, e o ser ficou esvaziado de valor. A prioridade é ter roupas, um corpo bonito, e esse problema já chegou na comunidade indígena. Atualmente o comportamento dos alunos é completamente diferente do comportamento de trinta anos atrás.

Para Augusto Cury,

[...] estamos na era da indústria do entretenimento e, paradoxalmente, na era do tédio. É muito triste descobrir que grande parte dos seres humanos de todas as nações não sabe ficar só, se interiorizar, refletir sobre as nuances da existência, se curtir, ter um auto diálogo (Augusto Cury 2007 pag.7).

Esse problema é um fator que atinge em cheio a comunidade escolar, que não está preparada para lutar contra esse mal, por que amam o sistema social, sistema que os transforma em consumidores, que sufoca sua identidade e seus projetos. Para Cury,

[...] é a geração que quer tudo rápido, pronto, sem elaborar, sem batalhas para conquistar. É a geração que não sabe unir disciplina com sonhos, que procura usar processos mágicos para lidar com suas frustrações, que tem dificuldade em pensar antes de reagir (Augusto Cury 2007 pag.7).

No entanto, o estudo, e principalmente o ensino de língua portuguesa é desvalorizado pelos alunos que, a cada dia que passa, se apresentam mais desmotivados. O que se percebe é que temos uma escola em crise. Os alunos vivem agitados, o que parece é que para muitos, o último lugar em que querem estar é dentro da sala de aula. É mínimo o número de alunos que tem um verdadeiro compromisso e o interesse em aprender. O que boa parte dos alunos apresenta através de algumas atitudes é que estudar, assimilar o conhecimento, fazer provas é uma chatice insuportável.

Refletindo sobre isso, o que fica são os questionamentos: diante de uma realidade assim, como fazê-lo compreender que estudar é importante? Como fazê-lo acreditar que estudar é o melhor a se fazer quando há um mundo de atrações fora da sala de aula à espera? E pior ainda, o professor não é bem remunerado, portanto, atualmente não serve como modelo de sucesso.

1.7 O papel da família

As crianças necessitam de cuidados, carinho, amor e compreensão, pois são frágeis, delicadas e transparentes e seus gestos dizem o que ela está sentindo. A criança é parte integrante da sociedade, e na escola aprende a ser formadora do seu mundo, transformadora de uma sociedade futura, de uma realidade que ainda não conhece.

O contexto do mundo atual, por sua vez, está, cada vez mais, transformando a realidade das famílias dentro da comunidade indígena. As dificuldades econômicas

sociais exigem ainda que os pais e/ou os responsáveis pelas crianças trabalhem ambos o dia inteiro para sustentar as famílias e isto faz com que as crianças sofram um abandono quando a questão é a vida escolar, pois, a realidade educativa vai além da escola, é também fora dela, pois compõem o contexto da criança, sua família e demais agentes sociais que participam da sua vida.

Segundo Durkheim, (in FERRARI, 2008),

[...] a educação é uma socialização da jovem geração pela geração adulta, sendo assim a criança necessita do auxílio da família também para se encontrar inserida no contexto escolar (Durkheim in FERRARI, 2008 pag. 90).

Ao se confrontar com a realidade escolar a criança se encontra num ambiente diferente da sua rotina, onde a realidade e as demandas são diferentes das que está acostumada. Para que ela se sinta à vontade e aprenda satisfatoriamente é necessário que haja empenho de todas as pessoas de seu convívio, e a família é a principal chave para que se abra o caminho de uma educação de qualidade.

Por família entende-se o conjunto de pessoas que convivem juntas, ligadas por sangue ou não, unidas por laços afetivos, constituindo a base da formação do sujeito.

Segundo Szymanski,

é na família que a criança encontra os primeiros “outros” e, por meio deles, aprende os modos humanos de existir – seu mundo adquire significado e ela começa a constituir-se como sujeito (Szymanski 2009, p.22).

A família é responsável pela criança encontrar-se como pessoa, como membro de uma sociedade. A criança,

como qualquer ser humano, necessita de laços afetivos para sentir-se protegida e inserida na sociedade, e a família, como referencial da criança tem falhado, não tem cumprido com este papel, para que cresça feliz e com boa saúde mental e intelectual.

A criança necessita, imperiosamente, de proteção e de atenção. Existem pais dentro da comunidade que, por incrível que pareça se recusam sistematicamente a dar qualquer um desses alimentos psicológicos indispensáveis ao crescimento harmonioso dos filhos.

Em geral, a Escola Indígena se queixa que a família não dá o devido valor à educação escolar, pois, a considera como dever somente dos professores, e demais membros escolares, mas não pode ser assim, pois, como já afirmado, a família tem papel fundamental no desenvolvimento social e escolar da criança. Segundo Schmidt,

cumpra aos pais assegurar a si mesmos e aos filhos o desenvolvimento pleno – físico, emocional, mental, social e espiritual (Schmidt 1967, p.11).

Sendo assim, garantir este desenvolvimento é garantir uma educação escolar de qualidade, uma educação necessária a todos. Neste sentido, destaca-se a família como a primeira responsável pela formação da criança, sendo de extrema importância que ela se relacione, também, com a realidade escolar. A educação escolar é muito importante para a formação de uma pessoa. É sem dúvida o caminho para um futuro melhor, e cabe à família assegurar que a criança se desenvolva satisfatoriamente na escola.

Segundo Gomes para que isso aconteça é importante que a família:

Acompanhe a criança até a escola sempre que possível, ajude nos deveres de casa, participe ativamente nas reuniões escolares, conheça os membros da escola, tenha conversas efetivas com professores e demais membros escolares, participe sempre que possível nos eventos escolares, tenha conversas periodicamente com as crianças sobre os acontecimentos escolares, entre outras ações esperadas (Gomes 2008 p.29).

A participação dos pais na vida escolar qualifica o trabalho da escola e demonstra à criança a importância que ela tem. Essa é a grande lacuna que existe na Escola Indígena nesse processo, pois, é comum a família indígena não participar da vida escolar e que na maioria das vezes é a principal culpada pelo baixo rendimento de seus filhos. Para WEIL “Muitas vezes, a culpa da baixa de rendimento escolar está nos pais e não na escola. (WEIL, 1960, p. 49)”.

A família precisa reconhecer que a educação escolar faz parte não apenas da realidade da criança, mas também da realidade da própria família.

A construção do ser social é feita em boa parte pela educação. É a assimilação pelo indivíduo de uma série de normas e princípios, sejam morais, religiosos, éticos ou de comportamento – que baliza a conduta do indivíduo num grupo. O homem mais do que formador da sociedade, é um produto dela. (DURKHEIM, in FERRARI, 2008 p.33).

A família tem papel fundamental para a criança e, segundo Weil (1960, p. 33) para que se construa um bom alicerce que estruture o indivíduo é preciso que a família procure: “Dar carinho quando necessário, louvar o esforço e recompensar a criança quando agiu certo é atitude de muitos pais que conseguem, com isso, que os seus filhos

cresçam num ambiente feito de compreensão, de calma, de respeito humano”.

Atualmente, o que fica claro é que as crianças, a cada dia que passa, ficam mais tempo na escola, o que reforça a falsa ideia de que a responsabilidade da educação das crianças e jovens cabe à escola. Educar a criança é tarefa complexa, principalmente para a escola, que muitas vezes não conhece a realidade da criança. A família precisa ajudar nessa educação, ela deve ser mediadora da relação do mundo da criança com a escola. A comunicação entre pais e professores, neste processo, é fundamental para a criança, para a escola, para os pais e para a educação escolar indígena em si.

As famílias e a escola devem saber,

[...] que ambas as instituições têm em comum é o fato de prepararem os membros jovens para sua inserção futura na sociedade e para o desempenho de funções que possibilitem a continuidade da vida social. Ambas desempenham um papel importante na formação do indivíduo e do futuro cidadão. (SZYMANSKI, 2009, p.98).

Assim, a escola deve viabilizar a participação e a presença das famílias a fim de que participem na vida escolar das crianças. Inserir na rotina escolar diferentes momentos que busquem a presença da família é uma forma de iniciar uma relação de corresponsabilidade e compromisso. Reuniões e eventos comemorativos são exemplos de como a escola pode se aproximar e criar espaços de convivência e reflexão, o que na maioria das vezes não tem sucesso.

Existe uma data de comemoração da participação da família na escola, dia 13 de novembro, dia nacional da família na escola, mas, não basta ter um dia, é preciso fazer com que em todos os dias as escolas contem com a participação dos pais.

O problema é que temos atualmente na comunidade, alunos de famílias que são formadas apenas pela mãe que tem que assumir o papel de pai e mãe, crianças que vivem com os avós ou até mesmo pai assumindo papel de mãe e pai ao mesmo tempo. E isso ocasiona um grande transtorno, pai e criança, muitas vezes, não tem uma orientação ou cuidados especiais de que necessitam. Os filhos estão sendo deixados de lado.

Grunpun afirma que,

com amor os filhos podem ser criados, ou melhor, eles se criam se os pais não atrapalharem. No amor um filho se cria sozinho, mas por mais que seja amado ele não se educa sozinho (Grunpun in TIBA, 2002, p. 12).

Dessa forma, filhos crescem e se desenvolvem sozinhos, mas a educação é de total responsabilidade dos pais e não de outros. Em consequência da família desestruturada o que temos são crianças sem limites e pais que jogam a inteira responsabilidade de educação para a escola.

1.7.1 Pais separados

A realidade atual mostra que cada vez mais tem crescido o número de pais separados dentro das

comunidades indígenas. Segundo Tiba (2002), antes do casamento chegar ao fim apresenta vários sinais, como afastamento físico, briga por tudo e por nada, a maioria das outras pessoas parecem ser mais atraentes que o seu cônjuge, as pessoas sentem uma sensação de alívio quando estão sós, sem seu parceiro, é o sinal que quer dizer que acabou, é quando um quer eliminar o outro da sua vida.

O problema é que, toda separação afeta muito a criança, pois muitas acontecem de forma litigiosa, ou seja, com brigas e muitas desavenças, o que proporcionará conflitos na mente dos filhos. E quando há realmente a separação muitas mães não assumem para seus filhos que está separada do pai ou vice-versa. Em consequência disso esse pequeno indivíduo terá problemas de relacionamentos, de aprendizagem na escola, o que tornará até mesmo uma criança nervosa e agressiva.

[...] como queda no rendimento escolar, grande apatia, insônia, isolamento e até mesmo somatizações como dores de cabeça, estômago e mau funcionamento intestinal. Tudo pode doer. É o corpo chorando lágrimas que olhos contiveram. (TIBA. 2002, p. 204)

Tiba (2002) ressalta ainda que a melhor maneira para amenizar um eventual problema no desenvolvimento da criança é conversar e explicar o motivo da separação, enfatizando que não é ela a causa. Sempre respondendo todas as suas perguntas. O medo é sempre comum depois de um entrave desses, afinal é uma vida nova, que poderá ser tempestuosa ou com calma.

A grande dificuldade aí apresentada é a convivência, não podem nem se cruzarem que estão discutindo e ainda quando

nesses debates colocam o filho no meio. O maior problema é quando um dos cônjuges resolve se casar novamente, tudo fica mais difícil de ser controlado. E ainda atrapalha a criança de fazer a sua vida, pois ele vive por conta de confusões e brigas. A família tem que deixar a criança aprender a viver e sociabilizar, não o fazer com que ele tenha repulsa disso.

1.7.2 Famílias carentes

Explicar o fracasso escolar como consequência dos conflitos familiares é uma tendência muito presente nos discursos que circulam no interior e fora das escolas indígenas. Nessa concepção, parte-se do pressuposto de que o fracasso escolar se deve a prejuízos da capacidade intelectual dos alunos, decorrentes de “problemas emocionais”. A criança seria portadora de uma organização imatura que resultaria em ansiedade, dificuldade de atenção, dependência, agressividade etc., que trariam prejuízos para a aprendizagem escolar. Essa explicação, que se afirma, atribui o fracasso escolar aos conflitos familiares geradores de perturbações de ordem afetiva. As dificuldades de aprendizagem são concebidas como consequências desses conflitos e se manifestam preferencialmente em crianças oriundas de famílias carentes e problemáticas existentes na comunidade. Tais problemas são ainda mais acentuados quando a personalidade da criança é caracterizada por condutas agressivas, nervosismo e imaturidade.

Atualmente o que se percebe é que a pobreza é considerada pela comunidade indígena como um fato

social naturalizado, ou seja, o ambiente familiar geralmente é descrito como pobre ou precário em termos das condições que oferece ao desenvolvimento psicológico da criança; barulhento, desorganizado, superpopuloso são termos frequentes usados para qualificá-lo. Além disso, é constante a referência à falta de artefatos culturais e de estímulos perceptivos que favoreçam o desenvolvimento da prontidão para a aprendizagem escolar, destacando-se a pobreza e a desorganização dos estímulos sensoriais presentes.

Nesse sentido, é possível afirmar que, nessa leitura, o adulto responsável pela criança é considerado nocivo, porque mais agressivo, desinteressado pelos filhos, inconstante, viciado e imoral, ou seja, psicologicamente não saudável, localizando-se nesse ambiente familiar precário a causa do fracasso escolar, ou seja, toda essa inadequação é traduzida em termos escolares como aprendizagem lenta e pobre.

Os pais de alunos são coniventes e, portanto, *culpados*. Ao elaborar uma “tarefa de casa”, por exemplo, os professores esperam que os pais, além de auxiliar os seus filhos no cumprimento daquele “dever”, consigam também diagnosticar as possíveis dificuldades do seu filho e, imediatamente, procurar o professor para formar uma parceria que proporcione o melhoramento do aprendizado daquele jovem aprendiz. O pai deverá sempre ser parceiro da escola; deverá acompanhar passo-a-passo o desenvolvimento do seu filho.

Mas será que na prática isso vem acontecendo dentro da comunidade indígena? Na grande maioria dos casos,

afirmo que não. Portanto, os pais também são *culpados* pelo fracasso da educação, por não marcarem presença na vida escolar do filho, por não colaborarem, por apenas enviar os filhos à escola para no final do mês receber ajuda financeira do governo federal ou ficar “livres” deles por determinado período, por não se importarem com a falta de transparência da vida escolar dos seus filhos. Claro que esses não são casos gerais, pois existem muitos pais presentes e, a estes, eu tiro o meu chapéu, mas não posso aqui omitir a culpa, que os que não se encaixam nesse grupo, possuem.

1.7.3 A Relação da família e da escola na aprendizagem da leitura e escrita do estudante indígena

Se existe a visão/projeção do que precisa ser feito sobre as precárias condições das escolas indígenas, bem como do ensino, deve ser levada em consideração a trama das relações sociais, como, por exemplo: economia, arte, política. A partir disso, atividades diferentes que tenham ligação com a educação devem ser desenvolvidas e entendidas, tendo em vista o envolvimento da família.

Essa tem um papel de suma importância para o desenvolvimento intelectual do aluno, pois é no contexto familiar que o aprendiz tem o primeiro contato com a leitura, e é justamente esse o problema, pois, temos na comunidade indígena uma família pobre intelectualmente, que não consegue dá um suporte maior para que seus filhos consigam seguir os estudos sem tantas dificuldades.

De acordo com Antunes,

a leitura deve ser uma forma de integração do aluno com a vida e seu meio social, por isso, ela deve deixar de ser apenas um simples treino de decodificação ou uma tarefa escolar. E, devido ao fato de que a integração de uma pessoa, em seu grupo social, passa pela participação linguística e pelo exercício da fala, tal participação deve ser estimulada e promovida, e os pais devem encorajar seus filhos (Antunes 2010, p.119).

Segundo a LDB - Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional Lei nº 9.394 (1996), a educação é dever da família e do estado e está inspirada nos princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana, os quais têm por finalidade o pleno desenvolvimento do educando, seu preparo para o exercício da cidadania e suas qualificações para o trabalho.

No entanto, a falta de parceria da família e da escola enquanto uma relação de cooperação entre tais instituições está contribuindo para a não intervenção planejada e consciente, em que a escola possa criar espaços de reflexão e experiências de vida, estabelecendo a aproximação entre as duas instituições. Reforça-se aqui, então, a necessidade de os professores dispensarem alguns momentos da sua formação, para refletirem e reconstruírem essa relação. Isso deve acontecer de modo que o sucesso do trabalho da escola depende da colaboração familiar ativa. Segundo Ullmann e Bohnen:

A família é insubstituível na tarefa educativa. O ser humano nasce e se forma na família, a qual se baseia nas necessidades e nos instintos da natureza humana e, segundo a ordem natural, a natureza social do homem realiza-se primeiramente junto à família (1986 p. 110).

Seguindo os conceitos de Travaglia,

desde cedo os pais precisam transmitir aos filhos os seus valores, como, ética, cidadania, solidariedade, respeito ao próximo, enfim, pensamentos que os levem a ser um adulto flexível, saiba resolver problemas, esteja aberto ao diálogo (2007, p. 55).

Então, espera-se que o aluno, através do incentivo dos pais, passe a valorizar a leitura, e que esta possa fazer parte de sua vida cotidiana e de seu desenvolvimento progressivo no campo do saber. Nessa perspectiva, uma criança com hábito de leitura cresce bem preparada para enfrentar os desafios da vida, pois desenvolve grande capacidade de leitura e interpretação, além de possuir uma grande facilidade de descobrir o significado de certas palavras e situações, o que facilita suas produções textuais, sua oralidade e suas atuações em público.

Sendo assim, para desenvolver este hábito nas crianças, é necessário proporcionar-lhe o contato com os livros. Neste caso, ouvir uma história lida pelos pais, avós, irmãos, entre outros, as incentiva, e isso é sem dúvida um dos maiores problemas que determinam o fracasso escolar dos alunos indígenas.

Segundo Marques,

o papel da escola é o de complementar a educação dada pela família e ensinar a criança com conceitos básicos, de ética, cidadania, porém não assumir responsabilidade integral na formação de caráter e de convicções, estas devem ser familiares (1993, p.70)

No entanto, na realidade a família não se dispõe a fornecer o apoio necessário ao desenvolvimento escolar

de seu filho, e, sobretudo, a escola deve, em seu projeto político pedagógico, contemplar – através de reuniões, projetos voluntários e comunitários – a participação da família e por enquanto isso ainda não foi concretizado.

1.7.4 A Importância da família para aprendizagem da criança

Segundo Garcia:

Para a aprendizagem da leitura e da escrita é fundamental que a criança tenha oportunidade de criar suas histórias, interpretar outras histórias ou vidas transformando-as, ouvir outras pessoas (sejam elas adultas ou criança) e ler e escrever suas histórias. (1993, p.92)

A família surge a partir de um momento na história do homem (humanidade) em que determinadas condições culturais se fizeram presentes e, desde então, ela vai respondendo, tanto em sua estrutura quanto em seu funcionamento às condições concretas do meio que a contém.

As relações das crianças na sociedade intermediadas pela família é um fenômeno mutável no tempo. A família é uma instrução social historicamente situada e sujeita à mudança de acordo com as diferentes relações estabelecidas entre os homens.

Para Adolf:

A família é um sistema ativo em constante transformação, ou seja, um organismo complexo que se altera com o passar do tempo para assegurar a continuidade e o crescimento psicossocial de seus membros e componentes. (1985, p. 274)

Hoje em dia, quando nos referimos à família automaticamente nos lembramos da família conjugal, composta por pai, mãe e filhos. As primeiras experiências do indivíduo, geralmente são proporcionadas pela família.

Ao nascer, a criança começa a sentir influências do seu núcleo familiar que, aos poucos, vai modelando seu comportamento: a roupa que deve vestir, a alimentação que deve tomar em determinados horários, hora em que deve dormir, mais tarde é o treino para que ande, para que fale, para que aprenda a fazer suas necessidades fisiológicas e sua higiene; como também os valores morais, o clima emocional e uma série de atitudes e de modos de encarar o mundo e as coisas vai ser aprendida pela criança, oferecendo direções em que seu potencial genético será desenvolvido e seus comportamentos serão orientados.

1. 8 Sobre como pais e professores contribuem no fracasso do ensino-aprendizagem de Língua Portuguesa:

Qual será o futuro da população indígena com base na Educação que oferecemos as nossas crianças e jovens? Os agentes envolvidos na educação escolar indígena, são diversos, porém, destaco dois fundamentais: pais e professores. Muito além de se discutir conteúdo programático e outros importantes elementos pedagógicos temos que refletir melhor sobre a Educação Escolar Indígena. Não somente a Educação (conhecimento) adquirido na Escola, mas aquela que deve também vir de casa, ou seja, com a imprescindível participação da família. A família indígena, está deixando de lado a sua

responsabilidade em educar seus filhos para respeitar o ser humano.

Simples atitudes dos alunos indígenas demonstram que o respeito no ambiente escolar foi esquecido. Evoluir socialmente não significa deixar de lado atitudes básicas que favorecem o bom convívio social. O que os pais não compreendem é que a Escola Indígena não tem condições de suprir todas as carências existentes na formação educacional e cultural dos seus alunos. É claro que se deve exigir professores qualificados e acima de tudo, preparados para realidade atual.

Todavia, deve-se compreender que o papel da família também é imprescindível no processo ensino-aprendizagem. O que à primeiro instante parece ser estrita responsabilidade do professor deve também ser dividida com a família. Sim, atualmente acredito que o professor indígena deve ser mais, deve ser educador, porém com o aval dos pais. É impossível buscar transformar essa sociedade indígena que também já é infestada por drogas e violência sem responsabilidade, compromisso e amor de pais e professores. Neste período conturbado, repleto de transformações que a cada dia se apresentam dentro da comunidade indígena, a boa formação sistemática e assistemática do jovem estudante possibilita que o mesmo encare a vida com maior destreza. Para isso, a intervenção da família e da escola são decisivas. Atualmente, parte dos pais que procuram a escola acredita sempre em seus filhos e de longe conhecem a realidade vivida em sala de aula.

Atualmente, o que fica explícito é que ao invés de compartilhar ideias e reflexões com os professores em

busca de melhoria da aprendizagem, nas reuniões de pais e mestres, os pais preferem agredi-los e defender seus filhos questionando as baixas notas atribuídas no final do bimestre. Questionamento pertinente diz respeito à ausência dos pais que, pelas necessidades socioeconômicas, passam maior tempo de suas vidas no trabalho.

Outro elemento fundamental nesta reflexão diz respeito às carências das famílias, que são levadas pelos alunos para a Escola. Muitos trazem de casa o reflexo do mau relacionamento dos pais, falta de condições dignas de vida, reflexos da crise econômica e obviamente a falta de amor. Muitas destas carências são notadas na fala carregada de rancor, como nas atitudes de agressividade e amor. Aos professores resta que se desdobrem tentando ser professores, educadores, pais, mães e amigos o que torna ainda mais difícil a concretização das propostas pedagógicas durante o ano letivo.

Feitas essas considerações, a seguir trataremos do ensino de Língua Portuguesa.

2. ENSINO DA LÍNGUA PORTUGUESA

2.1 Análises das Condições de Ensino-Aprendizagem de Língua Portuguesa

A educação escolar oferecida à população indígena em nosso Estado e acredito que no Brasil como um todo, está bem distante de ser considerada adequada, se em escolas urbanas a qualidade e as condições de ensino aprendizagem deixam a desejar, em escolas indígenas a situação tende a ser ainda mais problemática.

Durante o período da pesquisa de campo, pude constatar que apesar dos avanços obtidos nos últimos vinte anos no que diz respeito à Educação Escolar Indígena Diferenciada, o ensino desenvolvido ainda segue um modelo feito para a cidade, em que são desconsideradas as especificidades do aluno indígena, o calendário escolar e os conteúdos ainda seguem um modelo urbanocêntrico. É importante destacar que não existem em Roraima políticas públicas voltadas para educação escolar indígena, pois a comunidade indígena é encarada como um lugar de atraso para os governantes. No entanto, a educação escolar indígena seguindo um modelo feito para a cidade contribui para a exclusão do cidadão indígena do acesso ao conhecimento.

Nesse sentido, Giroux reconhece que,

[...] os alunos que provêm de diferentes contextos requerem um modelo de escola pensado para sua realidade, que valorize suas experiências e respeite suas práticas linguísticas e culturais (1992, p.190).

E esse é um direito constitucional que os povos indígenas têm, mas que na prática está muito distante de ser executado em favor da população indígena. O oferecimento de recurso como uma biblioteca é um fator a ser destacado, uma vez que a escola não dispõe desse benefício. Contudo, é importante refletir de que maneira o professor de Língua Portuguesa pode promover o desenvolvimento da leitura uma vez que a escola não dispõe de um recurso que podemos considerar ser o “pulmão” de uma instituição de ensino. Dessa forma percebe-se com clareza que a educação escolar que é oferecida atualmente é um meio de exclusão, mais do que de inclusão, pois é evidente que da forma como vem sendo disponibilizada não vêm contribuindo plenamente para o processo de aprendizagem.

A OPIRR e o movimento indígena há anos fazem pressões em favor de uma educação escolar indígena diferenciada e de qualidade, mais pouco são os resultados positivos na disponibilização de mais recursos materiais e humanos para a escola. Contudo, isto significa que não há melhoria na qualidade do ensino. O professor de língua portuguesa sofre com a falta de materiais pedagógicos para fazer seu trabalho que, na maioria das vezes, tem que tirar do seu próprio bolso o recurso para desenvolver suas propostas pedagógicas. A desvalorização dos professores indígenas, neste contexto, soma-se à desvalorização da cultura, das crenças, da língua, da escola e do próprio cidadão indígena na sociedade capitalista. Se anteriormente o Estado brasileiro excluía a sociedade indígena negando-

lhe o acesso à escola, hoje, passa a fazê-lo dentro da própria escola, mediante condições inadequadas de ensino-aprendizagem e da privação do acesso ao conhecimento.

Nesse contexto é importante inserir e refletir sobre a relação da escola com a cultura linguística do aluno indígena. O fracasso dos empobrecidos cidadãos indígenas que antes ocorria por estar fora da escola, agora acontece dentro dela. O tipo de ensino de português praticado parece compactuar com este conflito quando por não ter a sua disposição o recurso necessário para trabalhar a leitura e interpretação de textos o professor é obrigado a dedicar grande parte da aula à transmissão de regras gramaticais, o que é insuficiente para o desenvolvimento comunicativo do aluno. Dessa forma, o ensino de português na Escola Indígena, é antes contra a comunidade do que para ela, pois sendo a língua uma forma de participação social, a escola tende a manter a classe que já é empobrecida intelectualmente à margem do acesso ao conhecimento. No âmbito desta problemática, os PCNs apontam que,

[...] o domínio da língua tem estreita relação com a possibilidade de plena participação social, pois é por meio dela que o homem se comunica, tem acesso à informação, expressa e defende pontos de vista, partilha e constrói visões de mundo, produz conhecimento. Assim, um projeto educativo comprometido com a democratização social e cultural atribui à escola a formação e a responsabilidade de acesso aos saberes linguísticos necessários para o exercício da cidadania, direito inalienável de todos (BRASIL, 1998, p. 25).

Embora os PCNs chamem atenção para a relação entre o ensino de português e democratização social, fica

cada vez mais evidente que o que escola tem promovido até o momento é, antes, exclusão do que inclusão de boa parte da comunidade escolar. Isto é evidenciado pelas péssimas condições enfrentadas pela escola indígena, pois, em meio a poucos recursos, como pode o professor formar alunos aptos a atuar nas diversas situações de uso da língua?

Assim, percebemos que embora, atualmente, exista um discurso em favor de novas formas de encarar o ensino-aprendizagem de língua portuguesa, tudo leva a crer que todas as propostas de mudança ficam somente no discurso. Na prática, o que percebemos são atitudes ultrapassadas, e talvez seja esse um dos grandes desafios a ser enfrentado no ensino de Língua Portuguesa na escola: aplicar efetivamente as evoluções da Ciência Linguística em sala de aula. Contudo, para que isso ocorra é necessário repensar o modelo de sociedade, das políticas públicas e consequentemente de escola que vem sendo oferecido aos povos indígenas.

2.2 Alfabetização na educação escolar indígena

A alfabetização na educação tem avançado bastante, exigindo dos professores uma melhor qualificação para o exercício em sala de aula.

Antigamente se imaginava que para ler era preciso primeiro aprender o sistema de escrita e, então, começar a interpretar textos. Hoje sabemos que a capacidade de leitura não depende apenas do conhecimento do valor sonoro de cada letra ou de saber juntar uma letra a outra. É preciso conhecer as características da

linguagem escrita, que mudam conforme o gênero do texto. (PCNs p.33).

Nesse sentido, a educação escolar indígena parece estar parada no tempo, ou seja, muitas crianças continuam sendo alfabetizadas pelo método tradicional, que é terrivelmente cego e empobrecedor. Para muitos professores indígenas, os atos de ler e de escrever não fazem sentido.

O professor apenas reproduz a sequência que está na cartilha: leitura, cópia, treino de famílias silábicas e coisas do tipo. E o aluno faz o que o professor pede porque não tem opção além de aceitar as regras do jogo. E as consequências disso são as piores possíveis. No entanto, é possível perceber que durante os quatro primeiros anos do Ensino Fundamental, a maioria dos professores continua alheia às mudanças previstas nos Parâmetros Curriculares. (PCNs 1998 p.22).

Eles não ensinam os alunos a ler diferentes tipos de texto. A partir do quinto ano, no entanto, a adaptação está sendo mais rápida e a escolaridade já depende da capacidade do aluno de aprender a aprender.

Assim, na vida real, o que se observa constantemente é que professores de diferentes áreas (de Português, de História, de Geografia, de Sociologia, etc., do 6º ano, por exemplo), distribuem textos para serem lidos na sala, que os alunos “leem”, mas, na verdade, não “entendem” nada. Em geral, alguns deles ficam reprovados. Desse modo, estão criadas as condições ideais para a criação de um jogo de empurra-empurra que parece não ter mais fim: o professor de História, por exemplo, acha que não é

obrigação sua ensinar o menino a ler e culpa os professores de 1º a 5º ano. Esses, por sua vez, também se enganam ao acreditar que não têm responsabilidade de ensinar a ler textos da área de História. Enquanto isso, o pobre do estudante fica ao deus-dará.

Portanto, é necessário que professores indígenas tenham em mente que é fundamental o papel da literatura infantil na alfabetização, e que devemos tomar muito cuidado com o que se convencionou chamar de material paradidático. Esses textos se baseiam na visão de que é preciso escrever de forma simplificada, tanto do ponto de vista textual como do fonológico, para que os pequenos possam ler sozinhos, ou seja, é uma concepção que casa com a da cartilha, de que ler é apenas combinar letras. Esse tipo de coisa impede o amadurecimento do leitor, que precisa ir aprofundando aos poucos sua capacidade de ler textos cada vez mais complexos. Para isso, a literatura, a arte da palavra escrita é fundamental.

2.3 Ensino e aprendizagem da Língua Portuguesa na escola indígena.

No campo da leitura e interpretação nas escolas indígenas, o ensino tradicionalista tem prejudicado categoricamente e efetivamente o real aprendizado do aluno. Pode-se ainda afirmar que o sistema de ensino de leitura e teoria gramatical da Língua Portuguesa adotado atualmente, de maneira geral, tem prestado um verdadeiro desserviço à educação das crianças, adolescentes e jovens indígenas que precisam ultrapassar as etapas subsequentes para atingir à graduação.

É sabido por todos que leitura e interpretação não são dons divinos. Como qualquer outra área de ensino, trata-se de um conhecimento que se pode adquirir por meio de uma formalização cuja teoria pode auxiliar em seu aprendizado - desde que esta teoria leve o educando à prática efetiva. O que se pode perceber, analisando os currículos de escolas indígenas, é que as teorias de ensino da Língua Portuguesa neste campo específico para a formalização do conhecimento têm, na verdade, impedido que a prática possa ser efetivada com êxito. A partir do momento em que não se considera os conhecimentos prévios e a carga emocional e cultural de cada um dos alunos, o professor está fadado a transformar a necessidade de repassar a matéria ao aluno num difícil calvário para este, o que, automaticamente, gera a antipatia e, pior que isso, o desgosto do aluno pelo conteúdo estudado.

Segundo Lopes (1996),

a leitura é a única habilidade que atende às necessidades educacionais e que o aprendiz pode usar em seu próprio meio (propósito utilitário e educacional); é a única habilidade que o aprendiz pode continuar a usar autonomamente ao término do curso (Lopes 1996, p. 202).

Esta afirmação do autor aplica-se perfeitamente nos parâmetros do ensino da Língua Portuguesa. Nos nossos dias é muito mais difícil a inserção de um indivíduo, seja ele indígena ou branco, em qualquer meio social, quando ele carrega uma considerável dificuldade no campo cognitivo. Desenvolver a capacidade de leitura ainda parece ser um santo remédio para enfrentar o problema.

Dentro desta perspectiva, as bases de conhecimento do aluno surgem como um excelente ponto de partida para que o professor possa desenvolver seu trabalho de forma mais efetiva e eficaz.

Observou-se, ao longo deste trabalho, que a questão do ensino da Língua Portuguesa nos campos da leitura e interpretação está inteiramente ligada às raízes tradicionalistas da atuação dos professores em sala de aula, e mesmo do sistema educacional, relacionando-se, neste fator, a questão das provas de vestibulares e da comercialização do ensino como produto, e não como processo. Tecer críticas apenas ao ensino da base pode não parecer justo, considerando que as séries iniciais preparam para o formato tecnicista - cujo foco não é o aluno, mas o conteúdo - das provas que garantem o ingresso em cursos superiores.

Desde criança, o estudante, inclusive o indígena, tem sido preparado para passar no vestibular, e não para aprender, de fato. Esta verdade há anos tem transformado os professores da escola indígena em comerciantes do conhecimento, em meros transmissores de um produto fechado, acabado e inquestionável, como se o “aprender” estivesse limitado apenas ao que os educadores transmitem dentro de uma sala de aula.

Levando em conta as ideias de Paulo Freire 1984, de que a sociedade não é um objeto estagnado, e sim um organismo em processo constante de modificação e transição, esta forma sistemática de atuação dos professores, baseados no ensino tradicional, torna-se condenável, posto que é impossível desvincular o processo

de aprendizado das constantes transformações sociais nas quais convivem os alunos indígenas fora do ambiente da sala de aula e da comunidade indígena.

Considerando todos estes fatores, percebe-se que os problemas no ensino da leitura e interpretação são advindos de toda uma estrutura educacional, que não permite que o discente consiga adquirir o hábito pela leitura. Uma melhor aprendizagem da leitura facilita bastante o desenvolvimento cognitivo dos estudantes em todas as áreas. Ao desconsiderar toda a bagagem de conhecimento, mesmo que não-teórico, trazida para a sala de aula pelo seu aluno, o professor passa a condenar aquele aluno a um eminente fracasso em seu processo de aprendizagem. É preciso, antes de tudo, enxergar esta aprendizagem como um processo de fato, e não um produto, em que o professor ensina, o aluno aprende, obtém a nota na avaliação, é aprovado e, por isso, detém o conhecimento. Percebe-se, por muitos motivos, que esta prática é falha, tendo em vista a grande quantidade de alunos indígenas que estão na graduação e que apresentam baixa compreensão sobre os conteúdos estudados nos ensinos fundamental e médio. Daí o alto índice de defasagem da idade e da série dos estudantes com o que se espera que eles sejam capazes de ler.

2.4 Alto índice de defasagem pedagógica

Nesse ponto posso afirmar que o processo de ensino-aprendizagem da Língua Portuguesa nas escolas indígenas está completamente defasado. Sim, pode até

chocar, mas é através da consciência dessa realidade que poderemos refletir sobre como a Língua Portuguesa está sendo trabalhada dentro das escolas indígenas e como muitas pessoas tem a concepção de que não sabem o português, de que o português é difícil e até mesmo há pessoas que saem das instituições de ensino afirmando que odeiam português (uma relação de ódio com a língua que atropela todos como um rolo compressor!). Por que tantos problemas diante do ensino da língua que é a “chave” para o sucesso profissional e para vivenciar de forma mais prazerosa as formas de relação com o mundo?

Não pretendo aqui traçar soluções e propor metodologias eficientes para o ensino do português. Muito pelo contrário, o que pretendo é fazer refletir/questionar e, através da reflexão e questionamento dirigido a cada um de nós, professores indígenas, poder observar melhor a realidade de cada sala de aula para que, assim, se possa diagnosticar a melhor forma de agir para mudar o ensino e torná-lo uma experiência mais agradável e acessível a todos os alunos indígenas.

Ademais, é imprescindível que na sala de aula se mostre por que estudar e aprender a usar a língua portuguesa nos inúmeros contextos existentes, seja verbal, escrito, social, etc., é tão importante. Se temos como instrumento de expressão uma língua comum, que está ao nosso alcance, devemos aprender a usá-la para nós mesmos e de acordo com as nossas necessidades.

É certo que o ensino, não só de língua portuguesa como de qualquer disciplina, apresenta muitos problemas

metodológicos e até mesmo burocráticos (imposições do sistema, currículo, formação dos professores, dentre outros), mas um bom professor não pode focar só nos problemas. Pelo contrário, deve preocupar-se também com as soluções. Essa defasagem, no ensino da língua portuguesa dentro da escola indígena, que está ocorrendo em diversos âmbitos, só vem a mostrar que os professores indígenas estão mais focados nos problemas que nas soluções.

Esses obstáculos dizem respeito tanto aos objetivos, que não estão bem definidos, quanto à metodologia inadequada. O ensino da língua está baseado no ‘decoreba’ na qual os alunos decoram terminologias e situações de uso que posteriormente irão esquecer. Será que o ensino da língua portuguesa não deveria ter como laboratório as situações cotidianas? O contato maior com livros e observações empíricas nas conversas?

Todavia, a maior desculpa que se dá para não inovar as aulas é que se deve ensinar gramática normativa, pois ela que é cobrada nos concursos e vestibulares. Ok. Até concordo. Mas hoje, pode-se afirmar que a gramática normativa deve ser, sim, ensinada, de forma contextualizada, de modo que ela deixe de ser vista apenas como um livro cheio de regras chatas, mas como algo real, que tem usos adequados para situações específicas. Algo que vá além de um livro e não apenas desculpas: “Porque a gramática normativa é exigida no vestibular”; “Porque para se escrever uma boa redação deve-se saber gramática”. É muito mais fácil aprendermos coisas com a prática e o contato direto com o objeto ensinado e não

apenas com provas, regras e mais regras. O ensino hoje – de qualquer disciplina – deve ser voltado para situações de uso, situações reais, e não para algo metafísico e abstrato, o aluno tem que sentir a necessidade e a lógica de se estar aprendendo aquilo.

Vale frisar que o ensino da língua portuguesa na escola indígena não deveria ser algo monótono e enfadonho, pois a língua é algo que o aluno sempre está utilizando para se expressar, desse modo o ensino não deve se prender apenas a gramática, mas também a interpretações de textos, instigar questionamentos aos alunos, fazer com que eles pensem e reflitam em/sobre sua própria língua. A língua não é um objeto de estudo morto, pelo contrário, a língua é viva e está em constante mudanças.

Não obstante, a vontade de tornar o ensino da língua portuguesa algo mais atrativo, são incontestáveis os empecilhos encontrados diante do currículo da escola indígena, que na maioria das vezes não dá espaço para o professor ter autonomia de inovar. Ademais, tem-se que seguir o livro didático, ensinar apenas a gramática normativa e negligenciar as outras gramáticas existentes – inclusive a gramática internalizada do aluno. Desse modo as aulas acabam sendo sempre expositivas e, por conseguinte, cansativas.

Entre tantos problemas ainda podemos distinguir mais um, que a meu ver, caracteriza-se como o mais grave: professores de outras áreas ensinando língua portuguesa sem saber. Apenas por que, concursados e/ou contratados, tendo suas áreas de ensino já lotadas por outros professores,

são, basicamente, obrigados a “ensinar” aquilo que não sabem. Há quem defenda tais ações justificando que português é fácil de ensinar, é só mostrar o que está na gramática, ademais todo mundo sabe português! De fato, ninguém é um total ignorante na língua portuguesa, mas ensinar é algo muito complexo, principalmente quando se trata daquilo que não faz parte de sua formação.

Deste modo, o ensino da língua Portuguesa torna-se cada vez mais prejudicado e quando os alunos percebem a falta de domínio do professor sobre o conteúdo, simplesmente se sentem desmotivados a estudar/aprender sobre ele. Mediante isto, tenho a concepção de que o professor que ensina uma área da qual não tem formação, não tem a mínima condição de exigir do aluno aquilo que também não sabe.

Em suma, a teoria pode, por vezes, parecer algo utópica e falar sempre é mais fácil do que fazer. No entanto, a esperança e a boa vontade de mudar o ensino da língua portuguesa é um primeiro passo que só pode ser dado por aquele que realmente sabe o que faz e tem iniciativa de fazer. É evidente que aquele que gosta do que faz e sabe fazer terá muito mais propriedade de inovar, de mudar e de efetuar um ensino de qualidade mesmo diante das limitações da escola (o que acontece na escola indígena), do currículo, enfim. Uma pequena mudança já é significativa e também motivo de comemoração. Atualmente, afirmo com plena certeza de que cada professor (a) indígena está sendo desafiado a ser ator desta peça. Espera-se que eles não se recusem a atuar.

2.5 Ensino Gramatiquero – dentro e fora da escola indígena

O ensino dos conteúdos gramaticais no ensino fundamental pode desempenhar um importante papel na melhoria do desempenho linguístico dos alunos, tanto na leitura quanto na produção da escrita de textos. Mas, em relação ao ensino gramatical, o professor da escola indígena vive um impasse. Sabe-se que, para alcançar os resultados esperados, ele tem de romper as limitações impostas pelo costume de seguir somente os preceitos da gramática tradicional, que consagrou a frase como unidade de referência para análise da língua. A recomendação de que deve considerar não a frase isolada, mais sim o uso da língua nos textos parece que ainda não chegou aos seus ouvidos, ele até traz o texto para a sala de aula, retira dele os seus exemplos, mas pode ser acusado de não saber utilizá-lo de maneira apropriada.

Na escola indígena, o problema com o ensino da gramática não está na ausência nem na baixa frequência de seu tratamento em sala de aula. Pelo contrário. Como tem sido confirmado pela observação e pelas pesquisas dos estudantes da área de comunicação e artes, os conteúdos gramaticais desfrutam da preferência da maioria dos professores nas atividades de ensino. De maneira geral, todos continuam a trabalhar as classes de palavras e as funções sintáticas, embora estejam se preocupando menos com a memorização, por parte do aluno, de regras, conceitos e da terminologia gramatical.

O problema está numa metodologia baseada na repetição mecânica de informações e alheia ao uso que os

falantes fazem da língua. Frases soltas, sem sentido, não dizem nada. Além disso, o trabalho com os conteúdos gramaticais ocupa quase a totalidade do tempo destinado às aulas de língua portuguesa. Talvez seja esta a falha mais grave do ensino nas escolas indígenas. Na maioria das vezes os professores têm dificuldade de entender a leitura e a escrita como conteúdos a serem ensinados, vendo-os apenas como se acreditassem na possibilidade de aprender a ler e a escrever textos aprendendo apenas a “gramática da língua”.

Assim, com o ensino equivocado da gramática sem privilegiar as atividades que levam ao aprendizado da leitura e da produção escrita de textos, as aulas de língua portuguesa não conseguem desenvolver a competência comunicativa dos alunos, que, ao final das etapas do ensino fundamental e médio demonstram pouca intimidade com a língua escrita, mal sabendo ler e escrever textos mais simples, como já tem sido comprovado.

Até os documentos oficiais da área, como os PCN's, apontam o texto como o objetivo central do ensino de língua portuguesa e afirmam que

[...] o aluno deve ser considerado como produtor de textos, aquele que pode ser entendido pelos textos que produz e que o constituem como ser humano (PCN, 2000).

No entanto, o problema é que mesmo tais parâmetros não foram recebidos por todos os educadores indígenas e muitos acabam não conseguindo transformar a teoria em prática na sala de aula.

Os PCN's rejeitam o ensino gramatical descontextualizado, que pouco significa para os nossos alunos, tal como persiste em todas as escolas indígenas de nosso Estado. Este ensino "gramatiquero" pouco contribui para a aprendizagem de língua portuguesa e é desestimulante para os alunos, que acreditam não saber o "português", uma vez que não conseguem dar conta de todas as nomenclaturas e regras ortográficas, entre outras exigências deste tipo de abordagem da língua.

Segundo os PCN's, não é possível tomar como unidades básicas do processo de ensino as que decorrem de uma análise de estratos - letras/fonemas, sílabas, palavras, sintagmas, frases - que, descontextualizados, são normalmente tomados como exemplos de estudo gramatical e pouco têm a ver com a competência discursiva. Dentro desse marco, a unidade básica do ensino só pode ser o texto. Se o texto é a unidade básica do ensino, a educação escolar indígena está muito distante de superar suas deficiências quanto a esse problema, porque deixa o trabalho de leitura e produção textual para segundo plano nas aulas de língua portuguesa, e isso faz com que se torne impossível o aluno aprender a escrever com proficiência a partir de um ensino compartimentado da língua.

No entanto, é preciso inovar para que se alcance o grande objetivo. Segundo Koch (2002, p. 2),

[...]a maior 'novidade' no ensino de língua materna - se realmente o for - é o deslocamento que se vem operando já há alguns anos do foco na gramática normativa para o foco no texto.

E quando se refere a texto, não quer dizer apenas o texto “engomado”, formal, dentro dos padrões da norma culta, mas num sentido amplo, como definido nos PCN’s:

[...] produto da atividade verbal oral ou escrita que forma um todo significativo e acabado, qualquer que seja a sua extensão.

Dessa forma, a escola precisa capacitar o aluno a ser produtor e leitor de textos, em sua diversidade, como circulam socialmente, pois a leitura e a produção de textos não têm sido muito trabalhadas nas escolas indígenas e, além disso, mesmo sabendo do problema, não tem havido discussões entre professores para traçar novas propostas de inovação sobre este tema. Em todas as escolas indígenas o ensino de língua portuguesa ainda está preso ao ensino da gramática, totalmente descontextualizado e difícil de ser entendido pelos alunos, que decoram nomes e regras sem saber onde, como e quando utilizá-los.

Portanto, é necessário reconhecer que são muitas as dificuldades enfrentadas diariamente pelo professor indígena, como falta de recursos materiais, turmas com vários alunos problemáticos, deficiência em sua própria formação, mas é preciso acreditar que,

[...] no interior das contradições que se presentificam na prática efetiva de sala de aula, poderemos buscar um espaço de atuação profissional em que se delineie um fazer agora, na escola que temos, alguma coisa que nos aproxime da escola que queremos, mas que depende de determinantes externos aos limites da ação e na própria escola (GERALDI, 2003, p. 40).

E além de tudo, é preciso repensar a prática em sala de aula tanto no que se refere a metodologias de

ensino quanto ao conteúdo que se tem trabalhado a fim de tornar as aulas mais prazerosas e produtivas de língua portuguesa, fazendo valer o ensino da língua com toda a sua diversidade.

Mas para enfrentar isso, são muitos os desafios...

2.6 Grande rotatividade de docentes – um problema típico das escolas indígenas

Por conta de processos seletivos mal estruturados e conduzidos ano a ano, a existência de grande rotatividade de professores indígenas é um problema comum na educação escolar indígena de Roraima. O que fica explícito é que essa rotatividade está produzindo problemas organizacionais, como a impossibilidade de consolidação do trabalho em equipe entre professores, e a interrupção do trabalho pedagógico realizado durante o ano letivo, gerando consequências para o processo de aprendizagem dos alunos.

No entanto, alguns fatores associados à decisão de saída ou permanência dos professores na escola têm sido frequentemente focalizados, como no caso do perfil dos alunos indígenas que temos mais precisamente no que diz respeito ao nível de leitura e interpretação destes e ao desempenho escolar. As descontinuidades geradas nessas trocas e a natural demora na adaptação na relação professor-aluno implicam num prejuízo do processo de ensino-aprendizagem dificultando a formação de capital humano dos alunos.

A rotatividade docente está relacionada com a interação professor-aluno prejudicando a capacidade

de aprendizagem dos alunos, nas desarticulações e descontinuidades dos trabalhos pedagógicos que vinham sendo desenvolvidos entre um ano letivo e outro, na desmobilização do conjunto dos profissionais e a natural demora na adaptação na relação professor-aluno.

A alta rotatividade de professores, é decorrente do alto índice de professores temporários, o que vem prejudicando a construção de um vínculo efetivo entre professor e escola e entre seus alunos, dificultando a realização do trabalho educativo.

No entanto, o conceito de ensino de qualidade para a escola indígena necessita ser constantemente analisada, questionada e reformulada, diante dos problemas que a escola enfrenta, pois, a maioria dos alunos pertencem a famílias de baixa renda, nas quais as expectativas de estudos frustram-se diante da necessidade de recursos materiais de que a escola necessita para desenvolver propostas inovadoras que possam mudar o cenário atual.

Mas os problemas não param por aí...

2.7 A gestão escolar indígena

2.7.1 A bur(r)ocrática

Dentre os fatores que atingem e trazem graves consequências para o ensino aprendizagem do aluno, desponta também na escola indígena, a liderança do gestor da escola, no que diz respeito não só à sua capacidade de administrar questões pedagógicas, mas também em relação à habilidade de propiciar um bom clima escolar.

Neste sentido, é importante citar que a maioria das escolas não têm um ambiente favorável à aprendizagem, com uma equipe docente coesa, com objetivos comuns e boas relações, principalmente entre professores, alunos e pais de alunos.

Atualmente o que fica explícito na instituição de ensino é que há uma burocracia que prevalece no ambiente escolar. Para o gestor, a prioridade se resume quase sempre a cuidar da infraestrutura, conferir a merenda, vigiar o comportamento dos alunos, vigiar se os professores estão ou não cumprindo a carga horária, atender os pais, receber as crianças, participar de reuniões e providenciar material. Sobra pouco tempo para conversar com professores, prestar atenção nas aulas e, principalmente, buscar a melhoria do ensino, a meta essencial da escola. No dia a dia, o gestor passa muito tempo cuidando de tarefas administrativas - e pouco tempo com questões pedagógicas.

No entanto, o gestor que cuida apenas de administração e infraestrutura esquece que isso só faz sentido quando utilizado como meio para melhorar o desempenho das turmas. Essa situação é pior quando se sabe que, à frente da unidade, há um gestor que foi professor e que deveria se lembrar da importância do trabalho de sala de aula e, assim, se comprometer em buscar melhorias.

Na maioria das vezes, diante de múltiplas opções, demonstra através de suas atitudes que, se pudesse ter mais poder na condução da escola, melhoraria as condições do prédio, contrataria ou demitiria professores,

enquanto os aspectos pedagógicos simplesmente inexistem. E esse problema a cada dia que passa se torna ainda mais preocupante, pois em nenhum momento se sente responsável por uma parcela dos maus resultados da escola e por fim acaba por culpar pais, professores e alunos.

Dessa forma,

[...] transmite um modo de pensar que nada tem a ver com o ideal de um homem metódico integral, mas sim com o atingimento de dados fins práticos, através de um cálculo cada vez mais preciso dos meios a serem utilizados. (MOTTA, 2000, p. 12-13).

O problema é que,

a burocracia monopoliza todo o conhecimento e o mantém em segredo. A burocracia tem e sempre teve no segredo uma de suas armas fundamentais. Esse segredo é mantido através de uma hierarquia rígida que controla as informações. (MOTTA, 2000, p. 14-15)

Portanto, é preciso mudar urgentemente esse cenário para começar a pensar em uma educação escolar indígena diferenciada e de qualidade. O que temos no momento é um administrador escolar, que até consegue manter a escola dentro das normas do sistema educacional, segue portarias e instruções, é exigente no cumprimento de prazos, mais nunca valoriza a qualidade do ensino, o projeto pedagógico, a supervisão e a orientação pedagógica, não cria oportunidades de capacitação docente, não incentiva iniciativas inovadoras, não elabora planos diários e de longo prazo visando à melhoria da escola, não assegura a participação da comunidade

na escola e por fim até identifica as necessidades da instituição mas não busca soluções.

Mas ainda tem mais...

2.7.2 A falta de plano a longo prazo

Aos gestores das escolas indígenas faltam praticamente todos os pré-requisitos que os especialistas definem como básicos para o desempenho da função. Além de boa formação e experiência em gestão, já se sabe que o gestor deve conseguir manter sua atenção voltada para as salas de aula e ser capaz de traçar objetivos acadêmicos claros, que servirão de norte para os professores. Também se espera dele que envolva os pais na vida escolar, passo decisivo para o avanço dos alunos. No mundo todo, é esse o tipo de gestor que alcança os melhores resultados no ensino, pois os gestores mais eficazes entendem que um plano pedagógico ambicioso precisa de tempo para ser concluído.

O problema é que a maioria egressa da carreira de professor, dos quais não se requer nenhuma experiência como gestores nem a passagem por um curso em que desenvolvam habilidades como a liderança de equipe. Outro ponto que atrapalha é o excesso de tarefas burocráticas delegadas a eles, situação que leva a uma total inversão de prioridades, e só sobra tempo para a educação se deixarem de lado as tarefas administrativas pelas quais também são cobrados.

Talvez o mais preocupante de todos os dados, no entanto, diga respeito à visão que eles têm da função, pois acreditamos que nenhum deles se sentem responsáveis

pelos maus resultados de sua própria escola, ao passo que os culpam pais, professores e alunos. Portanto, a educação escolar indígena precisa mudar urgentemente esse cenário para começar a pensar em bom ensino.

Mas os problemas da gestão escolar têm abrangência mais ampla...

2.7.3 O poder publico

O governo do Estado, através da Secretaria de Educação, cobra e culpa os professores indígenas pela má qualidade do ensino, mas não enxerga o verdadeiro problema, e o que é pior, não tenta resolvê-lo e, quando tenta, faz isso com receitas prontas e mal-acabadas. Geralmente nenhuma das ações que propõe surtem efeito. Para o Governo, os problemas educacionais são constantemente reduzidos a questões que podem ser resolvidas no âmbito do indivíduo, do esforço pessoal do professor. O professor é visto como o Messias da educação escolar indígena, um ser dotado de inesgotável força de vontade que deve estar permanente disposto a se superar no cumprimento de sua missão. Mas, o importante é que cada um faça sua parte para que a educação melhore. O que o Governo não quer enxergar é que os problemas da educação, além dos problemas sociais e culturais, são também problemas políticos.

É para refletir, mas não é de surpreender. Se todos sabemos, povo e Governo, que a educação é o caminho mais coerente e certo para o crescimento e conscientização de uma sociedade: por que não se

investe pesado em tal prioridade? Afinal, a educação não proporciona evolução cultural, econômica e social? Uma educação de qualidade, ou seja, com estrutura física adequada das instituições de ensino, material pedagógico de qualidade e atualizado, equipe gestora que se preocupa mais com o bom andamento da escola do que com o cargo e o salário que ele oferece, e professores bem preparados e valorizados, tudo planejado e oferecido por políticas governamentais ou iniciativa privada compromissadas com o desenvolvimento da nação, deveria ser a bandeira ideológica de qualquer sigla partidária ou corporação, sem exceções. Se um Estado quer crescer, tem que existir investimento alto nas crianças e adolescentes. O contrário de tudo isto, é jogar o mesmo no caos, dependente de políticas “tapa-buracos”, que maquiam a situação real da população. Assim, o investir ou não em educação deixa claro a intenção de um governo em relação ao seu povo.

Há o objetivo e compromisso governamental com o desenvolvimento político, econômico, social e cultural da nação quando se coloca a educação em primeiro lugar, direcionando grande parte dos recursos para a construção de um projeto educacional. Desta maneira, todas as camadas da sociedade têm suas oportunidades de crescimento, cada uma beneficiada com o grau de conhecimento necessário para poder construir suas vidas e desempenhar seus papéis como cidadãos. Investir na educação é prevenir, e não remediar. Por outro lado, se o governo não vê a educação como o “carro-chefe” de seu plano para a gestão de uma nação, então, o que se cria são

pessoas com níveis educacionais carentes ou doentes, onde a pobreza cultural, na maioria das vezes, impede que elas quebrem a corrente da pobreza econômica e social. Com um governo que não investe na educação, a população fica perdida e sem saída para uma vida mais digna, o que leva muitas pessoas a condições marginais. Outras, que não conseguem enxergar além de suas necessidades imediatas, são facilmente fisgadas por políticas assistencialistas, o que as tornam dependentes das migalhas que o político oportunista oferece.

Em vista dos dois caminhos construídos por aqueles que investem e os que não investem na educação, fica claro o propósito de tê-la como meta ou não. O Governo sabe das consequências de se planejar o Estado por meio da instrução da população. O investimento cria cidadãos críticos, que observam as injustiças, fiscalizam e cobram as autoridades; o não investimento cria marionetes controladas, conformadas, inertes, inaptas e amarradas. O governo não investe porque está apenas preocupado com a manutenção do poder, e a arma para isto é não instruir a população, que não educada e informada, adequadamente, não tem um senso-crítico e poder de interpretação das ações dos representantes do povo. Povo ignorante é voto certo. Um povo ignorante e desinformado, por meio de uma educação de má qualidade, é o “braço-direito” do político corrupto. O porquê de não se investir na educação e cultura é uma ação, totalmente, consciente do governo. Ele quer um “povo-ovelha”, assim, se mantém no poder. Povo analfabeto é povo bom. Se nenhum governo tiver a

educação como foco principal, então não se importa com o povo, apenas, com votos. Por enquanto, poucos demonstraram tal preocupação.

2.8 A Internet

Outra questão que se pode apontar como problemática tem a ver com a influência que a Internet provoca nos hábitos de leitura escrita do adolescente. Esse é um tema que também passou a polemizar os debates da educação escolar indígena. A rede internacional de computadores - a Internet - foi o meio de comunicação que mais rapidamente se expandiu no mundo. A *Internet* vem transformando a comunicação como nenhuma outra invenção foi capaz de realizar anteriormente, sendo um grande mecanismo de disseminação de informação no mundo, propondo ser uma grande ferramenta de interação entre pessoas e computadores. O problema é que ela trouxe consigo muitas mudanças, até mesmo no vocabulário usado nas conversas dentro e fora do ambiente virtual.

Os ambientes de comunicação virtual, como as *salas de bate-papo*, e as *redes sociais* são caracterizados pelo uso de uma nova variedade da língua portuguesa, repleta de abreviações, gírias e *emotions* (símbolos que representam sentimento), sem respeito a certos tipos de normas. Cada um escreve como vem a sua cabeça e os textos estão cada vez mais curtos.

Pior: paradoxalmente, poucas pessoas têm acesso a ela. As tecnologias de informação e comunicação na

Internet disponibilizam o acervo de bibliotecas digitais e virtuais, expandindo, desta forma, os limites do ensino e da pesquisa.

A leitura, processo intrinsecamente ligado à escrita, faz parte do desenvolvimento humano. Além disso, aglomera aspectos ideológicos culturais e filosóficos que irão compor o pensamento humano exigindo, conseqüentemente, uma posição crítica do “ser” leitor. O adolescente indígena, por sua vez, considera a leitura das obras literárias como uma atividade penosa. Portanto, é papel fundamental da escola e da biblioteca, “se existisse”, reverter este pensamento juvenil e cativar o jovem a descobrir o significado da leitura.

O oferecimento de recursos como sala de informática com acesso à internet e wi-fi disponível, em boa parte das escolas indígenas, atualmente é um fator a ser destacado, uma vez que grande parte das escolas indígenas já dispõe de tais benefícios. Contudo, é importante que reflitamos de que maneira estes recursos estão sendo utilizados para a promoção do desenvolvimento educacional. O oferecimento de tais recursos a professores e alunos sem a devida capacitação está sendo, antes, utilizado como um meio de exclusão do que de inclusão, pois é evidente que da forma como vêm sendo disponibilizados não vêm contribuindo muito para o processo de aprendizagem. Mediante a tecnologia, infelizmente os alunos nem sempre vão atrás de alguma coisa relacionada à escola, aos problemas da vida. Por isso, o livre acesso a essa tecnologia é bom e, ao mesmo tempo é ruim; e o que é

pior, com o livre acesso à internet e as redes sociais nossos alunos a cada dia que passa amam esse sistema que os transforma em consumidores, que sufoca sua identidade e seus projetos.

Para Augusto Cury,

é a geração que quer tudo rápido, pronto, sem elaborar, sem batalhas para conquistar. É a geração que não sabe unir disciplina com sonhos, que procura usar processos “mágicos” para lidar com suas frustrações, que tem dificuldade em pensar antes de reagir (Augusto Cury 2007 pag.7).

2.9 Algumas considerações sobre a leitura e a escrita na escola indígena

Atrás apresentamos boa amostra dos problemas que mais entravam o ensino-aprendizagem da leitura e da escrita nas escolas indígenas de Roraima, na qual atuo e pela qual trabalho. Mas antes de encaminhar as conclusões, ainda gostaríamos de tratar de alguns aspectos teóricos sobre a questão da leitura.

Pelo que foi dito, fica claro que, ao longo deste texto defendemos o argumento de que, mesmo vivendo num contexto em que predominam as interações orais e em que pouco circulam textos próprios aos gêneros da escrita – com destaque para a leitura do texto bíblico –, não se pode negar que grande parte da juventude indígena que vive nas comunidades demonstra não apenas necessidade, mas também interesse, de se apropriar da multiplicidade de formas de estruturação e de manifestação dos usos da língua (da linguagem) da escrita.

Argumento, também, que a escola é o lugar privilegiado para essa juventude, que se multiplica no contexto das comunidades, se apropriar dessa poderosa ferramenta que é a escrita. Para tanto, a leitura contribui de forma fundamental, uma vez que propicia aos que a praticam em profundidade estar em constante aprendizado sobre a multiplicidade da experiência humana. A leitura é, enfim, requisito básico para qualquer pessoa que queira interagir de forma consciente na sociedade atual, principalmente para a pessoa que quer manter um alto nível de empregabilidade e intelectualidade, em um mercado que exige atualização permanente. Mas, mais importante que isso, a leitura e a escrita permitem compreender melhor o percurso de formação das mentalidades humanas ao longo de nossa existência no planeta.

Assim como em relação ao pensar, escrever se aprende fazendo, escrevendo, enfim. Podemos e precisamos escrever o que estamos sentindo, o que estamos pensando, o que nos incomoda, o que nos move. O que sofremos, o que sonhamos. Sobre aquilo que lemos e ouvimos. Através da leitura os alunos não aprendem apenas sobre o próprio ato de ler, mas sobre a linguagem escrita, o mundo e a humanidade em geral.

Portanto, o professor, precisa trabalhar com diversos gêneros textuais, a fim de formar leitores proficientes e desenvolver neles a prática da oralidade e da produção de textos escritos, em diferentes gêneros textuais. No que diz respeito a dimensão dialógica e discursiva, a leitura, desde a alfabetização, deve ser entendida e praticada

como um ato social em que o autor e o leitor participam de um processo interativo, no qual o primeiro escreve para ser entendido pelo segundo. Tal processo depende tanto da habilidade e capacidade do aluno no registro de suas ideias, da sua capacidade para manipulação das formas de expressão da língua e da linguagem de que faz uso, quanto da habilidade de leitor na captação de tudo aquilo que um autor colocou e insinuou no texto.

A partir desse ponto, leitores também se tornam coautores do que leem e os alunos assim produtores de seus textos...

3. ASPECTOS TEÓRICOS DA QUESTÃO: LEITURA E ESCRITA

3.1 Breve panorama das teorias explicativas sobre o fracasso escolar

Em um contexto mundial, as explicações para as diferenças de classes sociais existentes na sociedade capitalista, condição para que a burguesia se mantivesse hegemônica no poder, foram estendidas para justificar as dificuldades de aprendizagem dos seguimentos sociais explorados. Coincidindo com a disseminação dos conhecimentos de psicologia e o advento do escolanovismo, a partir da década de 30, a ênfase volta-se para a atribuição deste fracasso às diferenças individuais, baseada na concepção de genialidade hereditária, apoiando-se nos estudos de Darwin (princípio da evolução das espécies), difundida por Galton, já em 1869, influenciando no

movimento dos testes mentais bastante marcantes na década de 1890. (Patto 1999, p.80).

Desde então, os casos de dificuldade de aprendizagem começam a ser diagnosticados e tratados por psiquiatras, dando origem a medicalização do fracasso. Porém, essa explicação é fortemente marcada pela teoria racista em que se considerava a superioridade da raça branca em relação aos índios, negros e mestiços. Na década de 40, a tendência à psicologização das dificuldades da aprendizagem é levada às últimas consequências. E, de acordo com Patto (1999, p.67), “os destinatários deste diagnóstico foram, mais uma vez, as crianças provenientes dos segmentos das classes trabalhadoras dos grandes centros urbanos, que tradicionalmente integram em maior número o contingente de fracassados na escola”. Nesse sentido, o movimento de higiene mental

[...] colaborou para justificar o acesso desigual das classes sociais aos bens culturais, ao restringir a explicação de suas dificuldades de escolarização ao âmbito das disfunções psicológicas. [...]. Seu prestígio foi tão forte que suplantou, na explicação do fracasso escolar, uma das premissas do pensamento escola novista que não podia ser negligenciada: a de que a estrutura e funcionamento da escola e a qualidade do ensino seriam os principais responsáveis pelas dificuldades de aprendizagem (PATTO, 1999, p.69).

Nesse período, a explicação começa a deixar de se apoiar em argumento de ordem racial – no sentido biológico do termo –, passando a se estruturar a partir do elemento cultural: abandona-se progressivamente, assim, a afirmação da existência de raças inferiores, para se

afirmar a existência de culturas inferiores, disseminando a ideia de que o meio cultural do qual as crianças pobres fazem parte é deficitário de estímulos, valores, hábitos, habilidades e normas, o que dificultaria a aprendizagem.

Essa versão atingiu seu ponto mais alto nos anos 70, quando se elaborou a teoria da carência cultural “que surge como resposta política aos movimentos reivindicatórios das minorias raciais norte-americanas e dos grupos sociais mais atingidos pela exploração econômica e pela dominação cultural que não aceitam a desigualdade e a denunciam” (idem, p.68-71). “Quando as teorias ambientalistas se propõem a explicar o insucesso escolar e profissional desigual entre os integrantes das classes sociais, fundamentam-se em preconceitos e estereótipos que, com uma nova fachada científica, passam a orientar a política educacional” (idem, p.72), desenvolve-se, então, uma forte tendência social de fazer do pobre o depositário de todos os defeitos e os adultos dessa classe era tido como mais agressivos, relapsos, desinteressado pelos filhos, inconstantes, viciados e imorais do que os das classes dominantes.

Segundo essa vertente, a deficiência é do oprimido e, portanto, lhe prometem uma igualdade de oportunidades impossível através de programas de educação compensatória que já nascem condenados ao fracasso, quando partem do pressuposto de que seus destinatários são menos aptos à aprendizagem escolar. A escola compensatória supostamente reverteria às diferenças ou deficiências culturais e psicológicas de que as classes “menos favorecidas” seriam portadoras.

O resultado é a reafirmação das deficiências da clientela como a principal causa do fracasso escolar. Até a década de 1980, as tentativas de explicação do fracasso escolar estavam voltadas para culpabilizar principalmente o sujeito que sofria o fracasso e a sua família, como se fossem seres inertes, soltos no tempo e no espaço. E raras vezes o foco dos estudos voltou-se para a instituição escolar como um dos fatores determinantes deste problema. Mas, quando o fizeram, também foi num sentido de atribuir à culpa a esta e a quem nela trabalha, não a relacionando com o contexto social e político. Patto (1999 p.55), em “A Produção do Fracasso Escolar: histórias de submissão e rebeldia”, rompe com os estereótipos do racismo, da medicalização e da carência cultural, chamando a atenção para a necessidade de se avançar na busca de possibilidades da superação do fracasso, deve-se analisá-lo como parte de um contexto sócio-político que apresenta muitas contradições, uma vez que está fundada nos ideais liberais que foi estruturada a sociedade capitalista em que vivemos. Ideais estes que atribuem o sucesso do indivíduo ao mérito próprio, esforço de cada um e quem não o consegue é porque não se esforçou o bastante, pois as oportunidades são iguais para todos. Eis um dos princípios do liberalismo.

3.2 Interações da linguagem no contexto escolar

A linguagem no contexto escolar não pode ser compreendida senão a partir do fenômeno da interação verbal, que constitui, fundamentalmente, a realidade

de uso da língua, ou seja, da linguagem. Nesta forma de encarar a questão, considera-se que toda e qualquer enunciação se dá orientada pelo contexto social no qual se estabelece, assim como pelos interlocutores a que se destina o discurso. A situação social mais imediata e o meio social mais amplo determinam completamente e, por assim dizer, a partir do seu próprio interior, a estrutura da enunciação. (Bakhtin, 1992, p. 113)

Para o autor a dialogia acontece justamente por ser da natureza da palavra querer ser ouvida, buscar uma compreensão “responsiva”, pois, todo texto produzido visa atingir de alguma forma seu interlocutor de maneira que esse retorne a comunicação a partir da recepção e compreensão do mesmo, aceitando-o, recusando-o, aplicando-o, completando-o, ou respondendo a ele de alguma maneira (posição responsiva do ouvinte); porque, “assim como para o homem e, conseqüentemente, para a palavra, nada é mais desorientador do que a falta de resposta do outro”. (Bakhtin, 1992, p.115)

Se considerarmos esse caráter dialógico, essa necessidade de resposta, todo texto busca de certa maneira exercer uma influência didática sobre o seu leitor, convencê-lo, despertar uma apreciação crítica em relação ao seu conteúdo. Também Garcez (1998), a partir da leitura de Bakhtin e Vygotsky, considera a linguagem como ação, como um produto que se modifica no tempo e que sofre influências profundas de acordo com o contexto social. A noção de competência e adequação se desenvolve juntas e dependem da experiência social, necessidades

e motivações que alimentam a aquisição da língua e promovem uma adequação dela a diferentes situações, o que reafirma a relevância da interação para a linguagem e para a sobrevivência do homem em sociedade.

A linguagem não pode ser vista como algo puramente lógico e imanente, pois ela também precisa ser considerada a partir de um conjunto de variedades que são utilizadas de acordo com a experiência que o falante tem a respeito da língua e de acordo com seus propósitos e necessidades. Daí surge a noção de competência, “[...] a habilidade de um falante para construir novas sentenças apropriadas à situação [...]” (Garcez 1998, p. 47).

A escrita, como a linguagem oral, possui características extremamente interativas, consolidadas a partir da organização particular do indivíduo e do tipo de atividade na qual se integra, caracterizando-se como uma construção social na qual o outro, o interlocutor, assim como o objetivo a ser alcançado e o contexto de produção, vão ditar o caminho a ser seguido. Nesse sentido, Vygotsky (1988) nos auxilia na compreensão do caminho percorrido do social para o individual: o autor postula ser o discurso interior (a internalização da linguagem) formado a partir dos conceitos e regras estabelecidas pelas relações sociais. Assim, a transformação e a ampliação do conhecimento do indivíduo se dão através do levantamento de inúmeros contatos com o outro (interação), o que ocasiona o processo intrapessoal de organização da linguagem.

Por ser a interação o processo que permeia o desenvolvimento da linguagem e, conseqüentemente,

da escrita, e por ser no outro que o indivíduo busca matéria para a formação do eu, é também o outro que eu procuro convencer e dissuadir a respeito de minhas ideias quando eu produzo um texto. Portanto, torna-se essencial considerarmos a relevância do destinatário, do interlocutor, no momento da produção textual. Nesse sentido Bakhtin afirma que:

O papel dos outros, para os quais o enunciado se elabora, como já vimos, é muito importante. Os outros, para os quais meu pensamento se torna, pela primeira vez, um pensamento real (e, com isso, real para mim), não são ouvintes passivo, mas participantes ativos da comunicação verbal. Logo de início, o locutor espera deles uma resposta, uma compreensão responsiva ativa. Todo enunciado se elabora como para ir ao encontro dessa resposta Bakhtin (1997, p. 320).

Para Garcez (1998), o que ocorre é a busca da realização do pensamento individual no outro, e este não é, então, um ouvinte passivo, mas participante ativo no processo de comunicação, seja ela escrita ou oralizada.

Nesse sentido, assim como solicita os Parâmetros Curriculares Nacionais - PCNS (Brasil, 1998), é indispensável proporcionar uma interação rica em sala de aula, a fim de que o aluno possa internalizar aquilo que é socialmente estabelecido, desenvolvendo sua própria opinião e consciência a respeito do mundo, tornando-se assim um usuário competente da língua capaz de realizar efetivamente o exercício da cidadania, produzindo textos os quais reflitam e dialoguem com a nossa realidade. É, por conseguinte, fundamental que o professor, como mediador da aprendizagem, proporcione a seus alunos

esta interação, seja ela por meio de discussões, debates, contatos com textos extraescolares e as mais diversas situações de ação mútua, dando a oportunidade ao aluno de adquirir cada vez mais capacidade de pensar sobre o mundo, por meio da conexão com diferentes discursos e vozes alheias a fim de construir sua identidade não pela reprodução destas, mas pela construção de seu próprio discurso individual que só se aprimora a partir de uma rica interação.

3.3 A importância da leitura e escrita no ensino de língua portuguesa

A escrita não pode ser desvinculada da leitura, as experiências adquiridas através da leitura influenciam de muitas maneiras na escrita, pois através da leitura construímos uma grande intimidade com a escrita. A leitura é a forma de enriquecimento da memória e do conhecimento sobre os mais variados assuntos sobre que se pode escrever. A forma de leitura varia de pessoa para pessoa, isto é, quando utilizamos a leitura apenas para nosso divertimento, a leitura passa a ser espontânea, não fazemos esforços para falar sobre o texto lido, portanto a leitura deve ser utilizada como prazer e não apenas como necessidade.

Em todas as formas de leitura, nosso conhecimento já adquirido em leituras anteriores é fundamental, para que haja uma melhor compreensão e ampliação dos respectivos conhecimentos. A leitura não se esgota no momento em que se lê, ela se espalha por todo o processo de compreensão que antecede o texto; produzindo efeitos

na vida e no convívio com outras pessoas. Através da leitura se consegue mais eficácia no desenvolvimento sistemático da linguagem e da personalidade.

Portanto,

[...] elaborar um texto é uma tarefa cujo sucesso não se completa, simplesmente, pela codificação das ideias ou das informações, através de sinais gráficos. Ou seja, produzir um texto não é uma tarefa que implica apenas o ato de escrever. Não começa, portanto, quando tomamos nas mãos papel e lápis. Supõe, ao contrário, várias etapas, interdependentes e inter complementares, que vão desde o planejamento, passando pela escrita propriamente, até o momento posterior da revisão e da escrita. (ANTUNES, 2003, p. 54).

Escrever um texto não é uma tarefa fácil, devemos ter um planejamento do que será escrito, logo após o planejamento deve-se escrever no papel o texto, ou seja, passamos a colocar no papel o que foi planejado, e a fase final consiste em rever o texto, para que se confirme se os objetivos foram cumpridos ou mesmo fazer uma revisão para verificar se o texto possui coerência e coesão, bem como alguns erros de português.

Temos dificuldades de escrever por que não temos o hábito da leitura, que é essencial para melhorar a oralidade e escrita. Quem lê, interioriza as regras gramaticais básicas e aprende a organizar os seus pensamentos na hora de escrever um texto. As escolas poderiam ensinar a escrever diversos gêneros textuais, não ficando apenas nas famosas aulas de redação dissertativa para o vestibular.

Nesse sentido, Antunes afirma,

[...] não tenho dúvidas: se nossa prática de professores se afasta do ideal é porque nos falta, entre outras condições,

um aprofundamento teórico, entre outras condições, um aprofundamento teórico acerca de como funciona o fenômeno da linguagem humana. (ANTUNES, 2003, p. 40).

O professor de Língua Portuguesa deve ter um aprofundamento teórico acerca da linguagem e, o que é principal, colocar em prática a teoria, pois não adianta nada ter conhecimentos sobre todas as teorias se não colocar em prática no ambiente escolar a leitura e a escrita de uma forma crítica e voltada para a construção de uma educação melhor. Então,

[...] através da leitura, portanto, reconhecemo-nos parte da humanidade e não seres isolados e somos capazes de tecer a própria individualidade a partir do e com o outro. (GURGEL, 1999, p. 210).

A leitura e a escrita são necessárias e essenciais para todos, no final de cada leitura ficamos enriquecidos com novas experiências, ideias, opiniões e uma nova forma de “ver a vida”. Passamos a discutir a realidade do mundo e a tentar entender o ser humano. Ler é estimulante, através da leitura partilhamos sentimentos, pensamentos e interesses, viajamos para outros tempos, lugares e conhecemos outras culturas. O professor de Língua Portuguesa deve,

[...] recuperar na escola e trazer para dentro dela o que dela se exclui por princípio – o prazer – me parece o ponto básico para o sucesso de qualquer esforço honesto de incentivar a leitura. (GERALDI, 1983, p. 32).

O professor deve resgatar o prazer pela leitura e a escrita na escola, a leitura é muito importante para o crescimento intelectual, isto é, quem lê solta a imaginação

e se torna crítico, dando asas ao pensamento e de certa maneira adquirindo a criatividade e um pouco mais de conhecimento que se ampliam todos os dias. Ler é uma possibilidade de viajar no pensamento, de “compreender a vida” e uma tentativa de aprofundar nossos conhecimentos e melhorar a escrita. O professor é o mediador do conhecimento, o mesmo não sabe de tudo, aliás, ninguém sabe de tudo. Ou seja, aprendemos na interação com as outras pessoas. Portanto, é obrigação do professor mudar a realidade escolar, buscando, sobretudo, novas formas e tentativas de se trabalhar no ensino de Língua Portuguesa através de uma perspectiva mais fundamentada nas dificuldades dos alunos de forma mais prazerosa e inovadora a leitura e a escrita.

3.4 Importância da Leitura

O que é que permite viajar, conhecer gente e costumes sem sair do lugar? Como conhecer os segredos e os mistérios do mundo? Dentre as experiências de vida das pessoas, a leitura aparece como uma das mais adequadas para fazê-las viajar, conhecer e encontrar sentido na vida. Este sentido vem, em grande parte, do conhecimento e do modelo que a família passa na infância. Estimular o apreço pelo livro e pela literatura é despertar também o interesse pela informação.

As Teorias da Leitura oferecem várias maneiras de se ler um texto, mas a leitura vai depender de como se lê e do momento histórico do discurso.

Pode-se dizer ainda que um texto é um jogo de estratégias mais ou menos como pode ser à disposição

de um exército para uma batalha (ECO, 1984, p. 9). A leitura é o principal aspecto constituinte do pensamento crítico. O bom leitor é capaz de relacionar as intenções comunicativas impostas no discurso entre o sujeito que produz o artigo com os outros que o recebem, pois, o texto só existe quando há comunicação, interpretação entre produtor e o público que se pretende atingir.

Essa capacidade de formar um leitor, está ligada à diversidade de leitura, um bom leitor não é aquele que lê muitas vezes o mesmo tipo de texto, mas é aquele que lê diversos tipos de texto com profundidade. Cada vez que se lê o mesmo texto, certamente se terá novas interpretações dentro do momento histórico da leitura.

A pessoa que lê conhece o mundo e conhecendo-o terá condições de atuar sobre ele, modificando-o e tornando-o melhor.

Quem lê, além de enriquecer seu vocabulário, abre seus horizontes, entra em contato com pensamentos e opiniões diversas, com diferentes pontos de vista. Por meio da leitura, o ser humano cresce e conhece o universo, descobre a maneira de aprender a ler a vida, ler no sentido de interpretar, observar, refletir etc.; porém se somente ler um grande número de obras apenas decodificando caracteres e não conseguir ler o seu entorno, dificilmente crescerá na “escola da vida”.

Como afirmou Iser,

[...] enquanto se falava da intenção do autor, da significação contemporânea, psicanalítica, histórica etc. dos textos ou da sua construção formal, raramente se lembravam de que tudo isso só teria sentido se os textos fossem lidos (1996, p.49).

A literatura é algo sempre em movimento, que exige um trabalho ativo e criador da parte do leitor. É preciso que haja uma interação constante entre as duas partes, texto e leitor, para que haja literatura. E essa interação se realiza através do ato de leitura. De acordo com Iser, [...] as obras permanecem, mas as interpretações que lhes damos variam pois, cada vez que há leitura, há atribuição de sentido (1996, p.54).

Se por leitura deve-se entender a interação entre o texto e o sujeito, pode-se deduzir que os contextos históricos, culturais e sociais modificam as perspectivas e as representações que definem o ato de ler. Assim, o efeito estético, ou a beleza, resulta do prazer que o sujeito que recebe a obra experimenta ao responder aos apelos contidos na sua estrutura formal, atualizando as potencialidades inscritas na forma do texto, captando a sua indeterminação, preenchendo os seus vazios. Deste modo, o sentido e a beleza não mais são considerados dados do texto, mas surgem da interação que o discurso literário solicita e postula enquanto tal.

Todo texto tem vazios e o leitor faz sua interpretação. Sempre há margem para outras conclusões, pois a interpretação depende da comunidade que lê e do momento histórico do discurso.

O leitor é ativo e é ele que dá sentido aos textos.

O ponto de vista do leitor sempre oscila, de modo que os segmentos de cada perspectiva se tornam seja tema, seja horizonte (ISER, 1996, p.182).

O texto pode suscitar as mais diversas interpretações desejadas ou não pelo autor, produzidas por um texto cujo mecanismo de funcionamento interno se presta aos

mais variados percursos e são constituídas pela atividade interpretativa do leitor, que nelas projeta seus desejos, afetos e interesses sobre qualquer objeto de análise.

O texto é composto por espaços em branco a serem preenchidos pelo leitor que vivencia a valorização de sentido que o destinatário ali colocou. Por outro lado, para que o leitor assuma esse traço ativo é preciso que o texto proponha uma imagem do leitor modelo que ele prevê.

Como diz Iser,

[...] os procedimentos mais diversos da interpretação, a leitura dos textos é uma pressuposição indispensável, ou seja, um ato que sempre antecede os atos interpretativos e seus resultados (1996, p.49).

Porém, isso não significa uma total liberdade de interpretações, pois esta também invoca limites.

3.5 Leitura e escrita em sala de aula com base nas teorias dos gêneros textuais

O estudo e o domínio de gêneros de textos são importantes para o bom desempenho comunicativo das pessoas nas interações sociais. A educação como um todo tem de prestar atenção para esse aspecto. Embora os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs), já há algum tempo, venham apontando o texto como unidade básica de ensino, percebe-se que há uma dificuldade de suas orientações chegarem às escolas indígenas. Só recentemente, o ensino da língua passou a ter novas abordagens que visam mais à formação geral dos falantes e não só a linguística, como fora até há pouco tempo, tendo

sido os elementos estruturais da língua foco desse ensino. Os textos, quando havia, tinham um fim didático de ensinar normas gramaticais. Hoje, a concepção de ensino da língua está centrada no discurso linguístico, ou seja, no texto, cujos enunciados veiculam discursos, como bem nos mostra Geraldí, [...] no texto que a língua se revela em sua totalidade. (1997, p. 135).

As novas concepções de ensino de língua requerem novas abordagens ou abordagens compatíveis com elas. No caso de a língua ser concebida como forma discursiva, o ensino precisa assumir um caráter de interação social que prevê possibilidades de usos da língua entre os sujeitos interactantes, com propósitos comunicativos.

Além de considerar os aspectos linguístico-textual-discursivos presentes no ato de ensinar uma língua, os professores não podem se esquecer de que os atos de ler e de escrever se inscrevem, de forma interdisciplinar, como modos de agir no mundo. Nessa perspectiva, a escola, como um todo, e, principalmente, o professor precisam ter presente que desenvolver habilidades de ler e de escrever em seus alunos são formas de permitir-lhes inserção social e integração com a realidade que os cerca.

Bakhtin (1992) é um dos autores que está na base da ideia de que as pessoas não se comunicam por palavras, nem por frases soltas, e sim por textos. A constatação de que pessoas se comunicam por meio de textos não é nova. A teorização sobre a língua e sobre seus processos de utilização é que representa a novidade. Assim, a língua passou a ser entendida prioritariamente como

um construto social em forma de texto, como unidade de comunicação e de interação social.

Bakhtin (1992) incluiu todos os tipos de manifestações linguísticas nos gêneros discursivos, com insistência no discurso oral e no diálogo. Hoje, esse autor e os demais que tratam dessa questão nos mostram que há uma heterogeneidade de gêneros do discurso (orais e escritos), entre os quais se incluem, indiferentemente, o diálogo cotidiano, o relato familiar, a carta, etc.

Mussalim, por exemplo, comenta que,

há uma série de procedimentos exigidos de pessoas jovens e adultas em suas atividades diárias (por exemplo, profissionais, escolares e de lazer) relacionados ao exercício de habilidades linguísticas, textuais, discursivas e comunicativas que somente podem ser desenvolvidos como práticas de linguagem se houver um trabalho sistemático que permita a reflexão sobre a linguagem articulada nos/pelos diferentes gêneros textuais aos quais os sujeitos têm acesso cotidianamente. (2004, p. 20).

Enfim, o repertório de gêneros textuais que circulam no meio social, é bastante diversificado. A tendência é de irem se processando novos gêneros, de acordo com as necessidades comunicativas das pessoas, e a escola precisa estar atento a isso, acompanhar os usos da linguagem como atividades humanas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desenvolver esse estudo possibilitou constatar, dentre outras coisas, o quanto a educação oferecida no ambiente da escola indígena ainda é extremamente insatisfatória, como são poucos os recursos ofertados e como professores e alunos enfrentam grandes dificuldades para a construção do conhecimento. Assim, verificamos, mais uma vez, que a escola é na sociedade atual um local de exclusão, de reprodução das desigualdades sociais. E, mesmo existindo discursos em favor da democratização do saber através da democratização da escola, ainda estamos bem distantes de ter uma educação considerada de qualidade em escolas indígenas.

Logo, verificamos que o não comprometimento do poder público com a educação escolar indígena está diretamente relacionado ao interesse de privá-lo do acesso ao conhecimento, para que estes, os indígenas, não desenvolvam uma consciência mais profunda sobre seus direitos e suas potencialidades e, assim sendo, que continue à margem dos meios para a contestação das desigualdades sociais. Neste contexto, práticas centradas no preconceito linguístico e em uma visão estrutural da língua, acentuam as dificuldades de aprendizagem, fortalecem os mecanismos de exploração, exclusão e dominação do indígena que não consegue o domínio da língua enquanto ferramenta social de contraposição aos valores hegemônicos da sociedade.

Neste momento, temos como resposta para o questionamento que a escola ofertada nas comunidades

indígenas é antes “contra” do que “para”, isto porque verificamos que a falta de recursos, o baixo salário e a sobrecarga de trabalho dos professores só contribuem para um modelo de escola inadequado e excludente.

Desta maneira, o oferecimento de uma educação aos povos indígenas passa pelo reconhecimento e valorização de sua cultura e língua. Neste sentido, é necessário o respeito às diferenças e o reconhecimento da comunidade indígena não mais como um lugar de atraso, mas como um ambiente rico culturalmente e que requer maior atenção e um projeto de desenvolvimento local. Escola e desenvolvimento social devem caminhar lado a lado sendo um dependente do outro. Por outro lado, não há como implantar um projeto popular de desenvolvimento da comunidade indígena sem um projeto de educação.

A preocupação com o ensino da Leitura e Escrita surgiu da experiência como docente. A partir da atuação em sala de aula, percebi as inúmeras dificuldades que são enfrentadas no ambiente da escola indígena e o quanto se faz necessário um trabalho árduo para a consolidação dos direitos educacionais e da qualidade de ensino que merecemos. Então, me propus a analisar, a investigar a realidade das escolas indígenas, a fim de instigar a reflexão dos estudiosos e profissionais da área acerca da educação que vem sendo oferecida ao longo dos anos.

Os objetivos estipulados pela presente pesquisa foram, segundo avalio, alcançados e, em razão disso, tenho esperança de que ela servirá de base para outros que como eu vivenciam essa situação e, quem sabe, para a realização de novos e mais aprofundados estudos.

Quando iniciei este trabalho, sabia que o ensino e a aprendizagem da língua portuguesa eram um dos maiores problemas da educação escolar indígena. O presente texto parece confirmar de forma convincente essa situação. Afinal, conforme apresentei neste estudo, os alunos possuem muitas dificuldades em relação à aprendizagem da leitura e escrita, uma vez que não dominam com dificuldade as variantes do português falado e escrito.

A verdade é que eles, os estudantes indígenas, passam por um processo de alfabetização bastante falho e, por isso, não conseguem desenvolver atividades de forma competente. O resultado disso é que concluem o ensino médio demonstrando baixa capacidade para obter sucesso na vida acadêmica.

Não obstante, como buscamos demonstrar, somos da opinião que, essa situação não pode ser causa para nos alienarmos e deixar as coisas como estão. Creio ter demonstrado que, fazendo uso das propostas de enfrentamento, como as que foram apresentadas neste trabalho, estudantes e professores possam ir transformando essa situação. Assim, quem sabe, os estudantes das escolas indígenas possam ter condições de enfrentar as muitas dificuldades de aprendizagem, principalmente na leitura e escrita. Apesar dos grandes avanços da linguística, que deságua na elaboração de documentos oficiais como os PCN's, o que ocorre, nas escolas indígenas, é que o ensino de Língua Portuguesa ainda se baseia no ensino das regras gramaticais.

Numa reflexão como esta, ninguém pode dar a palavra final. Não há fechamento nem conclusão definitiva.

Portanto, esta é uma palavra inicial, que espero que funcione como uma espécie de semente. Isso é o que pretendo no encerramento deste trabalho: atizar a disposição e a esperança de que cada palavra possa ter a força de uma semente, pois cada palavra é apenas um começo, cada uma está “prenha”, basta só que quebrem seu casulo, que possam abrir as mentes e vingar novas reflexões.

Confesso que fiz este trabalho pensando não somente no professor de Língua Portuguesa da escola indígena, mais sim em todos aqueles que direta e indiretamente influenciam na aprendizagem do aluno. Se não fui rasteiro nem simplista, tenho consciência também de que fui redundante, fui recorrente. É que eu queria mesmo ser insistente, ser enfático, rebater naqueles pontos que considero cruciais para uma boa atuação do professor em sala de aula, pontos que eu sei que estão impedindo para que se tenha um ensino de qualidade.

Portanto, espera-se que os envolvidos no processo ensino-aprendizagem: professor/aluno sejam capazes de através de uma relação dialética, saibam expor suas dificuldades e buscar caminhos para somá-las em prol de si mesmo e de um ensino de melhor qualidade e que responda ao ensino de uma educação contextualizada com a realidade do educando com as exigências do mundo globalizado e com a vida.

REFERÊNCIAS

- ANTUNES, I. *Lutar com palavras*. São Paulo: Parábola, 2005.
- BAKHTIN, M. (V. N. Voloshínov/ 1929). Marxismo e filosofia da linguagem. 8. ed. São Paulo: M. Fontes, 2003. In: *Estética da criação verbal*. São Paulo: M. Fontes, 2003.
- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. São Paulo: M. Fontes, 1992.
- BORDINI, Maria da Glória; AGUIAR, Vera Teixeira. **Literatura: a formação do leitor**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1993.
- BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. *Parâmetros Curriculares Nacionais*. Brasília: SEF, 1998.
- Brasília: Ministério da Educação, 2006.
- BRITO, E.; MATTOS, J.; PISCIOTTA, H. *PCNs de Língua Portuguesa: a prática em sala de aula*. São Paulo: Arte & Ciência, 2000, Brasília: SEF, p. 11-28,
- BRITO, L. P. L. *Fugindo da forma*. Campinas: Átomo, 1991.
- BRONCKART, J-P. *Atividade de linguagem, textos e discursos: por um interacionismo sócio discursivo*. Trad. De Anna Rachel Machado e Péricles Cunha. São Paulo: Educ,1999.
- CAGLIARI, L. C.. *Alfabetização e Linguística*. São Paulo: Editora Scipione, 1989.
- CARDOSO, Giane Carrera; PELOZO, Rita de Cássia Borguetti. A importância da leitura na formação do indivíduo. **Revista Científica Eletônica de Pedagogia**, Garça, SP, v. 5, n. 09, p. 01-07, 2007.

CARVALHO, M. A. F.; MENDONÇA, R. H. (orgs.) Práticas de leitura e escrita.

CHARTIER, Roger. Os desafios da escrita. São Paulo, UNESP, 2002.

CHIAPPINI, L. Aprender e ensinar com textos. São Paulo: Cortez, 2005.

CURY, Augusto. Filhos brilhantes, alunos fascinantes. São Paulo: Editora Planeta, 2007.

ECCO, Idanir. **Leitura**: do conceito às orientações. Disponível em: <<http://leituraebibliodiversidade.blogspot.com/2010/10/leitura-do-conceito-as-orientacoes.html>>. Acesso em: dez. 2010.

FARACO, C. A. Trabalhando com narrativa. 2. Ed., São Paulo, Ática, 199

Fernández A. A inteligência aprisionada. Tradução: Iara Rodrigues. Porto Alegre: Artes Médicas;1990.

FERRARI, Márcio. *Émile Durkheim: o criador da sociologia da educação*. Nova Escola: edição especial, outubro, 2008.

FONSECA, Vitor da. Psicomotricidade. São Paulo: Martins Fontes. 1983.

Freinet C. Conselhos aos pais. São Paulo: Estampa;1974. (Coleção Técnicas de Educação, n. 6).

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra: 1996.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: UNESP, 2000.

GADOTTI, Moacir. *Boniteza de um sonho: Ensinar e aprender com sentido*. São Paulo: Grubhas: 2003.

GARCEZ, Lucília H. do Carmo. *Técnica de redação: o que é preciso saber para bem escrever*. São Paulo: M. Fontes, 2002.

GARCIA, Regina Leite- org. *Revisitando a pré-escola*. 2 ed. SP: Cortez, 1993.

GERALDI, J. W. et al. *Portos de passagem*. 4. ed. São Paulo: M. Fontes, 1997.

GIUSTA, A. da S. 1985. Concepções de Aprendizagem e Práticas Pedagógicas. In: Educ.Rev. Belo Horizonte,v.1: 24-31.

Gokhale SD. A família desaparecerá? Revista Debates Sociais 1980;30.

GOMES, Rejane. *Relatório estágio supervisionado*. Brasília: 2008.

GUEDES, P. C.; SOUZA, J. M. Introdução: leitura e escrita são tarefas da escola e não só do professor de Português. In: NEVES, I. C. B. et al. *Ler e escrever: compromisso de todas as áreas*. 3. ed. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Faculdade de Arquitetura, 2000. p. 13-18.

ISER, Wolfgang. **O ato da leitura: uma teoria do efeito estético**. São Paulo : 34,1996, v.1.

Kaloustian SM. *Família brasileira, a base de tudo*. São Paulo: Cortez;1988.

KLEIMAN, Ângela. **Texto e leitor: aspectos cognitivos da linguagem**. 5. ed. Campinas-SP: Pontes, 1997. _____. **Oficina de leitura: teoria e prática**. 9. ed. Campinas-SP: Pontes, 2002.

_____. **Leitura:** ensino e pesquisa. 3. ed. Campinas-SP: Pontes, 2008.

KRAMER, Sonia. Leitura e escrita de professores: da prática de pesquisa à prática de formação. **Revista Brasileira de Educação**, n. 07, p. 19-41, 1998.

LAJOLO, Marisa. **Do mundo da leitura para a leitura do mundo**. São Paulo: Ática, 1999.

Letras, 1996.

LIBÂNEO, José Carlos. Didática. São Paulo: Cortez, 1994.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da “proteção fraternal” no Brasil. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro : Marco Zero : Ed. UFRJ, 1987. p. 149-204.

MARTINS, Maria Helena. **O que é leitura**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

MOITA LOPES, L.P. Oficina da Linguística Aplicada. Campinas: Mercado das

MUSSALIM, Fernanda. Análise do Discurso. In: MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Ana Christina (Orgs.). Introdução à Linguística: domínios e fronteiras. São Paulo: Cortez, 2001. v. 2.

MUSSALIM, Fernanda. *Linguagem: práticas de leitura e escrita*. São Paulo: Global, 2004. v. 1.

NEVES, I. C. B. et al. *Ler e escrever: compromisso de todas*

as áreas. 3. ed. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Faculdade de Arquitetura, 2000.

NUNES, José Horta. Aspectos da forma histórica do leitor brasileiro na atualidade. In: ORLANDI, Eni Puccineli (Org.). **A leitura e os leitores**. 2. ed. Campinas, SP: Pontes, 2003.

PATTO, Maria Helena Souza. A Produção do Fracasso Escolar: histórias de submissão e rebeldia. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1999.

Ramos MBJ. In: La Rosa J. Psicologia e educação: o significado do aprender. Porto Alegre: EDIPUCRS;2001.

RODRIGUEZ, Nice. *Comunicação entre pais e mestres*. José Olimpo: Civilização Brasileira, 1973.

SCHMIDT, Maria Junqueira. *Também os pais vão a escola*. Brasília: Borsoi: 1967.

SZYMANSKI, Heloisa. *A relação família / escola: desafios e perspectivas*. Brasília: Liber Livro, 2009.

Tiba I. *Disciplina: o limite na medida certa*. 2ª ed. São Paulo: Gente;1996.

Tiba I. *Quem ama educa*. São Paulo: Gente;2002.

Livro II

Histórias do povo Wai Wai²

Felipe Wai Wai



² O presente texto deriva do trabalho de conclusão de curso orientado pelo professor Fábio Almeida de Carvalho

SUMÁRIO

1.	HISTÓRIAS WAI WAI.....	107
1.1	Moyosí Xohri Komo Yehtopo (A Aranha e a Preguiça).....	107
1.2	Rêêrê Kworo Komo Yehtopo.....	108
1.3	Kurko, Pixko, Muuto Komo Yehtopo.....	109
1.4	Mîiro, weewe (a Coruja e o Toco da árvore).....	111
1.5	Uuxa Meeku, Xohri Yehtopo.....	113
1.6	Umawa Yetacitopo Tî Mîkro Yapoyakawa.....	114
1.7	Waaro Reere Komo Yehtopo.....	115
1.8	O surgimento do povo Wai Wai (Wai Wai komo yehtoponho).....	117
1.9	O Pássaro-Boi (Muuwa).....	119
1.10	O Jacaré (Watwa).....	120
1.11	Acordando com desgosto (Caaca Woxin Pakaconhîrí Yîmtkpora).....	121
1.12	O Jabuti e a Anta (Wayamu/Yaipî).....	123

1. HISTÓRIAS WAI WAI

1.1 Moyosî Xohri Komo Yehtopo (A Aranha e a Preguiça)

On wara tî kekñe moyosî xohri ya.

- Poymo Tîtomosom amoro ha ehyu poþe? Kekñe tî xohri ya.

- On wara tak tî kekñe xohri nhnk kîwcesî ro mak ha kekñe tî xohri, on wara xa hara tî kekñe moyosî.

- Opowaypura þe mîce ha kekñe tî yîwya?

Nhnc ro mak ha kekñe tî xohrî. Ero ke takî tî niiñakne ehyu moyosî eeco ponaro ro makî. Cekñe tak tî xohri, on wara tî kekñe tîtorî me apowaipîni ro mak ow ha kwe, kekñe tî xohri, cekñe tî, kekñe tî, cekñe tî pahkî ro mak kamarakataw cehso ro, eepu yepoi tî xakne kamarakataw exitaw necakyakñe ro mak tî yîmkarî kaamo chew exirke.

Ero ke tî wa nai yîmkarî ecahxapu wara, aporî marha tî nai wowwa totoponhîrî mooxe. Kirwanînhîrî tî ka mik xakne xonhrî pahxa. Ero wa totoponhîrî poyero tak tî wa nai oroto aporî kixixpe, yîmkarî marha.

A Aranha e a Preguiça (moyosî/xohrî)

A aranha dizia à preguiça:

- Cunhado! Você consegue andar sobre a escada?

- Sim, respondeu preguiça, sei andar sobre escada.

E perguntou novamente a aranha:

- Será que seus braços não cansam até chegar lá?

- A preguiça disse: - sim!

Então a aranha fez escada até para outra margem do rio. A preguiça começou a andar sobre escada, e dizia: “os meus braços não são fracos”; caminhava, caminhava e custava muitas horas pra chegar; quando chegou ao meio dia, ele estava no meio da viagem, em cima no meio do rio, o sol queimava suas costas de tanto ficar no sol.

Por isso as costas da preguiça são meio queimadas de sol e os braços são tortos de tanto esforço que fez no caminho longo, se segurando para não cair da escada. Antes a preguiça era normal. E por causa dessa ida sobre escada, hoje os seus braços entortaram e também sua costa.

1.2 Rêêrê Kworo Komo Yehtopo

On waray nhîrî tî mikro reeþe kirwanînhîrî þe tî mîkro, etîmeþe tî xatkeñe kworo yakro, on warai marha tî mîkî xakñe, ahce na komo yeperîrî yahñe marha tî mîkî xakñe waaro warai ro makî tî xakñe.

Amñe takî tî on wara ketkeñe, kaikatko miiya ketkeñe tî. Cetkeñe tî miya comota pona etahsî so. Netahsîyatkene tî comota cheka kworo tî netahsîyakne weewe yahyaka ro makî, rêêrê marha.

- Amne takî tî tuuna mokyakne ero yîmaw, cetkene takî mûimo yaka. Kworo tî netahsîyakne kirwanhe, reere reha tî makataka ro makî cekne cewnapo tî netahsîyakne. Ero wara makataka etahsîrî poyero takwa, ero ro merono me takwa tî nehxi þeeþe pen.

A Arara e o morcego (*kworo/peepe*)

Antigamente, o morcego era muito bonito e era parecido com a arara. Ele também comia as frutas do mato, igualmente como faz o papagaio. Depois de comer, dizia, “vamos para lá?” Foram todos e pousaram na floresta muito alta. A arara pousou num final de um galho de uma árvore grande e o morcego também.

Depois começou a chover muito, e eles foram para suas casas. A arara pousou numa posição certa, e o morcego com medo de se molhar pousou mais no fundo da casa, de cabeça para baixo.

Por causa disso é que o morcego pousa sempre mais ao fundo e ficou eternamente na posição cabeça para baixo, como vemos ainda hoje em dia.

1.3 Kurko, Pixko, Muuto Komo Yehtopo

Ona warai tî mîkî xakne kurko, kirwan tî mîkî xakne kurko poci, kworo komo poci wara tî xakne yîhpoci ahnoro cucure, pixko poci re ha tî xakne tîswai re nai hara exenaw ero wara tî xakne ahnoro yîhpoci. Muutu poci re ha tî xakne xaapi komo poci pocke tîkeweke. Erro yîmaw takî tî cetkene mararî ecahxapu yenso. On waara takî kekne pixko kurko ya.

Amoro re ha nai ahpoci anarme? Kekne tî pixko kurko ya.

– On wara takî tî neyukyakne. Nhnk, amoro hara? Kekne takî pixko ya.

– On wara takî tî pixko neyukyakne.

– Anrme re ha ow hara ohpoci kenkne tî pixko kurko ya.

Ero yînhîrî taka tî cetkene mararî pona, cecahso tî xakne mararî sokumrorpe ro makî tî xakne wehto oco. Ero yînhîrî takî netîrwon mekyatkene, iito netarmetkene mararî po, ero yimaw takî pixko narmai wehto cheka, pixko pen takî reha nepirkai wermon ho cheka.

Muutu pen takî re ha toi wehto chere ocho. Ero ke tî wa nai kurko pen tîsporoi, pixko pen marha nai wermonho wara yînkârî. Muutu pen takî re ha tî tuuna mokucho nowtîkai yîhpoci thîrî ecahxapu tho, netîmtoi ciki takî tî kanahtari makî.

Ero wara tî xatkene kurko, pixko, muutu komo.

O Pássaro Coro-Coro, Jacamim (*Kurko/Pixko*)

Antigamente, as penas do pássaro martelo eram bonitas como as penas da arara: todas vermelhas; as penas do jacamim eram azuis escuras, como hoje ainda vemos as penas no seu pescoço: elas eram toda assim. As penas do muutu eram amarelas, parecidas com as penas de arara azul.

Uma vez, todos foram juntos ver a queimada de roça.

O jacamim disse ao pássaro martelo:

- As suas penas são diferentes?

- Sim, respondeu ele.

- E você? Disse pássaro martelo para o jacamim.

- Sim, respondeu jacamim, as minhas penas são diferentes, disse para o pássaro martelo.

Eles chegaram numa roça queimada, e a roça estava bem queimada, pois o fogo estava ainda aceso, cinzento.

Eles começaram a brigar na roça, e se jogavam na roça: o jacamim caiu na cinza do fogo; o pássaro (muutu) passou sobre o fogo. Por isso, as penas do pássaro martelo são todas pretas; também o jacamim tem as penas marcadas de cinzas. O pássaro (muutu) foi molhado pela chuva e saiu com algumas penas queimadas, e elas sobraram somente na sua cabeça.

Assim aconteceu a história dos pássaros martelo, jacamim e o muutu.

1.4 Mîiro, weewe (a Coruja e o Toco da árvore)

On wara tî wa nai mîiro weeya. Mîiro tî w che kosope mararî rakataka, iito tho tî wa nîntapowatu, mîiro weewe komo. On wara tî nîike weewe mîiroya.

Tan mai poimo? Nîike tî weewe mîiro ya.

- On wara takî tî neyukya mîiro.

- Nhnk tan wasî ketarasî kyam, nîike takî tî mîiro weewe ya.

- On wara takî tî nîike mîiro weewe ya.

- Onoke komo nhe netaratu xehxa ha? Nîike takî tî mîiro weewe ya.

- On wara takî tî neyukya weewe.

- Merpora ro makî netaratu tooto komo woxam komo marha.

Weenasî marha woxam komo kacho, anarmerpan komo ro makî wa nai hamî kwe, woxam komo yerîrî, key metakî wa ha mîiro ya. Ona wara thakwa takî tî nîike mîiro ya weewe. Awewan warai komo ro makî tuturuyem, woxam komo yerîrî, ke hatî weewe mîiro ya.

-On wara takî neyukya mîiro hara.

-Owî marha weewenasî narmerpan komo woomam komo yerîrî, anarmen komo, anarî erîrî kaw, anarî tayacure, akaran wara, ke takî ha tî weewe.

Ero ke takî tî wa newre mîiro on wara.

Ha ha ha ha!!!

Ero wara karke takî tî wa newre kosope ha.

A Coruja e o Toco

A coruja e o toco conversam assim: a coruja diz que sempre vai à noite para a roça, e, lá bem no meio, conversa com o toco.

O toco diz assim para a coruja.

- Você está aqui cunhado? Diz o toco.

- A coruja responde assim:

- Sim, estou aqui passeando, diz coruja para o toco.

E a coruja também pergunta.

- Quais pessoas andam por aqui? Diz coruja para o toco.

Aí toco reponde assim:

- Muitas pessoas andam por aqui e as mulheres também. Também vejo as coisas das mulheres; as mulheres têm diferentes tipos de coisas, diz o toco para a coruja. O toco ainda diz para coruja: “as coisas das mulheres são iguais ao seu peito tufado!”.

- A coruja também responde assim:

- Também vejo a vagina das mulheres. Elas têm vaginas diferentes! Compridas, vermelhas, igual ao céu da sua boca. A coruja riu. Por isso a coruja dá risadas à noite.

- Ha há, há!!!... É por causa da fala do toco.

1.5 Uuxa Meeku, Xohri Yehtopo

Meeku tî xakne wacarpexa, uuxa re hatî xakne ahwon. Xohrî xa tî xakne tpoqwem mexa ahnoru yopo. Uuxa wosîn ya, meeku wosîn ya. Ero yîmaw takî tî neseporatkene meeku wosîm yakro, uuxa wosîn yakro.

-Hai kekne tî meeku? Psiu! Psiu! Psiu!! Kekne meeku.

Ero yînhîrî nenatkene emas komo kica pema yanputuputuri ketken tî woxam komo. Uuxa ya há re hatî, yetpo ketkene. Nai takawa amna wayannî ha ke ketkene tî woxam komo nexam ro pen ya. Kica! Kica! Kica! Ketekene nexamro re.

Ero yîmaw mokyakne takî tî xohrî, emasî komo takî tî narakne pencheka ero yîmaw asaknoru rma tî woosam komo xatkene xonhri yenaw. Ero yîmaw kenehkocetkene takî tî xohri pen, wehto marha niratkene makataka. Ero yîmaw nepîrketkene wehto roron pona ocho. Orotu rma nai etowra tînkaxiroi rma nai okwe. Ero yîmaw amoko xiya, amoko xiya, ketkene takî xohrî ya ero yimaw. Amothîrî marha tî xaxikwetkene, petîthîrî marha. Ero ke takî tî wa petîkwixixiy, tapokwixixiy marha. Erro wara etapachonhîrî poyero.

Ero wara makî nai xohrî yehtopo.

O Macaco Prego, o Cuchiú Barbudo e a Preguiça (Meeku, Uuxa, Xohri Komo Yehtopo)

O macaco prego era muito saliente e o macaco barbudo era mais calmo. A preguiça era mais atraente para as mulheres dos macacos barbudos e para as fêmeas dos

macacos prego do que os outros. Certa vez se encontraram a fêmea do macaco prego com fêmea do macaco barbudo.

“Oi! Psiu! Psiu! Psiu!”. Disse o macaco prego. As meninas olhavam para ele e diziam: - Ichi! Careca pau de prego”, para o macaco barbudo, diziam. As mulheres diziam para ele, nós temos nosso namorado. Diziam entre eles: Porra! Porra! Porra!

Depois a preguiça chegou, e as duas moças foram com ele dormir na rede no mato. Depois, elas cortaram a corda da rede da preguiça e também acenderam o fogo embaixo. E a preguiça caiu na brasa. Até hoje, não saiu a marca da queimadura de fogo. Chamavam preguiça: “Vem pra cá!”. Diziam, “Vem pra cá! Vem pra cá! Vem pra cá!”. Os braços dele cortaram, e também a sobrecoxa. Por isso a preguiça tem pernas tortas e também braços tortos, por causa da batida.

1.6 Umawa Yetacitopo Tî Mîkro Yapoyakawa

Taa, on wara tî pahxa xakne caaca, kaika ecimso kekne tî parî tîcacan ya. Tootî xe tî xakne ootî kîtkmoci, ero yîmaw caca tamorî numukyakne, aporî kwaka.

Caaca eyehko xa ha ke kekene tî parî?

-Pîra. Kekne tî tparî ya. Oyamorî makî wumukyasi kekne tî taa. Kekne tî parî.

Ero yimaw necimyakne caaca tamorî ke, ero yimaw kîtkmoci komo wayîhyatkene, parî takî nahsîyakne. Caaca takî re ha ahsîra xakne. Okopuci kekne takî tî tparî ya, umana makî tan oyaporî kekne tparî ya. Ero ke tî oroto rma uma na yetacipo me nai yapoyakawa me.

Nome antigo do timbó (*yapoyakawa*)

Antigamente havia uma velha. A neta dizia para a vovó:

- Vamos botar timbó, vovó? Ela queria comer piabinha.

Depois, quando chegaram no igarapé, a velha botou a mão na água.

A neta perguntou para sua avó:

- Vovó, pode tomar banho?

- Não, disse a velha para sua neta, somente a minha mão vou botar!

Ela botava timbó com sua mão, e as piabas estavam morrendo, e sua neta pegava as piabas. A velha não pegava!

- Querida! Disse a velha para sua neta. Minha mão é malocão.

Por isso até hoje o timbó é chamado braço seco.

1.7 Waaro Reere Komo Yehtopo

Pahxa tî on wara xatkne waaro reere yakro. On wara kacho tî necetkene tapota waaaro komo, reere komo tî mokyatu kacho. Amne tî mokyatkene waaro komo.

Ero yînhîrî mokyatekene reere komo, on wara takî tî ketkene waaro komo.

Ahce wece mîmohccow? Ketkene.

-on wara takî tî neyukyatekene reere komo.

Epera tî nai karitî ro mak ketekene tî reere komo waaro pen komo ya.

-on wara takî tî ketekene waaro komo. Ahce wa tai ha kabsîra ehtome ketekene?

-on wara tî ketkene reere komo cepanakocetî kabsîra ehtome ketkene tî reere komo.

Ero ke tî waaro pem komo tpanarî komo nîhkocetekne, reere komo yanme.

Amne takî tî nencetkene waaro komo. Cemarontace twa, kacho takî tî nencetkene reere pen komo poko.

Amne takî tî cetkene waaro komo, reere pen komo yemîknoso hara. Ero wa xa marha tî ketkene, epera tî nai karitî ro makî ketekene.

Ahce wa tî tai ketkene tî reere komo?

- On wara takî tî waaro komo ketekene ero yimaw neyukyatkene takî tî on wara.

- On wara tî tay kabsîra ehtome ketekene takî tî waaro komo.

-Tuupe cewru tî tay kabsîra ehtome ketkene. Ahce wara hara kwe? Ketkene takî tî reere komo.

Ero ke takwa tî wa nai reere pen, oroto ponaro,ero wara tuupe cewru.

O Morcego e o Papagaio (beepe/waaro)

Antigamente os papagaios eram assim como o morcego.

Os papagaios ouviam o comentário sobre a vinda dos morcegos. Depois, chegaram os morcegos.

Os papagaios perguntaram: "Vieram fazer o quê?"

- Responderam assim os morcegos: "Dizem que tem doença muito grave", diziam aos papagaios.

- Os papagaios diziam. Como podemos fazer para não pegar a doença?

Os morcegos diziam: “para não pegar doenças, nós cortamos nossas orelhas”.

Os papagaios acreditaram no que eles diziam e cortaram suas orelhas. Mas depois os papagaios descobriram que era mentira dos morcegos.

Os papagaios decidiram enganar os morcegos, fazendo a mesma coisa e disseram que tinha doença muito grave!

Os morcegos perguntaram, sobre o que podiam fazer para não pegar doença. E os papagaios responderam assim:

- Para não pegar a doença, tem de ficar assim, de cabeça para baixo diziam.

- Mas como assim? responderam os morcegos.

Eles acreditaram na fala dos papagaios e os morcegos ficaram de cabeça para baixo.

Por isso até hoje o morcego ficou assim cabeça para baixo.

1.8 O surgimento do povo Wai Wai (Wai Wai komo yehtoponho)

Naquele tempo antigo, ainda não havia gente. O jabuti botou dois ovos e os deixou em cima do estaleiro. Os tempos passaram e os ovos se quebraram e deles nasceram dois irmãos gêmeos.

Naquele tempo não havia gente, mas existia uma velha; ela pegou os dois recém-nascidos e os depositou embaixo de uma panela de barro, porque ela queria

protegê-los. Ela tinha medo do povo jaguar, *kamara yana*, e por isso os guardou, para que não fossem comidos. A velha sempre dava alimento aos gêmeos, e eles cresceram e se tornaram fortes.

Quando já rapazinhos, eles perguntaram ao mawari.

- Por que nós não temos mulher?

O mawari respondeu que eles deveriam ir ao rio pescar as suas esposas e disse que, para pescá-las, eles deveriam jogar a linha amarrada na ponta da flecha. E assim foi feito. Um dos gêmeos foi o primeiro a pegar uma mulher. Ela veio do fundo do rio, toda pintada, e era muita bonita

- Como você fez? Perguntou o irmão gêmeo.

O outro respondeu:

- É só você pegar uma linha e pegar. Assim ele fez e pegou outra mulher.

Então, o mawari alertou, falando lá do céu:

- Tenham cuidado! Não façam o sexo com suas mulheres de qualquer jeito, porque a vagina da mulher é cheia de dentes, e pode cortar o pênis de vocês.

Um dos irmãos foi impaciente ele fez relações com sua mulher de qualquer jeito, e a vagina dela cortou o pênis dele. O outro irmão seguiu o conselho do mawari, fez com jeito e teve relação com sua mulher.

Eles tiveram vários filhos, que agora são os descendentes dos wai wai.

1.9 O Pássaro-Boi (Muuwa)

Era uma vez um urubu que fez uma grande festa dentro do malocão que ficava no meio da floresta. O urubu convidou todos os pássaros grandes e pequenos, e ele, que era responsável pela festa e que organizava todas as coisas, determinou a hora certa para entrar e a hora certa para fechar a porta do malocão.

O urubu trabalhava muito organizado: ele escolheu as músicas e escolheu os outros animais para tocar os instrumentos, porque queria uma festa muito organizada e muito divertida.

Então todos receberam o convite e ficaram muito animados para ir à festa. O pássaro-boi também recebeu o convite. No outro dia, bem cedo, todos acordaram animados e se prepararam para ir à festa; eles iam bem arrumado e bonitos. Então eles foram à hora marcada, mas o pássaro boi ainda permanecia em casa e se arrumando, porque ele queria ir à festa bem bonito e, por isso, ele demorou, demorou arrumando o seu cabelo. Os outros o chamaram, mas ele não foi.

Outros convidados foram entrando e quando todos entraram o urubu trancou a porta e ninguém podia mais entrar, porque esse era a ordem. Mais tarde, o pássaro-boi recebeu que ele estava indo atrasado e imediatamente pegou sua bolsa e correu, correu e quando se aproximou do local onde estava acontecendo a festa, de longe ele viu que a porta já estava fechada. Ele continuou aproximando do malocão e começou a bater à porta toc-toc-toc e disse:

“Alguém pode abrir a porta para mim?” Por favor!

E várias vezes ficou batendo a porta, mas ninguém ouvia o que ele estava dizendo, porque tinha muito barulho de instrumentos, uns gritando de alegria e outros cantando. O pássaro-boi ao ouvir isso ficou muito triste e decidiu parar de bater à porta; então, ele foi se sentar um pouco distante do local, e começou a ouvir lá de longe. Quando estava sentado o sol escureceu, começou a ventar muito forte e começou a relampejar e trovejar. O pássaro-boi estava olhando e ficou com muito medo, e toda vez que passava a mão na cabeça, o cabelo dele ia caindo. Caiu, caiu até chegar a ficar sem cabelo.

Por isso que até hoje o pássaro-boi está com o cabelo pelado, e as penas manchadas foram por causa da chuva.

1.10 O Jacaré (Watwa)

Era uma vez uma jacaré velha que estava cozinhando pupunha. Ela tinha um neto.

O neto dela veio e disse para sua a vó:

- Vó, o que senhora está cozinhando?

- Ela respondeu: estou cozinhando pupunha!

O seu neto respondeu - eu quero provar, vovó!

Ela disse: - não, primeiro tenho que cozinhar, e depois você pode comer.

Mas o neto continuou insistindo até chorar. A vó dele começou a gritar.

- Para de chorar! E ela repetiu novamente:

- Primeiro eu tenho que cozinhar e depois você come.

O neto começou a sentar e, na hora que a avó saiu fora para pegar água para cozinhar a pupunha, imediatamente ele levantou de sua cadeira pegou a pupunha que não estava cozida, comeu e começou a sentir uma grande coceira na língua. Então se pôs a chorar.

Quando ele comeu tudo, na língua dele começou uma grande coceira, e ele começou a chorar. A vó dele não sabia o que estava acontecendo com ele, e perguntou:

- Por que você está chorando?

- Não, vó, eu comi a pupunha que não estava cozida, como a Senhora tinha proibido de eu comer e eu comi! A sua vó ficou muito preocupada com seu neto, e disse:

- Por que você não me obedeceu? E a agora sua língua vai inflamar, e você vai perdê-la. Então ele ficou muito preocupado com ele mesmo.

E no outro dia ele perdeu a sua língua e ele ficou com muita vergonha.

Por isso que até hoje o jacaré não tem língua, por causa da sua desobediência.

1.11 Acordando com desgosto (Caaca Woxin Pakaconhîri Yîmtkpora)

Antigamente as pessoas dormiam juntas dentro de uma única casa; eles viviam como uma família. E dentro dessa casa, morava uma velha que tinha uma filha. Um dia a sua filha casou com um homem, mas a velha era séria e não gostava do marido de sua filha. E quando chegou a noite, todas as pessoas foram deitar em suas redes, e o cunhado da velha também foi deitar. Todos dormiam, mas

o cunhado de velha roncava sem parar. A velha ficava tão incomodada com isso que ela desceu de sua rede e foi até onde o seu cunhado dormia e peidou perto da boca dele. Sempre que homem roncava, a velha peidava, porque o ronco dele atrapalhava o seu sono; e toda vez que ele acordava de manhã, acordava com desgosto e não sentia vontade de comer.

E quando a mulher dele chamava para ele comer, ele dizia que não queria. A esposa dele pensava consigo mesma, o que estava acontecendo com ele?

Ela perguntou para ele:

- O que está acontecendo com você?

- Eu não sei, respondeu ele. Quando chegou outra noite, o cunhado da velha foi se deitar e, novamente quando ele dormia e roncava, incomodado com o ronco dele, seu vizinho desceu de sua rede e foi acordar o homem e disse:

- Ei! Ei! Para de roncar. Ouvindo isso ele parou por alguns minutos e seu vizinho foi deitar novamente. E depois de alguns minutos novamente ele roncava, e o seu vizinho ficou acordado outra vez, na mesma hora a velha desceu de sua rede e chegou perto dele e peidou. O seu vizinho, ao ver isso, achou muito, muito engraçado e começou a sorrir e a velha voltou para se deitar.

Outro dia quando eles acordaram, o seu vizinho falou.

- Vamos caçar?

- Sim respondeu. Vamos!

Quando eles estavam indo, o seu vizinho contou para ele o que ele tinha visto à noite. Ao ouvir isso, ele

ficou com muita raiva da velha ao ponto de matar ela. E também contou para sua esposa o que a sua mãe tinha feito com ele. Ele teve uma ideia.

- Hoje à noite eu vou matar a velha, eu vou fingir que estou dormindo, quando ela chegar perto de mim. Eu vou colocar a madeira bem apontada no ânus dela. Então mesma tarde ele pegou a madeira e apontou bem apontado.

- A velha perguntou para ele;

- O que você está fazendo?

- Nada! Respondeu ele.

Quando chegou a noite, e ele fingia que estava dormindo e roncando. Mas ele já estava preparado para matar a velha. A velha, ao ouvir o ronco dele, desceu de sua rede e foi perto dele, antes que ela peidasse, ele fez de acordo como ele tinha planejado: uma ideia para matar a velha. A velha sentia muita dor e, sangrando, ela foi se deitar em sua rede. Ela sangrava sem parar, e ela morreu deitada porque não aguentou a dor. Bem cedo quando as pessoas acordaram, viram a velha morta. E depois brigaram muito com o homem que matou a velha.

Ele disse que queria era uma vingança. E por isso que é até hoje, quando uma pessoa acorda com desgosto, não sente vontade de comer é o peido da velha que está fazendo você ficar assim.

1.12 O Jabuti e a Anta (Wayamu/Yaipî)

Um dia o jabuti estava andando no mato sozinho; depois ele foi procurar seu alimento preferido: frutíferas do mato. Neste dia que ele andava, o mato dava muitas

frutas do mato, que caíam pelo chão maduras, por todo o lado. Algumas frutas estragaram e não servia para comer. Só os animais se alimentavam com aquilo estragado. Tinha um pé de fruta que o jabuti comia sempre e dele caíam bastantes frutas quase todo dia. Por isso o jabuti quando estava com fome só ia nessa fruta.

No outro dia ele foi novamente e não tinha mais nada de frutas. O jabuti ficou muito bravo e ficou esperando para ver quem estava comendo as frutas dele. Logo depois, a anta veio para comer. Quando estava comendo as frutas, o jabuti chegou e perguntou:

- É você que está comendo minhas frutas?

- É sim, disse. Sou eu mesmo.

O jabuti era tão baixinho, e a anta era grande e pesada, e queria pisar o jabuti, visto que estava reclamando muito da fruta. Ela pediu que o jabuti abrisse a boca para enfiar seu piroca na boca do jabuti. O jabuti demorou a abrir sua boca, mas a anta ficou insistindo até abrir a boca. Depois abriu meteu dentro e o jabuti mordeu e não soltou mais, até morrer a anta. Por isso até hoje vemos a cabeça da piroca da anta comprida e a cabeça grande por causa da mordida do jabuti.

Livro III

Histórias e Saberes Ye'kwana³

Marcos Rodrigues



³ O presente texto deriva do trabalho de conclusão de curso orientado pela professora Isabel Maria Fonseca

SUMÁRIO

1	HISTÓRIAS E SABERES YE'KWANA.....	127
1.1	Wätunnä awa' deene nono tädö'jödö seduume wwä.....	127
1.2	Seduume awa' deene nono nhaamode'nä'jödö.....	139
1.3	Seetawaa kadiiyana yootonno fatuufadi.....	142
1.4	kuyujaani - ye'kwana adaichö.....	148
1.5	Wanaadi wөөkada (mado) adaichö.....	156
1.6	Kwamaashi mado adacchö nheema'jödö.....	161
1.7	Shidiichä wännwa'jokoomo.....	174
1.8	Kwamaashi yootonno fadeemu.....	185
1.9	Mumui'jhä töshiiwoi etöödöje yeijödö.....	188
1.10	Mudeeshi'chä mumui'jhä wwä yoojodööjo'jokoomo.....	189
1.11	Mudeeshi'chä ennaichö'jokoomo mumui'jhä wwä.....	190
1.12	Majiisheku yäadetö'jödö tänna'che'da.....	191
1.13	Mudeeshi'chä ado'jokoomo mumui'jhä wwä.....	192
1.14	Majisheku yaajäijödö se'kadi jäkä.....	193
1.15	Majiisheku yennaka'jödö iye nnakoomo'kä aiyojä'ankädä.....	194
1.16	Majiisheku yä'dö'jödö tumö wiyoonoimmä döinha.....	194
1.17	Mumui'jhä aijödö.....	196
1.18	Odoshankomo weja'ka'jokoomo.....	196
1.19	Yudeeke midiiwa nheema'jokoomo.....	198
1.20	Wayaamu yootonno aadhamaadi.....	206
1.21	Wayaamu mäkäädädi nheema'jokoomo.....	209

1.22	Wadhaakani kataanamaadi enuudu nheema'jödö na'kukwa.....	212
1.23	Awaadudi yootonno käääyaana.....	213
1.24	Wa'shadi, mado.....	215
1.25	Wanaadi yootonno mado.....	218
1.26	Nhaayudi, mado.....	220
2	GLÓSSARIO WÄTUNNÄ.....	221

HISTÓRIAS E SABERES YE'KWANA

As muitas histórias contadas pelos Ye'kwanas são histórias bonitas para gente ouvir. Meu pai conta muitas dessas histórias, que são histórias verdadeiras e bonitas sobre a natureza. Histórias que dão alegria e saúde para as pessoas que ouvem. A gente se divertia e se diverte muito ouvindo essas histórias.

As narrativas selecionadas e aqui apresentadas contam a origem do mundo, dos animais e de *Wanaadi* (o criador do mundo e do povo Ye'kwana), assim como histórias que tratam da origem das estrelas, da origem da *Wöökada* (onça), do jabuti, do carangueijo que tirou seu olho e jogou na água, da irara, da ariranha, da anta, do tamanduá. E de muitos personagens como *Mumui'jhä*, de *Yudeeke* que matou a onça *Midiiwa*, *Seetatawaakadiiyana*, *Keedafuudi* e *Kuyujaani* dentre outros.

Durante dois anos, de 2016 a 2017, fui coletando essas narrativas com Vicente Castro *Yuduwaana*, registrando-as no caderno, por que ele não quis gravá-las. Ele disse que era para melhor memorizar e que eu anotasse todas as histórias do *Wätunnä* no caderno, porque “assim era mais seguro”. Enquanto ele ficava deitado na sua rede, em sua casa, ele contava as histórias e eu escutava e anotava tudo. Eu tentava ficar bem concentrado porque ele só queria contar uma única vez e não repetia mais. Quando acabava de contar a história ele me perguntava como que eu havia entendido e anotado, então eu recontava a história e se estivesse correta, do jeito que ele queria, ele confirmava e

a versão de cada uma era finalizada. E foi assim que cada história foi nascendo e o nosso **Wätunnä - Histórias e Saberes Ye'kwana** foi ficando pronto.

Desejo uma boa leitura a todos!

Marcos Rodrigues

DEDICATÓRIA



Dedico este trabalho ao meu pai, **Vicente Castro Yuudawaana**, que é um historiador muito respeitado por todos porque conhece muito dos *aichudi edhaajä* e dos ädeemi edhaajä - os cantos tradicionais Ye'kwana e porque conhece muitas histórias verdadeiras sobre o começo dos tempos, do mundo e dos homens; enfim, ele é capaz de manejar um vastíssimo repertório de cantos e rezas, incluindo aí um léxico especial da fala de rituais tradicionais da cultura Ye'kwana.

Dedico também a minha mãe Miracema Rodrigues, que me apoiou desde sempre na minha vida. E a todos os meus irmãos pelo amor que sentimos uns pelos outros.

Também dedico a todos os sábios ye'kwana (*inchonkomo*): muito aprendemos com eles, assim como aos professores formadores do curso de Licenciatura Intercultural do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena, que

contribuíram da melhor forma possível, esforçando-se e compartilhando muito dos seus conhecimentos.

Dedico, de forma especial, à professora Jandyra Dominoni, que começou a desenvolver a escolarização da nossa escola e do nosso povo e me incentivou no meu sonho de estudar e chegar até aqui, e, de igual forma, à professora Isabel Maria Fonseca, minha orientadora, pelo compartilhar dos estudos e da vida e da busca em entender e aprender mais sobre o *Wätunnä*.

Aos amigos verdadeiros com quem na comunidade *Kuratanha* eu convivo, em especial: Vitório, Romeo, Henrique, Martins, Manuel Raul e Manoel Contrela.

A todos, que direta e indiretamente, contribuíram para a realização desse trabalho.

1 HISTÓRIAS E SABERES YE'KWANA

1.1 Wätunnä awa'deene nono tädö'jödö seduume wwä

Seduume woijhato mä'dä Shii *Ejo'komaadi* sadäädä niyeijhaadö tamedä köweijhaatodö, mädäaje köntö'tajäätöi köweicho'komo tödödö jäkä. Yootonno yaawä köntö'tajätöichea töweichakoono amode'nädö jäkä, awa'deene soto tödödö chäwwä *Seduume* wwä, *Adeetaku* nonoichö kawwä töweiyemöö jje, *Yadentaku* nonoichönkawwä könä'jaakä tamode'näämö sotoo jje tödöömö chäwwä.

Iyä könaamode'näi sotoo jje, fadheedä yääjemma yaawä tönaamode'nädö jainhoone köne'täi sotoo jje, mäda iyää yaawä soto amode'nä'jödö. Sotoo jee töne'tä kaatodö eduuwa owaanojööno ajä'jjä yäätä'dö mäda yaawä, tamedäädä äätö mädäajena.

Yääjemma yaawä nhäädä nhaamode'nädö könä'jaakä *Seduume* chö'tajäätödö' kuwa'kacchemma maja chö'tajäätödö könä'já'dea, yootonno yaawä. Iyyä jje yeijhäkä soto köntö'tajäätöi, seejekke töweichö kke, töwööne seduume jje töwe'she könä'jaakä seejeke töweijhäkämma.

–Soto köntö'tajä'akä:

–*Seduume* ejodhe töwe'she!

Cho'jodhe eijha'cha töwecchame, *Seduume* dhowaanäkä könä'jaakä mädäaje chö'tajäätödö. Mäda iyä yeekone'madöökomo yaajäntä'jödö yootontodöökomo waajäntä'jödö eduuwa naadö jona tödööenaato.

Seduume, mädäaje chö'tajäätödö edanta'jäkä eköne'täi, chäwwä takaade'da *Kajushawaa* jje chäwwä

a' deuwö' da töweichaame, mädäaje könsankwai *Kajushawa* töjaadä tödööjaicha könä'jaakä. Maadä kajunnha tuyuunakaanejhe ejhai yeijhäkä she'kä adäajaicha könä'jaakä.

Määtä mädäkönoojodöi ooto'jodhe weinhä yaajäntä'jödö mädä yaawä, mädä wadäädä kaato eduuwakaatodö. Määtä könaajäntäi kone'da tö'tajä'nä, tamedä yeichö köweichökoomowa'kä, tumö kone'da ekkwäjäättödö naadö, senö, tudui, takoono, töjaaduichö, töjaichö, tönnedö, tamedä köweekone'ma'jokoomo mädä yaawä.

Kajushawa ewaanökönä'jaakächäättötöwanseyanaadi jje awiishicha yeichö, yeekone'ma'jäkä *Seduume* köne'täichea yaawä, *Kajushawa* ewaanö töweimhenaadi mäta kone'da'kä jeene köntö'tajäättöi töwö.

Yääjemma yaawä *Seduume* köntö'tajäättöi, *Kajushawa* enno'jadö jäkä, sadäädä maadä ejaicha yeijhäkä töjaadä, *Seduume* könenno'jai yaawä *Edaatakui* nonoinchakäi, nono kone'mjönö könä'jaakä *Kajushawa* yäätä'minchatoojo muduumuduu jje, tööje mmaja yaawä.

Mätäkönaajäntäifuwai wämekeadö, yäämekeatojooje naadö eduuwa *Edaatakui* nonoi ye'wä, könä'jaakä, yääje yeijhäkä soto äätajaajaicha könä'jaakä yaawä. *Kajushawa* ääne'da könä'jaakä sadä yä'döaja.

Yääjemma könäätömai *Kajushawa*, *Seduume* jäkä tonno'ja'jödö weijhäkä sadä, mäta könaajäntäi tumö'e'jo'dhe weinhä naadö eduuwa weinhä naadö jona, tödööenaato. Mäta a'ke köntö'tajäättöi *Adeetakui* nonoichö ye'wwä.

Seduume köntö'tajäättöi *Shii* sadäädä jhedennakaadö jäkä, sadäädä innheijhodö yeichö wetä *Adeetakui*

nonoichönkakäi, *Shii* töjeedennakaamö eetö könä'jaakä *Entedeiyana*je, *Seduume* nanoontädö, mä' dajonnotojainhoone sadäädä niyeijha Shikiishiki, wäätajaadöjhe köné'täi innheijhodö naadö sadä. Töwöödeamma yeichaame yaawä määdäaje könnöi innheijhodö.

Seduume köntö'tajäätöichea soto amode'nädööjäkä tawaanato *Shii* niyeijhodö eneenejje sadä yeichö, könaamode'näi yaawä *Aamada'kwaana* widiikiyö, *Adaawokoo* je chäätö, könenno'jai yaawä sadäädä köneejä akai awwämma könä'jaakä akai eetö na *Efaasekuiya*, *Ajaasekuiyana* dhatootö eetö na *Efeeseyaanadi* jje.

Adaawoko köneejja yaawä sadä äätajada mmaane könä'jaakä kawäadeamma könä'jaakä, weicho'mé'da könä'jaakä sadä, mäda iyä choone'nadiiyö edantä'jödö chäwwä, määdäjemma könennakaichea yaawä *Seduume* döinha da'jha könä'döi chea yaawä.

Seduume köntö'tajä'kä a'ke soto eijha'cha oneeja'jhödö weijhäkä? Takaatomjödömma könämäi yaawä dede jje sadä choonekaaneijhe *Kajushawa* awwä weinhä ejhiicö je naadö, köné'täi yaawä *Yawakuiya* sadäädä köno'nomjoi.

Choonekaadöjäkä chö'tajäätöjödö sadä yeichö soto weichojo yoontonno yaawä enö'tädö wetä mmaja, chäänöngé yä'döa'jäkä sadä, määdäaje *Seduume* inchö'tamhekö'jödö soto amode'nääjje, tamode'nä'dadeekönä'jaakä soto sadä töweiyemö könä'jaakä yaawä.

Mä'dä *kajushawa* maane könä'jaakä yaawä kajunhadeewananha, *Seduume* wwä nono tödöödawä, könä'dweujätöi yaawä maada kajunha nono edhaajä

wwä, Awaadaja wwä nono e'katäädö jäkä yeichö. Edääjje yeichö e'katäädöjäkä yeichö sadä tänö'täämö määdä nono kumjumaakä, chäänöngö könekwäjäätöi nono edhaaja *Awaadaja*.

Soto adaiyedö könaamode'näi *Seduume*, tamoodé'näämö jje Könä'jaakä Töwenhewaana widiikiyö ajäiyajjä, amoodé'naa jjä mä'dä könä'jaakä soto adacchö Ekawöyana jje chäätö. Köneenö'täi yaawä nono maadonno kajunhanno, *Awaadaja* nonocchö, sadä *Adeetaku* kakäi köneenö'täi yaawä.

Ekawödö könaajäntäi yaawä, nono enö'taajjä *Ekawöyana* köneekauwakä tamäädöke, yaawä ekawödaawä chäuwä fadheedä dhamooko'tawä könä'döi widiiki, könnannömjöi ta'kwanhe könä'jaakä joojje awiishaachaato atäi köneekanö'akä? Köneenajöi yaawä, soto adaiyedö töweenöse'ne könä'döi fadheedä, *Seduume* ené'madöojje könä'jaakä, nono ekauwödö dhowaadäädädeea mä'dä kajushawa wwä könä'yunaakajoi. Soto widiiki eetö könä'jaakä *Wadhaasudemjano* jje määdä *Awaadajaa* nonocchö yuunakaanei jje, *Seduume* kumjunnakai *Odo'sha* widiikiyö *Wayaatuwaadi* wacchö wadäädä, töweiye yecchakoono könä'já'dea, *Wayaatuwaana* jje chäätö, *Wayaatuwaadi* könaamode'näi *Fiyaadurwa* adacchö.

Seduume jokootojaato'dö määdä widiiki könä'jaakä, yäämatooyo eijhaichö'dö, soto adacchö jäkämma könaajäi, widiiki töweenö se'ne könä'döi, joojje köneekadaujhä'akä wentumje köntö'tajä'akä yaawä, töwääjichö'tädö jäkä mmaja.

Ataawana wonno soto adaiyedö widiiki köne'katäi, töwääjichö'totooyo, yootonno yaawa widiiki töne'katäädö

könoonejaakä tukui jakä dhamääko'tawä kunummichai, widiiki yaawädeemma töwaatameedö könaajäntäi tajá'ne, ataamejhai töwá'döa' jakä köna'detai yaawä mäddäwa'kade *Eedeiwa* ataamedööde kke, töwá'döankädä kunummichai yaawä widiiki. Mäddäje mä'dä tukui könaatamei she'kä naadö eduuwa, mäddäje chäänöngge yecchö oneeja'jödö chäuwa mäddäje könääjichö'tai, äämadö köneyakä *Odo'sha* widiikiyö kanaadöjje, fadheedä könaatamei inwennwakaano jödö, *Widiikiyaanakoomo* widiiki niyeijhodööai, *Sedeedewa* toojai ye'wonno töweenö se'nato köneejichö'tai, *Assewenaadi* widiikiyöö kke.

Awaadaja nonocchö sene'dacche könä'döi chea yaawä, mäda widiiki wataamedö, akoodanedeea, ataame'dammaane köneyakä *Odosha* widiikiyö, soto adayedö jhu'yuduutai köneeja'kai ataamejai yá'döa'jakä, nono aka töwoomomöödö jemma, kanno naatodö, yaamodeeta'komo, nono aköoje naatodö yaawä. Yootonno yaawä *Seduume* soto adaiyedö köninnhakaiche yaawä, tödöinha da'já könaadojoiche maada kajunha.

Mäddädea könkoneekai yaawä *Awaadaja* nonocchö yá'yunaakajaja, köneekammaicho kanno wwä, fa'jadi, maduuda wäinhe, kanno könä'já'to yaawä, nhu'dudui ewaakatojo tökaaneijhe, *Seduume* köntö'tameköi nono e'se'tädö, mäddäje könne'joicho yaawä. Maadonno kajunhanno *Udeenadiiwa* woija'komo kanno köna'já'to, *Maduuda*, Fa'jadi chäänöngge yá'döajakä könnnakaichodea yaawä.

Mättä *Seduume* köntö'tajäätöi *Awaadaja* nonocchö ya'kwadööjakä, ya'kwadö owaajo köne'se'taakä

aaduwaawä amääjato könä'jaakä nhu'dudui ewaakaajä, yaawä chäänöngē yä'döa'jäkä, könäjäntäi nono töwaawödheemödö könäjäntäi.

Wa'to köneedantäi mä'dä wa'todö *Etannwenaadi* widiikiyö könä'jaakä kömjo'däi, *Udamjayaanadi* widiikiyö könä'jaakä, kawai jje könä'jhimmai yaawä töne'se'tädö könemjanäi kawai wedeinhuduukedeeamma nono e'se'taajjä.

Könäätukwai tawiini soto anoto, koiijaicho chä'kuwa'kämmaja chaadachudu könä'já'dea tawiini soto anoto koiijaicho mmaja, unkweej'ö'da. *Odo'sha* könäänejei yaawä tökaajui ye'käi *Kajunhadeewananha*, määdäje könewanaakai tamaatojooje eijhaicho'jödö.

Yawadenöjanoo jje *Awaadaja* wätuukwadö wedeinhudu könäjäi kaju wadäädä tötotoojo je, *Manhidiyana* Yaadumjano kawonno, Sawaademjano de'wonno yootonno könä'jaakä konoojooje könnöi ataamejaicha wedeichä yeijhäkä, könäjäntäi konoojo töwinnhadö tawiini soto anoto koiijaicho mmaja, kunkumai *Awaadaja* nonocchö ääne'da tödööeneene.

Yäätukwa'jödö köneedennai, *Ademjoiya ku'jä* je innwadö'jemjönöinha *Odo'sha* emaatoojooje, tuna könä'jaakä yaawä a'yana'da sö'jje tawiini soto anoto, koiijaicho mmaja, *Seduume* köne'täichea Fuduukuwe jje chäätö.

Seduume köntö'tajäätöichea a'dhanaanöichadöjäkä, köneedantäichea chuumanai maadä kajuinha deea köneejä töwö yaawä, *Watashunaadi* widiikiyöai köneejä *Wassodooimmä* kke chänadö eetö, i'wa'tännamo könä'já'to yaawä, *Wadhee*, *Kataawiyuyana* kanno nhanno tunaamä

shuumannamo'jhödö, tunaamä eetö könä'jaakä *Yannwidiiyana* kke chääto.

Wassodoimmä kusuumai *Washinnhawa* kudaatadööai, *Akuujaa* yataiyakaadöai *Makuunaimhä* shidiiyuiyai kunsuumaicho töseede'na nö'joonato mäda yaawä, mädaäje könä'yanaichea yaawä, eduuwa naadö jona tödööenaato.

Awaadaja nonocchö sede'taajä könä'jaakä sa'dadaa jemmanono ääne'da könä'jaakä tajeede'demma sheede'taajjä, mädaäje köneejä'dätai, wa'to yootonno tunaamä. Nonomma könä'jaakä yaawä, chuuta je'da, fejecchö'je'da mmaja tameedä a'ke könä'jaakä edä nono de'wwä.

Seduume köntö'tammenköichea könaanotäiche sadä nono sede'taajä enee köneiyakädea shootoi *Adaawoko* kawäädeamma köneiyakä töweiye yäademmanoojo könä'jaakä, könemhenkai yaawä soto eijha'cha yeichö, *Adaawoko* köneneaakä sa'dadaa je yecchö, chuuta je'da, fejeichä' je'da yecchö anejakoomo mmaja yaawä.

Könennakaichea yaawä, köneekamma jäätöi yaawä, *Seduume* wwä, choonekaadö könaajäntai, köne'katäichea fejecchä chuuta joojema, tameedä edä nonoodö de'wwä naadö koomo: soto, odookoja'komo, tadinhamo, yootonno yaawä, äwanshi: kanno ewaashinhöökomo mädaäjemma wanaadi ködöötäne eduuwa kaatodö jona tödööenaato.

História da criação do mundo

Seduume, o grande Deus, enviado a terra pelo Deus Maior, *Wanaadi*, girou o Sol, que se chamava de *Ejo'komadi*, para iluminar a terra e o mundo inteiro. Foi assim que ele

pensou num plano para organizar nosso planeta. Então, ele sentiu a necessidade pela primeira vez de criar um companheiro para viver e cuidar da terra e o chamou de *Soto*. Existe uma pedra preciosa em cima da terra (no céu) para dar sobrevivência a *Soto*, sua criação. Essa pedra preciosa de repente fez *Soto* começar a respirar.

Então, *Soto*, a criação, um dia achou que era muito inteligente, igual ao seu criador, *Seduume*. E *Soto* pensou assim: eu sou igual a *Seduume* porque sou muito inteligente, melhor que os outros. Achando pouco, *Soto* pensou e falou:

– Eu sou melhor que *Seduume*!

Só que ele não sabia que o grande Deus (*Wanaadi*) sabe de tudo, até dos pensamentos maldosos de *Soto*. Por isso *Seduume* ficou cheio de raiva dele até hoje.

Quando *Seduume* observou o pensamento de *Soto*, chamou-o em particular e lhe denominou de *kajushawa* (demiurgo do mal). Solicitou também que ele nunca mais lhe dirigisse a palavra e lhe expulsou do céu.

Soto, que foi denominado de *Kajushawa*, ficou triste com tudo que lhe aconteceu, porém não se arrependeu do que fez. Por isso, *Seduume*, conhecendo o seu coração, não voltou atrás de sua decisão.

Então *Seduume* como já tinha decidido mandar ir embora *Kajushawa*, não quis mais ficar com ele.

Então mandou ele para outro lugar fora da terra, para *Edaatakui nonoi* (terra ruim), um lugar muito ruim, escuro, cheio de lama, com mau cheiro, para ele viver em sofrimento.

O pajé que morava no mesmo lugar, nesse lugar ruim, *Edaatakui nonoi*, começou também a pensar em maldades,

porém ele sabia que não conseguiria andar em cima da lama e que o demiurgo *Kajushawa* estava escondido nesse lugar.

E *Kajushawa* estava com muita raiva do *Seduume*, porque foi ele quem o mandou para esse lugar ruim. Até hoje em dia, *Soto* tem raiva de seu pai, porque ficou muito triste com sua nova condição de vida.

Seduume continuou a sua criação e pensou em girar o Sol para iluminar a terra; o Sol, chamado de *Entedeiyana Wanaadi*, aproveitou e iluminou o mundo inteiro. *Seduume* então começou a organizar e preparar a terra um lugar ideal para poder criar um ser que ele chamou de homem. *Seduume* pensou em criar mais pessoas para habitar a terra e as criou. Só que na terra tinha pedra preciosa o suficiente para dar condições de sobrevivência a toda essa gente que ele criara.

Um espírito chamado *Adaawoko* veio também a terra a mando de *Seduume*, mas não pisou no chão, ficou observando de cima e assim descobriu que na terra não existia ainda a natureza. Ele viu que as pessoas que viviam ali não tinham condições de sobreviver. *Adaawoko* então voltou triste para a casa (céu) e lá falou sobre o que viu para *Seduume*.

Seduume ficou pensando, pensando “como vou fazer”. Então, ele criou a natureza com toda sua beleza, como as florestas, as plantas, os rios etc.

Kajushawa ainda estava num lugar chamado *Kajunhadeewananha*, um lugar ruim, quando *Seduume* fez uma reunião entre ele e o dono da terra boa, dono da *nonoi*, chamado de *Awaadaja*, que concordou em cuidar e

zelar da terra para *Seduume*. Com isso *Seduume* pegou uma pedra preciosa e a transformou, dando origem também a um Ye'kwana (*Ekawöyana*). Para que ele pudesse se reproduzir e trabalhar na terra.

Ekawöyana (o Ye'kwana) já começou a trabalhar como mão de obra para melhorar a produção de alimentos na terra. Porém, de repente ele achou uma pedra preciosa, ficando, por isso, assim muito feliz. O que ele não sabia era que ele estava sendo enganado por *Kajushawa*. *Ekawöyana* pensou, será que essa pedra preciosa é boa?

Ao pegar a pedra colocou na boca e engoliu. Com pouco tempo começou a adoecer com dor de barriga. *Seduume* estava observando *Ekawöyana*, acompanhando seu trabalho. *Seduume* sabia o que estava acontecendo com *Ekawöyana*. *Kajushawa* tinha enganado ele. Para salvar a vida de *Ekawöyana*, *Seduume* retirou a pedra preciosa de dentro dele e a entregou a um grande mágico pajé. Com a pedra preciosa na mão o pajé a transformou, dando origem aos ancestrais dos *Fiyaaduwa* /Piaroá.⁴

O Demiurgo, que tentou ameaçar *Ekawöyana* e não conseguiu, agora queria matar o *Seduume* com outra pedra preciosa. Porém, para que isso acontecesse, *Seduume* teria que segurar a pedra. Só que *Seduume* sabia das intenções de *Kajushawa*. Contudo, quem pegou na pedra foi *Ekawöyana* mais uma vez e ele ficou novamente muito doente, triste, e pensou e pensou que remédio poderia tomar para curar a sua dor.

Ekawöyana pediu ao *Ataawana* (o dono do remédio) para curar sua doença. Quando *Ataawana* deu para ele um

⁴ Povo indígena.

remédio (*widiiki*), *Ekawöyana* ficou com medo de tomar o remédio e pensou: “será esse remédio é bom mesmo? Será que cura de verdade mesmo?” Então *Ekawöyana* testou com um beija-flor chamado *Eedeiwa* (antigamente o beija-flor era como a gente). Ele, então, colocou na mão do beija-flor o remédio (*widiiki*); com isso o beija-flor, que era grande começou a diminuir; diminuiu, diminuiu tanto que quase desapareceu de tão pequeno que ficou. É por isso que o beija-flor é até hoje em dia pequeno, pequenininho. Com isso *Ekawöyana* acreditou no remédio que lhe foi dado para curar a sua doença. Ele então pegou o remédio, que era uma pedra preciosa, que fazia o bem, e a engoliu, e de repente a dor sumiu.

Quando o *widiiki* (a pedra preciosa do bem) acabou com a doença, ele colocou para fora do *Ekawöyana* (a pedra preciosa do mal), que ele tinha engolido. Ao sair ela entrou embaixo da terra e se escondeu. Depois transformou-se em uma cobra chamada *nono aköödö*, que significa o dono da doença. Ela proliferou pelo mundo, dominando o reino invisível da terra. *Seduume* levou então *Ekawöyana* já curado para o céu.

Seduume continuou com a sua criação sobre a terra e queria fortalecer e equilibrar a terra para ela não cair. Então ele pediu ajuda para *Fa'jadi* e *Maduuda*, que são especialistas em cavar chão, pois pensou em tornar a terra mais firme ainda do que ela já era. Mandou, então, os cavadores ajudarem na construção dos pilares de sustentação da terra. Quando terminaram o serviço, eles, *Fa'jadi* e *Maduuda*, voltaram para o céu.

Seduume percebeu que a terra ainda era só areia e para ter um chão mais firme, mais compacto era preciso queimar a terra. Antes de queimá-la ele tinha feito bem firmes oito pilares. Quando terminou todo o serviço sobre a terra, a terra começou a girar.

Seduume precisava de fogo para queimar a terra, então com ajuda de uma pedra preciosa atraiu um raio de sol e com um cigarro ele conseguiu o fogo. Acendeu um cigarro, soprou e o fogo pegou saindo a fumaça.

Queimou a terra em vinte dias e vinte noites, direta e seguidamente. Nisso, o demiurgo *Kajushawa*, conseguiu escapar da terra e procurou outro lugar fora da terra e do céu. E ninguém, deste então, sabe onde ele mora. Mas quando fofocamos e fazemos o mal somos guiados aqui na terra por ele.

Porém, apareceu outro problema, que era a grande quantidade de fumaça que subia ao céu. *Seduume* preocupado com tanta fumaça teve uma idéia, fez chover para acabar a fumaça. Essa chuva aconteceu durante vinte dias e vinte noites e acontecendo nessa época uma grande enchente em cima da terra.

Depois de tantos dias de chuva, quando ela parou a terra ficou, mais vinte dias e vinte noites, completamente inundada. E quando as águas baixaram, formaram um grande lago nas terras baixas. *Seduume* chamou o lago de *Fuduukuwe* (o mar).

Seduume observou que a terra continha ainda muita água, então ele pensou em secar a terra, ele escolheu um *Wassodoimhä* (um ser que é dono da Zarabatana), que tinha

o poder de sugar a água do mar e jogava fora da terra. *Wassodoimhä* morava no céu, ele veio com um grupo de dois ajudantes chamados de *Wadhe* e *Kataawiyuyana*.

Wassodoimhä jogou a água pela Zarabatana até secar a terra. Foi assim que ele e mais os ajudantes conseguiram retirar todo o excesso de água que existia na terra.

A terra estava seca: era só areia branca e chão. Depois que conteceram as queimadas e as chuvas as árvores e o ar não existiam mais. A terra estava sem nada novamente.

Seduume preocupado com a situação da terra mandou *Adaawoko* - uma pessoa de sua confiança - pela segunda vez, para observar a terra, e ele trouxe do céu o oxigênio. Ele observou de cima, não desceu na terra, e viu que realmente faltava novamente a natureza, porque tudo foi queimado.

Quando chegou ao céu *Adaawoko* contou ao *Seduume* o que viu. Então, *Seduume* fez a natureza de agora com a conhecemos. Fez o ar, as árvores, as pessoas de agora, os animais, as aves e a nossa a alimentação que hoje conhecemos.

1.2 Seduume awa'deene nono nhaamode'nä'jödö.

Seduume awa'deene könaamode'näi kaju, nono mmaja. Seduumenayaawäowaanäkä'dayaamodeeta'jödö, amode'näneijhödö'jemjönö mä'dä yaawä. Töwö Seduume na yaawä *Nhaajidiyana* niweijhodö awä Töweiyewaana kajui ye'wwä, adooni awä wäämanä'je'da, äwiishicha töwö seduume na.

Kajuinhanno sadäädä tötö'tajä'emööje. Yääje töwö *seduume* köntö'tajäätöi nono enö'tädöjäkä, *Awaadaja* nonoi

köneenö'täi soto weichokomooje, yaawääne *Kaajushawa* yuunakaaneijhe könä'jaakä. Yääje iyyä nono *Awaadaja* nonoi, töneenö'tädö yäyunaakajaajä könemmajannäi, könnhatui tawiini soto anoto, iyyä wedenchä könaajäi yaawä *Maiyyediikiya* konoojo edhaajä töwö. Yaawä konoojo könaajäntäi töwinnhadö, tawiini soto anoto mmaja könninthaichea, kunkumai tamedä kaju dakäkä.

Tawiini soto anoto mmaja a'dhana'da könä'jaakä. *Seduume* könaanontäi tukui *Waasodoimhä* je chääto, tunaamä a'dhanaanö'ka *Makuunaimhä* widiikiyö dhame. Iyyä ke töwö *Waasodoimhä* köna'dhanaanöichai *Makuunaimhä* shidiijui ai, Shidiijuiyana shidiijuduu ai.

Iyyä wa'yanaajä eetö könä'jaakä kayatta sa'dadai jhe. *Seduume* könaanontäi sheemeekanei wennhä naadö waadäi könsemeeikai, könnatoojätöi, köne'täjäättöi. Ye'kwana nonodö köne'täi *Taweekadi* nonoi. Nono könä'jaakä tasse'da, soto je'da, nudo'komo'je'da, fejecchä'je'da, tuna'je'da mmaja. Awa'deene nono ye'wwä wennhä könoonejaicho maduuda, fa'jadi mmaja.

Kanno nhanno awa'deene nono oneejannamo'jödö. Yootonno *Seduume* köneenö'täi chuuta änenna, yujuudunnha mmaja. Nhaatö'täneijhe könä'já'to kanno Maduuda, Fa'jadi chea. Äwiishicha köna'tai, tadoinhe, yaawä soto eijhai *Seduume* köntö'tammeköi. Yootonno soto *Seduume* könaamode'näi Yuuduwaana je chääto.

Iyyä fejecchä'jemjönö ye'wwä, tawiini yemma yäädemmadö könä'jaakä kajunhnano deamma. Mä'dä nhäädä Yuuduwaana awa'deene nono etaajaneijhödö. Määtä Kamaasonnha köneetajai. Yootonno *Seduume*

köneen'ö'täi tuna, täju mmaja. Mädä täju köneen'ö'täi nono fäduuduje.

A transformação da primeira terra por *seduume*

Seduume foi quem primeiro transformou o céu e a terra. Ninguém sabe como ele surgiu e ninguém sabe como ele fez tudo isso. A luz do sol *Nhaajidiyyana* ilumina *Seduume* no alto do céu em *Töweiyewaana*. Ele vive bem ali, no lugar de vitalidade, onde ninguém morre. *Seduume* apesar de viver no céu está sempre como o pensamento voltado para cá, para a terra.

Seduume trouxe a terra *Awaadaja* do céu para os humanos viverem, mas *Kaajushawa*, seu irmão e seu principal inimigo, atrapalhou o seu trabalho. *Seduume* teve que colocar força, que lutar na terra de *Awaadaja*, estragada pelo irmão e a queimou toda. A queimada durou vinte dias e a fumaça que subia ao céu caiu nas mãos de *Maiyyediikiya*, dono da chuva. Essa fumaça se converteu em nuvens e depois em chuva. Durante vinte dias choveu sem parar. A terra ficou inundada e a água alcançou até o céu.

Seduume pediu para o beija flor, *Waasodoimhä*, secar a água dilúvio, usando o *widiiki* (cristal, pedra brilhante) de *Makuunaimhä*. Esse cristal se transformou nas zarabatanas de *Makuunaimhä* e *Shidiijuiyai*, e foi com esse instrumento que o beija-flor *Wasodoimhä* puxou toda a água, secando a terra. Sobrou só a terra de *Kayatta*.

Assim, pessoas foram enviadas do céu para varrer a terra e com esse movimento diferenciaram e nomearam os territórios de todos os povos. O território *Ye'kwana* foi

chamado de Planície de *Yoodaimhä*, e a terra situada do outro lado do mar foi denominada de Terra de *Taweekadi*.

A terra estava vazia. Não havia pessoa humana, nem animais. Não tinha ar, nem água, nem matas. *Maduuda* (tatu-canastra) e *Fa'jadi* (tatu-bola) foram os primeiros a experimentar a vida aqui e a tocar a terra pela primeira vez. Depois, *Seduume* enviou do céu as árvores que hoje existem em *Yujuudunha*, nossa região de origem, e também aquelas árvores existentes em outros lugares. Essas árvores foram plantadas por *Maduuda* e *Fa'jadi* e cresceram com vitalidade.

Seduume logo pensou que a terra já estava boa para os humanos viverem. Fez uma pessoa chamada *Yuudawana*. Como não havia ar na terra, ele respirava o ar enviado do céu por *Seduume*. Foi *Yuuduwaana* quem pisou na primeira terra, ele pisou em *Kamaasonha*. Em seguida, *Seduume* trouxe água e pedra. Essa última foi trazida para cá para deixar a terra firme, forte e segura.

1.3 Seetawaa kadiiyana yootonno fatuufadi

Seetawaakadiiyana jhaaduichö könä'jaakä *Fatuufadi* jhe chääto, äämataawä äuddajä daka wötäätaawä wokö amoodotoojo dö'tä könä'jaakä wokö atuunanö'ajä ichomo'jödönonge, iyää tunaetökönä'jaakä Yameene'kwa wwä. *Fatuufadi* iyää wokö i'chomo'jödönöngato könaamei yaawä aakene mädaäwa'kä atuunanö'ajä'kä nimaakudoicho já ke töwä'döankädä könaamei atuunanö'ajä atäi köneekanö'akä.

Odo'sha Meenei kudu könä'jaakä iyää *Fatuujadi* könaameichö. *Fatuufadi* yennakaadawä konoojo

könaajäntäi könkännäjäängakä, kudi o'wawwä yää könnwesu'tai yaawä, könääma'täichea konoojo yä'ka'jäkä. Yä'dödaawäichemma föö de'wä yeichö konoojo könaajäntäichea yaawä, yäätä könkännäjänga'dea iye söösöwöödö o'wawwä, yäätä chännäjämödaawä innhedö könennui, *Meenei* nedö *Keedafuudi* jhe chääto.

Fatuufadi könä'döi tömmaichaka shi'chamje shiichu'kwä dha'me, töjiyö *Seetawaakadiiyana* döinha jiiyyö könä'döaakä. Äsha mä'dä medantäichea kke, köneekamma'jaakä töjaaduichö? *Fatuufadi* könä'döaakä *Meenei* kudu wamei chö'tadö ke, atuunanö'ajä i'chomo'jödö atäi wamei iyyä ame'jödödä wensu'tai yaawä ke. Määdäaje töweijhödö köneekammajäätöi töjiyö wwä.

Jiiyyö könä'döaakä ane'kotoojo meneejädeea inhammaane aneema'da ma'jannea soto nedöjönömmädä kke, könä'döaakä töjaaduichöuwä, aneemajo'dammaane köneyakä anedawääde taminnhäka kemma. Mude'käkä numa'damma köseejetai seejeke könä'döi, ta'dwedwe könä'döi numa'da suusu enödawä senöuwä töwä'döe töweiyä könä'jaakä, kaado ojoota anaadeke joukwe kke.

Keedajuudi töwä'shikiihha töweiyä könä'ja'to töwoodö nakoomo jadäinhe, anedawä anoto köneekai töweichakoono mado jje töwaamodeetadö'jo, eekadö'jomma sotooje da'já yaawä, yoodö könäätömai jooje. Yaawä tönnedö eeka'jäkä köntö'tajäätöi emaatojo köntö'tammeköi kanaawa akaadö jäkä, kanaawa takaamö yaaka köneyakä *Seetawaakadiiyana*, yaawädeea kömö wetä köneyakä saudda je chääto kajuinnha köneyakä *Deiyana* wwä köne'katäi, *Keedajuudi* emaatojo jhönko'tojo.

Saudda yäätä innhane'tädö töwä'kimma töweiye könä'jaakä kei, kei, kei, kei kke *Keedajuudi* töwä'döe könä'jaakä aakeneene yawo kömöi ye'tajä'tä weneene ke, könä'döaakä. *Seetawaakadiiyana* kanaawa akaadöje töweiye könä'jaakä, tökaatoine könä'jaakä, *Keedajuudi* madoo je töwaamodeetadö'jjo tönemjhononka töweiye könä'jaakä töwoodö. Iyääje yeijhäkä föö taka Käuddumaaka'jödö taka könaamännäjöi töjoonö tamaajai yeijhäkä.

Seetawaakadiiyana kanno wadi'chana shootoijhe könä'já'to jheetokwa'jödö töja'namooje, mädäje tödöömö könä'kai kanaawa akaadö könaafuukwai, sadäädä könnejä yaawä chö'wä könnämäi, fenamma naadöjeejene könnejää tööjanaakadä tömmai yöinha. Yaawä könä'jaakä amaamakaadö töweiye naichö jje, kudaawa aka'a jääke wataijhu'nä tameedoodoto wataijhu'nä, inchonkomo jado'komo, mudeeshi'chä ajhu'to'komo könä'jaakä aduddäi, wödöinhamo mmaja.

Seetawakadiiyana woijhato könäakä wataijhu'nä kanaawa tödö'jheje yeichö, mädääaicho jje ääne'jutu'da mä'dä keedafuudi wijönkätäiye ke köntö'tammeköi yaawä. Töwö ajhu'neichomooje könä'jaakä, mma fesai ye'wä innhödö könä'jaakä iyä kömö mönaatata ejoodhe awiishicha chamma eichöwetä töuwwä.

Yääjemma yaawä *Keedafuudi* töwaataijhu'jo'se'da könä'jaakä, töwoodö wwä dhowaanäkä tamaadö könä'jaakä, yä'kadöoje yoijhe'da yeenö'kä könaadäi ajhu'jo, yoowontataame könaadäi kuntui töjiiyö wwä.

Seetawaakadiiyana könaajäi dhajäädö jäkä iyä tököömöi mma fesai ye'wonno eichöjemma fadheedä

ajäichöjemma kömjönkätäi yaawä, yääjemma *Keedafuudi* töjönkätä'jödö yeichaame tuju'jhäke'da köneeenkai töwoodömjödö wadäädä madooje yaamodeetaajä.

Keedafuudi yä'kadö ema'jhödö, mado adaichö emaadö wataame'jödö mädä yaawä

Eduuwa yajämjödöona *Kudaadaisha* je chääto na.

Eduuwa nataamei mado wätunnäichädö.

A origem das estrelas

O sobrinho do homem estrela, chamado *Keedafuudi Seetawaakadiiyana*, tinha uma irmã chamada *Fatuufadi*; ela foi para a roça por um caminho a fim de levar xibé para os homens que estavam trabalhando, abrindo uma grande roça. Próximo da roça, havia um igarapé chamado *yameene'kwa*, e, nele, as mulheres preparavam o xibé. *Fatuufadi* viu que havia na beira do igarapé, uma grande quantidade de mingau de beiju jogado fora. Vendo isso, ela falou:

– Porque jogaram fora, estragaram mingau de beiju?

Ela, então, pegou uma parte do mingau de beiju que estava no chão, colocou em uma cuia e o bebeu. Ocorreu que o mingau de beiju estava impregnado do esperma de *Odo'sha Meenei kudu*, o espírito maléfico e portador dos males que acometem os Ye'kuana. Assim que *Fatuufadi* tomou o mingau, imediatamente ficou grávida. Ela já estava voltando para sua casa e, de repente começou a chover e *Fatuufadi* para se esconder da chuva se acomodou debaixo de uma grande árvore chamada *kudi*.

Rapidamente a barriga dela começou a crescer e sua gravidez ficou como se estivesse com nove meses. Logo a

chuva cessou e ela continuou a andar pelo caminho de volta para casa. Chegando já próximo da aldeia, a chuva voltou a cair forte novamente. *Fatuufadi* parou e foi se esconder debaixo de outra árvore chamada *söösöwöödö*. Estando nesse lugar, em pouco tempo *Fattufadi* entrou em trabalho de parto e, assim, nasceu um menino, filho de *Odo'sha Meene*, chamado *Keedafuudi*. Com o menino colo, *Fatuufadi* chegou na aldeia, indo direto para sua casa.

Seetawaakadiiyana perguntou para *Fatuufadi*: – Onde você achou essa criança?

Fattufadi respondeu:

– Tomei semente de *Odo'sha Meene* e rapidamente fiquei grávida. Vi o mingau de beiju jogado fora, pensei que era mingau desperdiçado e bebi. Logo vi que estava cheio de esperma de *Odo'sha Meene*. Imediatamente fiquei grávida. Assim ela contou para o seu irmão *Seetawaakadiiyana*.

– E porque você trouxe essa criança? Perguntou *Seetawaakadiiyana*

– Porque você não a jogou no mato? Essa criança não é filha de gente, disse *Seetawaakadii*. Agora que você trouxe tem que criar essa criança, se não não acreditarei que é filho de *Odo'sha Meene*.

A criança começou a crescer e começou a emitir as primeiras palavras: mamãe, papai. Enquanto a criança mamava, ela disse a sua mãe:

–Você tem cheiro de abacaxi! Disse já com o desejo no seu íntimo, de comê-la.

A criança sempre brincava com as outras crianças da aldeia. Ele tomava banho juntos, brincavam de arco

e flecha. Até que um dia, *Keedafuudi* se transformou em onça e começou a matar as crianças e comê-las, sem que ninguém o visse.

Keedajuudi brincava com os filhos do seu tio, um dia *Keedajuudi* se transformou em onça e matou uma criança, depois se transformou em gente de novo. O seu tio ficou com muita raiva.

Então ele pensou no que fazer para matar *Keedajuudi* e decidiu fazer uma *kanaawa*. Ele foi derrubar uma árvore para fazer a *kanaawa*.

Em seguida foi ao céu pedir a espada de *Deiyana* (dono da espada) para cortar o pescoço de *Keedajuudi*; ele pendurou a espada e ela ficou fazendo um barulho: “kei, kei, kei, kei”. *Keedajuudi* ouviu o barulho e ficou pensando: como é que a espada sabe o meu nome!

Quanto isso, *Seetawaakadiiyana* estava trabalhando para fazer a *kanawa*, e ouviu um barulho, *Keedajuudi* se transformou em onça novamente e foi atrás do seu tio.

O tio percebeu e foi se esconder de *Kedajuudi* na caverna *Käuddumaaka'jödö*. *Seetawaakadiiyana* foi ajudado pelas saúvas, que levaram o lixo da caverna para fora. Então ele terminou de fazer a *kanaawa* e a queimou para selar o trabalho. Trouxe a *kanaawa* e a deixou na entrada da aldeia.

No outro dia de manhã cedo, ele trouxe a canoa para perto de sua casa. Então, ele fez um chicote para bater em todos velhos, jovens e crianças, separados das mulheres. *Seetawakadiiyana* era o chefe e mandou bater em todos; depois que terminou de fazer a *kanaawa* ele queria cortar o pescoço do *Keedajuudi*.

Ele mesmo estava batendo, enquanto isso sua faca estava em cima da porta da casa. Por que ali era mais fácil para ele pegar. *Keedajuudi* não queria apanhar com o chicote, pois ele sabia que seu tio queria matá-lo.

Depois da última criança, sua mãe o levou, e ele gritava muito. *Seetawaakadiiyana* pegou *Keedajuudi* pelo braço, e rapidamente pegou o facão da porta e cortou o pescoço de *Keedajuudi*. Sem pescoço mesmo, *Keedajuudi* pulou no seu tio e tentou matá-lo. *Keedajuudi* foi o último da sua espécie, ele que deu origem à onça, por isso *mado* (a onça) acabou, ela não se transforma mais em gente. Hoje a onça *Kudaadaisha* não existe mais. Hoje só tem a onça que não se transforma em gente.

1.4 kuyujaani - ye'kwana adaichö

Majaanuma könaamode'näi *Kuyujaani* Kamaasonha töweiyemöoje, *Yuutakuushinhawaana* je chääto, *Yutakuushi* widiikiyö köneenajöi, ääma'da töweichooje, töyuunaka'jäkä töwaadonkatooje. Töwö könä'jaakä soto tamoo'de'nä. Mä'dä *Kuyujaani* könä'jaakä kada'chonkomo.

Määta Kamaaasonha *Waduuma'*moi köneejodöi, könaajäntäi soto amoo'de'nädö, awa'deene könaamode'näccho töjaadu'chomo *Waduuma*, *Makaanichaawa*, *Katwaajataana*, *Kuyuuunu*, Kamaaso mäda'käwa'kä könä'jä'to jhaadu'chomo.

Mä'dä jhaaduichö *Makaanichaawa* könä'jaakä massudui. *Kuyujaani* chö'tajäätödö könä'jaakä wejannjäkä, nono wadaadädä. Määta awa'deene nhädä jhaaduichö *Waduuma* könaajäntäi töweejamöödö.

Yaawä *Tudeene* könä'döi yöinhainhe
Shidinhainhannō madä Kamaasonha. *Makaanichaa*
jadä töwe'she könä'jaakä, wodi töwe'she'da könä'jaakä.
Töjiiyö köneementaakä "mä'dä jadä eijhaichama
yaaya'känä'döaanä" ke könä'döaakä chäwwä.

Mädääje könää'tömai, könennakaichea innha maja.
Innhanno jeene wa'to könenno'jai shimaada je, Maiyetöödö
wa'todö, nono könemjamöi, könhatuccho *Waduuma*
wejaamödö, Majaamä kununkwe'kai iyyä nono wemjannajä.

Mädääje Kamaaso nonoodö könä'yunaakajoi
awa'deene, töwää'tudanngē naadö eduuwa. Yujuudunha,
yääje yeichaame *Kuyujaani* köntö'tammeköi,
könonoodöökomo chu'na'tädö, änejjakoomo
weejödö owaatädö, soto keinhe. Fata waadäi soto
könaamode'näjäätöccho yuunakaaneijhemma könä'jaakä
yaadäädä chääjadö änsankwa'da.

Mädääje yeijhäkä jooje könäämannöjoi
winhämäiyeto katäimha. Awa'deene könääma'täi,
könääsekai Mötaakuni nonoodö ye'käi, Ansamenha,
Ansame'kwawä. Täätö köninnwawakaamai
Mötaakuiyanaa je. Chötajäätödö könä'jaakä yeetö
innwakaama'jäkä *Kaajushawa* yeedantä'da eijhainha
ke. Mädääje täätö innwakaamankädä könäämannöjoi.
Määtä Ansamenha kunhunaakai *Kadaawaijhu* Maaku
adaichö. Töyuunäka'jäkä Yawaadeejudi nonoodö ye'kä
könääsekai, Ködhakkwönönha, Ködhakkwönökwawä.
Täätö köninnwakaamaichea *Wakaijhadi* jhe.

Määtä kunhunaakai *Tawaadiyaamä* Maaku adaichö
dea. Määtonno Medeewaadi nonoodö de'käi könääsekai,

akuudajaadainha. Täätö köninnwakaamaichea *Kudiimeyyaanadi* jhe, mätä kunhunaakai Eenennwa, Ättöi adaichö. Fadaawa nonoodö ye'käi känääsekai, Kuduutunha, Kuduutu'kwawä, Fämmjätäadi chanä.

Täätö köninnwakaamai *chuuweduuni* jhe. Mätä kunhunaakai Majiiyana, Ättöi adaichö töwö. Medeewaadi nonoodö ye'käi känääsekai, Kaaninha, Faadannwawä, Kaani chanä.

Täätö köninnwakaamaichea *Mikiidiwaje*. Kaiyawaadi kunhunaakai ättöi adaichö dea. Dedeewatä nonoodö ye'wä känääsekai Kushiimenha. Täätö köninnwakaamai chea *Kukuudawaana* je, kunhunaakai juduuwadi Maawade adaichö töwö.

Entawaade nonoodö ye'käi känääsekai Anacchanha, täätö köninnwakaamaichea *Edaichawaane* je mätä kunhunaakai Ainhawaadi Maawade adaichö dea. Määta Anacchannha yeichö, äudaajä Faduuwaka könaajänta'to.

Yaawä töwö *Kuyujaani* köneejodöjätöi tameedä yeichö wa'kkä, eduuwa ädeejä koneekatoojoje naadökoomo, shiwoo je naadö koomo mmaja. Tameedä yä'döa'jäkä wännwanä könnöjoi.

Soto yäaje mmaja, tameedä wennhä naadö waadäi, chääjadä nhanno nhamode'nädö könä'jä'to inheshiiyö je: Fadaana aköödö, Shidisshana, Fiyaaduwa, Ättöi jjoojemma yaawä.

Yaawä aata'dekkwe könä'jä'to tawiinimma a'deu, Ye'kwana a'deudu. Wännwanaawä yadaaki aka köneejukkwai, towaanäkä yeichaame töwö Kuyujaani Könemjoi soto wänhe.

Iyyä en'jödöödä k6onaajäntäi aata'deukkwe'da wenhä. Määtä k6onaajäntäi äänönngeda wenhä. Töwaadäi wokö, shiwo, wännwanä. Entawaade nonoodö ye'wä dea könääsekai Shiwoomänha. Täätö köninnwakaamaichea Yajiiyaaduiyana je.

Määtä Mötaawadeeku Fiyaaduwa adaichö. Dinhaku nonoodö ye'käi könääsekai Maadakuuwainha, haawajukanä. Täätö köninnwakaamai chea Kudaakudaawana je.

Kuwaadekuudi köneeja'kai Kuuwadeeku ku'jä ai yuunakaaneijhe fäshi dha'me, soto wwä töjaatadö chinnheme'jodöö je. Dinnhaku nonoodö ye'wä dea könääsekai Medaadanha, Kawaanadu woichö awä.

Täätö köninhakaamaichea Edawwakuuni je. Kunhunaakai määtä Mayeewakuuni Tu'deko adaichö töwö. Entawaade nonoodö ye'käi mja könääsekai Köneewanha Udeewe judunnha. Täätö köneesekai Ajaaseduuni jhe. Määtä kunhunaakai kööwadiimhä, Mawiisha adaichö.

Kunu nonoodö ye'käi könääsekai Fo'semennha. Täätö köneesekaichea Kudeewekuudawaana jhe. Kuduujaashi köneeja'kai Kuduujaashi ku'jai yuunakaanei Sakaakaamä täköönö jhe. Fadhaamu nonoodö ye'käi könääsekai, Kawainha, Kawai chanä. Täätö köneesekaichea Kayaasaduuni jhe, kunhunaakai ä'jichu Mawiisha adaichö dea. Määtä a'ke köntö'tai, tödööjaicha yäasedädädeädeä köntaakä.

Mädäaje innha mmaja könä'döichea töjaaducchö Kuyuunu döinha, tönonoodö ye'käi. Mädäaje kötaamu'tonkomo nön'jätöicho mädä wadaadä yeichöko mo.

Kuyujaani – ancestral ye'kwana

Majaanuma fez uma pessoa para viver em *Kamasonnha* e seu nome era *Kuyujaani*. Também foi chamado de *Yuutakuushinnhawa*. Ele engoliu um cristal para se proteger de qualquer mal. Com isso, nunca morreria, pois estaria sempre com vitalidade.

Kuyujaani também sabia fazer pessoas. Ele é a nossa origem, do povo Ye'kwana. Foi ele quem trouxe de *Kamaasonnha* os ovos de *Waduuma*, os quais se transformaram em pessoas humanas. Assim, fez suas irmãs *Waduuma*, *Makaanichaawa*, *Kawaajataana*, *Kuyuunu* e *Kamaaso*. Uma das irmãs, *Makaanichaawa*, era uma pessoa ruim.

Majaanuma pensava em povoar toda a terra e foi lá em *Kamaasonnha* que esse trabalho começou. Sua irmã *Waduuma* foi responsável pelo crescimento da população. Foi naquele tempo que *Tudeene*, vindo de *Shidinnhamannha*, terra de *Kaajushawa*, chegou a *Kamaasonnha*. Ele queria se casar com *Makaanichaawa*, mas ela não queria e, então, lhe disse: “Meu irmão não quer que eu me case com você”. Ela estava mentindo.

Tudeene ficou zangado e voltou para a sua terra. De lá, lançou uma flecha com o fogo de *Mayyetöödö* que incendiou o mundo. Todas as pessoas feitas por *Waduuma* morreram. Foi *Majaamä* que apagou o fogo que se espalhou sobre a terra. Esse incêndio estragou a terra de *Kamaaso* e, é por isso, que ainda hoje nesse lugar, chamado *Kamasonnha*, só crescem samambaias.

Apesar disso, *Kuyujaani* queria continuar a demarcação do nosso território. Criou pessoas para

viverem em lugares específicos como uma forma de impedir a entrada de outros povos na nossa terra. Em cada localidade, ele fazia uma pessoa, mas algo dava errado. O irmão ruim de *Seduume*, *Kaajushawa*, transformava as pessoas recém-criadas em inimigos. Por causa disso, *Kuyujaani* ia mudando de lugar e deixando para trás as pessoas ruins, estragadas por *Kaajushawa*.

Na primeira vez em que isso aconteceu, ele mudou para a região do Rio *Metacuni*, em um local chamado *Ansamennha*, no Rio *Ansame*, onde *Kuyujaani* trocou o seu nome e passou a se chamar *Mötaakuiyana*. Ele pensou da seguinte forma: “Se eu mudar o meu nome, *Kaajushawa* não vai me encontrar e assim vou enganá-lo! “. Então, em cada lugar que passava, *Kuyujaani* trocava de nome. Lá em *Ansamennha*, fez *Kadaawaijhu*, ancestral do povo *Maaku*, mas este logo ficou contra *Kuyujaani* e se tornou seu inimigo.

Mudou-se para a região do Rio *Auaris*, em um local chamado *Ködhakkwönönnha*, no Rio *Ködhakkwönö*. *Kuyujaani* trocou de nome novamente, agora era *Wakaijhadi*. Ali, fez *Tawaadiyaamä*, e fez um ancestral dos *Maaku*, que logo virou seu inimigo também.

De lá foi para a região do Rio *Caura*, em lugar chamado *Akuudajaadanha*. Mudou o seu nome para *Kudiimiyyanaadi*. Lá, fez *Eenewha*, ancestral do *Makuxi*, que se tornou também seu inimigo. *Kuyujaani* foi para a região do Rio *Paragua*, *Kuduutunha*, no Rio *Kuduutu*, na boca do Rio *Fämjätäädi*. O seu nome agora era *Chuwweduuni*. Lá fez *Majiiyana*, ancestral dos *Makuxi*, que logo foi transformado em inimigo por *Kaajushawa*.

Em seguida, foi para a região do Caura, em um local chamado *Kaninha*, perto da Cachoeira *Faada*, na boca do Rio *Kaani*. Mudou seu nome para *Mikiidiwa*. Lá, fez *Kaiyawaadi*, ancestral do Makuxi, que virou também inimigo.

Mudou-se para *kushiimenha*, na região do Rio *Erebato*. Agora seu nome era *Kukuudawaana*. Ali, fez *Juduwadi*, ancestral dos Maawade, que logo virou inimigo.

De lá foi para *Anacchanha*, na região do Rio *Venturi*, e alterou o seu nome para *Edaichawaane*. Lá, fez *Ainhatwaadi*, ancestral dos *Maawade*, que foi transformado em inimigo por *Kaajushawa*.

Kuyujaani estava lá em *Anacchanha* no tempo da colheita da roça *Faduwaka*, localizada em outra comunidade. Então, trouxe de lá do céu tudo aquilo que usamos hoje para preparar os nossos alimentos (tipiti, balaio, peneira e ralo etc.) e também trouxe os instrumentos musicais. Assim que chegou, começou a preparação da festa. Todas as pessoas feitas por *Kuyujaani*, os ancestrais de todos os povos, estavam reunidos em *Anacchanha*. Os seus convidados eram *Yadaanawi* (não indígena), os Yanomami, os Piaroa, os Makuxi, e muitos outros povos.

Naquele tempo, todos falavam uma única língua, o *Ye'kwana*. Enquanto festejavam, um *widiiki* caiu na canoa onde estava a bebida fermentada (*yadaaki*). *Kuyujaani* percebeu o acontecido, mas mesmo assim ofereceu a bebida a seus convidados. Depois de consumi-la, os povos começaram a falar outros idiomas. Foi então que, a partir desse momento surgiram os diferentes modos de vida e de línguas diferentes. Cada povo com sua própria bebida, com seus instrumentos musicais, festas e suas danças.

Em seguida, *Kuyujaani* mudou-se para *Shiwoomänha*, ainda na região do Rio Ventuari. Trocou o seu nome para *Yajiiyaaduiyana*. Lá, fez *Mötaawadeeku*, ancestral dos Piaroa, que logo virou inimigo.

Então, foi para *Madaakuunha*, na região do Orinoco, na boca do Rio *Chaawaju*. Agora seu nome era *Kudaakudaawana*. De dentro do Lago *Kuwaadeku* surgiu *Kuwaadekudi* com veneno (*fäshi*) na mão para estragar a vida daquela comunidade e afastar as pessoas de lá.

Por esse motivo, *Kuyujaani* seguiu para *Medaadanha*, ainda na região do Orinoco, onde se encontra a savana de *Kadawwanaadu*. Seu novo nome era *Edawwakuuni*. Lá, fez *Mayeewakuuni*, ancestral dos Túdeko, que foi transformado em inimigo por *kaajushawa*.

Mudou-se para a região do Ventuari, em *Köneewnha*, na cabeceira do Rio *Udeewe*. E o seu novo nome era *Ajaaseduuni*. Lá, fez *Kööwadiimhä*, ancestral do povo *Mawiisha*, que se tornou inimigo.

Depois, foi para a região do Rio *Cunucunuma*, em *Fo'semenha*. Agora se chamava *Kudeewekuudawaana*. Nesse lugar, de dentro do lago *Kuduujushi*, surgiu o seu inimigo *Kuduujashi*, junto com *Sakaakaamä*, uma pessoa ruim que foi oferecida a *Kuyujaani* como um ajudante.

Seguiu sozinho para a região do Rio *Padamo*, em *Kawainnha*, na boca do Rio *Kawai*, e ali passou a se chamar *Kayaasaduuni*. E fez, então, *Ä'jichu*, ancestral dos *Mawiisha*, que logo se tornou inimigo.

Ao perceber que as coisas ficariam sempre assim, seus inimigos, e estranhando nas comunidades pessoas

que ele fazia, *Kuyujaani* decidiu retornar à comunidade onde sua irmã *Kuyuunu* havia ficado em *Kamaasonha*, sua terra de origem.

A exemplo de *Kuyujaani*, os nossos antepassados viviam mudando suas comunidades de lugar, para sempre manter os inimigos afastados.

1.5 Wanaadi wöökada (mado) adaichö

Wanaadi weijhö *Wainnhainha* mä'dä *Wöökada* könä'jaakä (mado dea), mä'dä nedö jadä könä'döi, soto akoichaneicho mädä mado könä'ja'dea yaawä. Fenaadä weijä ekammajäätödö towaano'kä naadö *Seduume* edä nonoodö ye'wwä yeijödö töwö jhaatadö könä'jaakä *Wainhainnha*. Määtä *Yamödoiya* jadä könä'döi mädä *Wöökada*, nedö jadä könä'döi töwö nhäädä könä'jaakä mado adaichö soto akoichaneichomo, mädä könä'jaakä yäajejeene yaawä köntö'tajäätöi *Seduume* akoichajoodö jäkä.

Töwoodöömä emaadö köntö'tammeköi anejana tajäädö ke emaajaicha mmane könä'jaakä, yäaje yeijäkä kanno kininhejenkaicho, *Fayuude*, *Edoomeneedu* *Wöökada* emaaneije. Yootonno yaawä, mma amäädö könaajäntäi töwoodöömä mai mädä *Wainhaujödö* naadö *Seduume* namäädö, mädä amäädö jeedeamma kanno fiyaana otöökomo töneejodööe könä'jaakä.

Kudaatake töweseenöngö könä'jaakä töwö, takaade'da ääne'da mmaja töwoodöömä wwä änejakoomo soto owaanäkä'da könä'ja'dea yäaje yeichö. Kanno fiyaana könä'jä'to innhakoomo deamma tönwanno, yäaje jeene kudaatainhanooje naadö mätä fata naadö mä'dä *Seduume*

neetökaajodö. Mädääje töwe'e könä'jaakä, tödöömö tödödö jeedeamma.

Mätä kanno könenejenkaicho *Wotoonojödöinha*, Fidiichaweeni, *Fayuuwede* yääjemma yaawä, töjinnhamo wwä köneekammajäakä "fiyaana innhakoomo'kä naicho ke innhataakomoojeesa" tönnwanno ke könä'deujä'akä, yääje töjannödö ya'deujä töödö könekwäjä'akä tönedö wwä könä'döaakä nenejöinha'to'de foonö'kä ke.

Töwö könä'döaakä chäänöngö ä'dö'da deea naato tönwanno ke könädöaakä, numaadea könä'ja'to dea yootonno, chäänöngö könä'döicho yaawä könä'judu'toicho tönwanno taminnhato tönaadojoojo'e könä'jaakä chäwäinhe iye kööma töwö akä'ajjä yaawä, yää tönannä'e yä'döa'komjokä könaadoicho yaawä, yääje könä'döaakä töjinnhamo wwä. "Eduuwaane chäänöngö töwä'döe naato fiyaana nakoomo'kä kke könä'döaakä" töjinnhamo wä, yääje *Wöökada* könä'döaakä deea nenejöinha'tode foonö'kä kke.

Yootö ejoodönamooje kke könä'döaakä, wöwwa töde'wwä oomo eja'ka'nhojo'de ke töjinnhamo wwä könä'döaakä *Wanaadi*, köntämä töwö chuutaka tödöömö tödödö jeedeamma cho'momöodawä könädöaato nhanno fiyaana dha'meinhe, köneeja'kai töwö yoodöömä wöwwa ya'me'da yääjemma köneedantäi kawaadi ya'me könä'jaakä.

Töwö Fiyaana, *Wöökada* ködöaakä ma'da'kä ene'kä ayeeseenö ke ene'madöoje könä'jaakä töwö yeichakoono, chäwwä takaade'da köneejä kömjunnukui jhaanai könaajäi, a'ke Anna jöödö könoonejai nono jäkä yaajäyajä

könä'jaakä täijhe tödöotojo'je'da chäuwa könä'jaakä, töweiyē maane könä'jaakä yaajoichojo imiichö chuu eduuwa kaköödökoomoje naadö töwaatamemhönö könadodöökomo yuunakaaneijhe naadö.

Yääje yeichaame könannöjoi mäda *Wöökada* könkana'kaicho, jäduujjato könönä'jaakä mä'dä mado soto akoichaneicho mädaäje jeene *Wanaadi* köntö'tajäätöi kanno akoichadökomo jäkä kone'da könä'jaakä soto wataamedöö ko mo chäwwä, mä'dä *kaaju* weichö deene kanno yeiyakomo mädaäje kanno kadaichonkomo könaakoichaicho kanno taduijha'komo mado sotojje kanno könä'já'to, inhataaje innhakontonkomo yenta'notonkomo nhaanaichomo mäda iyää töjanökoone'da weinhä waajäntäjäätö'jödö, mädaäjemma *Wöökada* tänä'jödö madä *Tukuijhödöinha*.

Chuu naadö jämjätääkä naadö kaköödö koomoje naadö adhaawidi mmaja eduuwa töwaatamemjönöjena ataame' mädaäje könoojodöi maada (chuu) mädaäje köneemai tutu'dedö, ä'kana'kajo'da köneiyakä töwö yaawä könänäicho *Wöökada* kanno *Fidiichaweeni*, *Fayuuwede* kanno köjo'täätäne käda'chonkomo eduuwa naadö jona tödoene, mäda iyää chäwwä tujunne köweijokoomo, iyäseedädädea köötaato eduuwa keemaatodö mado ajamjödö, *Wanaadi* könää sekaiche mä'dä ema'jejeema köntännea yaawä.

Wanaadi: a origem wöökada (onça)

Segundo contam os nossos ancestrais, através de seus conhecimentos guardados na memória, no tempo antigo,

nosso *Wanaadi* morou primeiramente num local que se chama *Wainhainha*. Lá ele casou com uma mulher com nome de *Yamödoiya*. Seu sogro, porém, que se chamava *Wöökada*, se transformava em onça e comia os *Ye´kuanas* que se casavam com suas filhas. Por isso, *Wanaadi* pensou em como ia acabar com seu inimigo.

Para o seu sogro não o matar logo, primeiro ele começou a construir uma casa, uma casa grande para *Wöökada* morar por muito tempo. Essa casa é até hoje uma serra grande chamada *Wanhaujadö*. Enquanto estava construindo a casa, criou escondido dois filhotes de águias na serra *Wotonojö´dönha*. Se qualquer pessoa visse as águias contaria para seu sogro, que ficaria bravo e poderia comê-lo.

Esses eram filhotes de *Wanaadi* e eram pessoas que se transformavam em águias. Eram chamados *Fayuuwede* e *Fidiichaweeni*. Quando ele saía para pegar ripas de madeira e palhas para construir a casa, ele enganava o seu sogro, e ia caçar com sua zarabatana para alimentar seus filhos. Como morava com seu sogro, *Wanaadi* conversava com sua mulher, enganando ela. Ele disse:

– Eu achei duas águias no mato, são muito bonitas!

Seu sogro ouvia e não dizia nada. Quando a casa estava pronta, os filhotes também já estavam crescidos. *Fayuuwede* e *Fidiichaweeni*, como filhos de *Wanaadi*, foram criados da mesma maneira que os *Ye´kwana* criam os seus filhos. *Wanaadi* os mandava fazerem exercícios, levantar madeiras até ficar bem fortes.

Então um dia, chegando em casa, *Wanaadi* falou para sua mulher que as águias que ele tinha encontrado no mato

estavam crescidas e eram boas caçadoras. Ouvindo as palavras de *Wanaadi*, seu sogro se animou. Como as águias têm uma boa visão e pegam qualquer animal pensou que então ele mesmo ia ficar com animais. *Wöökada* então, falou para sua filha pedir para o genro trazer os pássaros para casa da próxima vez que fosse para o mato. *Wöökada* queria que as águias caçassem para ele.

Ouvindo as palavras da esposa, *Wanaadi* disse para ele pedir a seu pai para sair de casa com um cesto (*washuwa*) vazio protegendo sua cabeça. Como a casa ficou pronta, *Wanaadi* saiu para caçar e buscar as águias. No fim da tarde, as crianças, que ficaram esperando na comunidade, avisaram que ele estava chegando.

Wöökada ficou curioso para ver os filhotes da águia, mas esqueceu de pôr o cesto na cabeça. *Wanaadi* avisou:

– Aí estão as águias!

Porém, seu sogro não o reconheceu, pois pensava que seriam apenas filhotinhos. As pessoas da aldeia então apontaram para cima e *Wöökada* viu um dos pássaros e disse:

– Vem cá e traga logo minha caça! Nessa hora *Wöökada* ficou olhando para águia que vinha trazendo caça e ficou distraído.

A outra águia então aproveitou e pegou *Wöökada* pelo seu ouvido. Mas *Wöökada*, que era muito poderoso, criou raízes e ficou preso no chão e a águia não conseguiu levantá-lo. As águias então cortaram as raízes, e uma delas levantou *Wöökada* e o levou para a região chamada *Mötakuninha*, onde tem uma serra chamada *Tukuijhödöinha*

(Serra de Beija flor), onde iria comê-lo. Assim foi que eles acabaram com *Wöökada*.

Wöökada morreu, mas deixou um tipo de capim chamado *Chuu* que hoje cresce, se espalha e atrapalha a comunidade. A outra águia foi para a região chamada *Entawaadeinha* para matar outros inimigos que existiam naquele tempo. As águias eram como pedras preciosas *widiiki*, que são muito poderosas; *Wanaadi* as mandou para terra para acabar com nossos inimigos. Elas ouviram as ordens de *Wanaadi* e depois de terminarem seus feitos, se encontraram e permaneceram em outro lugar.

1.6 Kwamaashi mado adacchö nheema'jödö

Kushiimedu köna'jaakä fataawä. Määtä mado köneejodöi tönnedö'kä *Kwamaashi* akä yeichö. Yääje *Kushiimedu* könä'döakä yaawä *Kwamaashi* wä, mado wwä tojoodöa'jäkä:

– Ootone'täkä oyoomonkä wenwaka kke.

Yääje *Kwamaashi* könoomomöi yaawä senö wennwaka. Nhäädä yeenö könaamodeetai yaawä shidiishidi jje könootone'täi yaawä duudawa aka.

– Ake mado kunuujiyaakä yaawä etä eijhaicha'kä soto weneanne ke, köna'deufä'akä mado. Yäjedeeä iyä duuduwa kuntu'mai yaawä. Köne'dukwai yaawä *Kushiimedu* könaaminnhä'kai yaawä. Taminnhä'ka'jäkä sotooje könaamodeetaichea yaawä.

Senö wennwakaadä köna'jaakä yaawä *Kwamaashi*. Mado könaadäi yaawä *Kushiimedu* tooja de'käi. Yäätä kömjookai könängakä yaawä. Määtä *Kwamaashi*

könaajönöngakä yaawä na'kwaka, tatá kwama ke. Täättöjeedeä köne'dukwai na'kwaka yaawä.

Kwamaashi köna'jaakä *Majaanuma* jadö *kushiimedu* nedö. *Kwamaashi* könennejenkai senke'da, mado könäänäi yeenö. *Manuumä* köna'jaakä nhäädä mado. *Kwamaashi* könäwanaakai na'kwaka nöneejukwai senö jhookwadaawä. *Kunu' kwawä Fanaajainha*, täju dewonno köneejukwai na'kwaka.

Mädääje könäwanaakai *Kwamaashi*, innha köna'jaakä yaawä na'kwakankomojadä. Numamataawade jadä awa'deene köna'jaakä. Yotonno köna'jaakä yaawä yauffa jadä. Yootonno köna'jaakä yaawä nhaamadu jadä. Nhaamadu jadä seejeke könä'döi yaawä *Kwamaashi*.

– Yääje töwä'döe köna'jaakä *Kwamaashi*, tönootö nhaamadu wwä, suune'da ojoomichö na acha: mädäje'daane koko jomichö nai ke.

Yääje töjä'e tötä köna'jaakä yaawä fenaadäädä yawaanadö jadä.

Chaamudu köneedantäi yaawä töjoomichö töjäe yeichö.

– Änäkö foomichö tömjä'e weneene ke, könä'döakä töjinnhamo wwä:

– Nhäädä *Kwamaashi* kke!

Jhinnhamo könä'döakä *Kashiimaya*. Yääje inchäkääädä töwä'döe köna'jaakä.

Yääjedeeä edantänei könnöi yaawä, ane'käämö tukuudi kini'yadö'täi semeediyaaje, iyyä yä'yeukwadö wetä yaawä. Yootonno könnöi yaawä, yääje yä'yeukwadö eta'jäkä, tataato wetöömödö kadau yeiyajā. Kadau köneedantäi yaawä, iyyä könä'yeukwai tukuudi taada tada kke semeediya jäkä yeichö.

Mätä nhäädä kadau köneedantäi yaawä, köneetömöi yaawä sototototo, sototototo ke töwä›döe naichöje yaawä. Tameedä kadau adantätääna sotoojedeammädä neta, mado nedanta, sö›na nedanta, mäkömmädä tameedäädä yeichö wa'kä.

Yääje yeijäkä yaawä, mä'dä innhödö köna›jaakä, adantätä yeijäkä. Kadau yetömöödö yääta›jäkä yaawä, köneeka›tömöi yaawä tajä›ne *Majaanuma*. Nhäädäje köneedantäi yaawä töjaadöje, dhowaanäkä köna'jaakä töjaadöje yeichö, könaajäi yaawä. Anenno'joda köneiyakä

Nhäädä nhaamadu döinha. Määdäje mä'dä *Majaanuma* könaajäi töjaadö Kwamaashi, she'kääsa töwö köna'jaakä, senkemjönö töweijäkä yaawä.

Yääje töwä'döe köna'jaakä yaawä.

– Aakene maama könäämai ke, äwaasa'kä maama könoonoicho ke?

– Tameedäädä kemma könä'döakä chaamudu *Majaanuma*.

– Tameedäädä etä soto naatoodö ke.

Määtä könaja'to shidiichä, töwö *Majaanuma* namoodé'nädö deamma yeichaame. Woi tu'kwe könaja'to *Kwamaashi* woichö tu'kwe. *Kwamaashi* jaanoinha *Kunu* kwawä kushaakadi o'nä.

Yääje yeijäkä yaawä, fadeemu wadäädä köneiyakä yaawä, aminhä'kaneije, anaminhä'kada nhäädä fadeemu köneiyakä, sekäasadea töweijäkä yaawä. Ake könajihu'jätöi taijhu'jäemma anaaminhä'kada köneiyakä.

Määtä mayuudu köneejodöökä *Majaanuma* yo'modö, weshu, kawaadi ye'jä, fiichu, waijhu,

fanaakano, ajääta, ajääta ansai, tameedääda mäta köneejodöi yaawä.

Majaanuma kumjummaakä *Kwamaashi* wennejenkadö tamjä'ne, oojö'täiye ke, senö jho'täiye ke töwä'döse yeichö.

– Yääje könä'döaakä *Majaanuma* töjinnhamo wä, famä ukaatantäkä ke mä'dä ajaadö adääkä ke. *Nhaakuwaaka* kke iyyä tuna eetö iyä'kukwa könennoja'to, matuuwishi motaadö iyyä tuna.

Iyä'kwawä köna'jaakä fomi mediichu ke chääto, iyyä famäaje tukwaamö'jödö, saayuje tödöömö'jödö, iyyä wadääda kënaanontoicho yaawä, ukwaatantäkä, tönnö'ke ojonkomo kke.

– Ääkujookä'de yaawä mä'dä ajaadöwä ke könä'döaakä *Kwamaashi* jäkä nhäädä *Majaanuma*, jhäädakakä'de yaawä äde'wä ke, töwaajjäädäka ke mädaäje köneekammajäätöi töjinnhamo wä.

Iyyä famä ukwaadöje könaja'to yaawä, ewöötö'täjäätödöoje, chäänonge tödöojätödöoje könko'momöi yaawä.

– Yääje könä'döaakä yaawä nhootö yeejoyaakäkä äwa'täkä ke.

Nhäädä *Kashiimaya*, töwäwa'täsedä könajaakä nosamo'kääne nhäädä yeiyajä, ajichoto'jaato yeichöjööno.

Mädaäje ääwa'täda köneyakä, mäntäkä jhe'takaakäkö könäawa'täi yaawä. Yääje yeichaame ä'käde, a'ke könä'döakä, eejö'da *Kwamaashi* köna'jaakä. Konoojo kininnha'dea yaawä. Yääje chootoinho kökinhatookwaichea yaawä chä'wötö ejoodhe, konoojo yeeka'tadö wetä. Yääje yeichaame ääseka'dadea köna'jaakä *Kwamaashi*.

Yootonno yaawä, kujaaka adö daaja kininchö' däichea yaawä. Iyyä jo' wadä kömjinhaakä yaawä, yeejödö nönngē, soo kke.

– Mado mädä ke könä'däkä yaawä, anö tänäänei'jhödö ke.

Mädääje *Kwamaashi* könonkui yaawä tönootö enaawä. Mädääjejeene iyyä ta'notoojo köneejodööjoi yaawä, "könääkujoi yaawä nhootö".

Mädääje *Kwamaashi* könennejenkai yaawä tajä'ne. Könaawaanai yaawä, isha'jätöödöjemma könä'jaakä yaawä, mayuudu ajoijhodööje, tameedäädä, yo'modööcomo inchö'däjäätödööje. Köneemamöi yaawä chäänöngē wotoonojō könajoi'jhojäätoi. Kuntui yaawä iyyä yaichadö fijiidi ewa'kajā, shiiwoi kawaadi ye'jä. Määtäjeene köntämä yaawä.

Mä'dä könoojot'ai yaawä senö tänäänei'jhödö jäkä. Köntämä innha, mado wadäädä innha könä'döi innhataaje.

– Köjannödööje köödöiye ke könä'döaakä. Nhäädä *Manuumä* töjinnhamo *Weeneku* wwä.

– Eh chäänöngē na ke köneukwä'akä nhäädä jinnhamo, inhataajeene yeiyajā yaawä töwö.

Yääje yeijäkä'kanna chääjadä könnöicho yaawä tönnakontonkomo jadä, yäätä könä'jaakä nhäädä innhedö Yadiiwedu. Yääje chääjadä könä'döi yaawä. Könnököi yaawä yäätä chäänawä, aneeku'da köneyiakä, äämajai töweijhäkä yaawä, ema tötaajääne töweiyajā yaawä.

Yääjeda könä'jajoicho shidiichä jhannödööje töwä'döe könaja'to, wätäanojooonä mado wwä, yäjemmaja aneedawä, yäjemmaja aneedawä ke. Töneekuwe könä'jato

nhäädä *Wadaanadi*. Mädääne kömjo'tane yaawä shidiichä wataamedöökomoone. Yääje aneekuda töwö köneyakä yaawä, oojo'tä tötaajääne yeiyajä yaawä.

Yääje könä'döakä yawaanadaawä töwö yoodöömä.

– Mä'jäi foonö'kä ke. Aakene äwäänetöi ke?

– Aa, yääje wäänetöi ke könä'döaakä.

– Maa tawä töweiye wäänetöi ke.

– Kaa, äwääne'kai odooma ke könä'döaakä yoodöömä *Manuumä*.

– Täjuutawä töweiye wäänetöi.

– Aa, yäänetö'tädö määdä, odooma, wänetö'tädö ke könä'döaakä, yääje äwääne'kai yaawä ke, könä'döaakächäwwä.

Tameedä köneekammajäätöi. Mädääje, iyäaya'me töwö könä'jaakä yaawä tötaamudu nödüödö ya'me, fijiidi ewa'kajä töwai'chadö ya'me. Tameedä ichaajä yeiyeetö'da inha, chaamudu nadoojodö faiya, fijiidi ewa'kajä yaichadö madaakomo maja kuje ejiichö.

Mädääje, köntämä yaawä nhäädä yodöömä yaawaanadö jadä, innha täwöötö aka, soto tömja'to'komo döinha yaawä, nono aka odooma ewöötö nöngö chääwötö könä'jaakä, iyyä yeeseenöntojo.

– Ma'che käämä'täiye ke könä'döaakä yaawä!

Töjinnhamowwä, eh ke, jinnhamo köneukwajä'kä, awaana'chädöoje könä'jaakä, awaana ya'me töwö, Yadiiwedu yäätä chäänakuudu köneeka'tai, *Kwamaashi* i'jhudu ye'wwä.

– *Mamoanä'daane* ke *Kwamaashi* könä'döaakä chäwwä?

-Nj'gn yeetakuudumma ke könä'döakä, mata'yanoomaanä'daane ke könä'döakä *Kwamaashi*.

'Mäyāde inha tänäatai innhataajedeenaade ke, köntö'tajā'akä nhäädä jinnhamo, innhojöönoöneja ke wentumje könä'jaakä'. Yäaje köntonto yaawä, iyäyame faiya ya'me. Iyyä faiya ya'me mado innhödö, yadiiwa taijhu'tojo innhödö dha'me.

Mädää taijhu'tojoje innhödö könä'jaakä, töweesaukwamma yeesaukwadö wetä tuju'jä jona. Mädä yaichadöoje könä'jaakä mado, faiya innhö könä'jaakä yaawä konoomomoi. Tameedä iyyä innhödö könä'jaakä yaawä. Mädäaje iyäyā'me köntonto yaawä. Mönaatata ejooye innhämädö könä'jaakä töwö töjaiyai, yäaje töweeja'kadö jedeeamma könädäi, iyyä jadädeamma.

Inha könä'döicho yaawä, odooma ewöötö döinha edä iyyä ke könä'döakä, kajaa, eduwaatoje i>cha>jä,yoomomjätö>jödö täwöötö aka.

- Kajaa, mäntäane>da nai, mäntä naadea chääwötö ke töinno wwä könä'döakä.

- Kajaa, yäätäjeene dämma yaawä?.

Yätäane yaawä odooma töweiye naichöje täwöötö aka. Ooje acchö'se töwö.

Yawädeamma jinnhamo aichö'se könä'jaakä.

- Äkuude ke könä'döakä, taichöemöje yeiyajā yaawä yeeja'kadö wetä.

- Äkuude ke könä'döakä.

Mado jhaiyai awa>deene könnöi, iyyä enaawäjeene könnöi töwö töjaiyai yaawä. Ääne>da yeichö wetä yaawä, töwö töjaiyai. Duudawa aka innhödö könä'jaakä töwaichadö fijiidi ewa'kajā iyyä ke könaijhukui.

–Eduuwa ke, könä’döakä *Kwamaashi*.

Maa eduuwaane ke könä’döakä. Yaawääne könaihöi yaawä nhäädä jinnhamo, yaawääne weja’kanä, seuu chäuwadäädä katäimma yaawä. Yääjeda faiya aka weshichukuumanä, jäduujato iyyä kudaawa e’joiyajä yeiyajä yaawä, aijhukuudu iyääke fijiidiche fadheedä, iyääke’da yadiiwa keda könaijhukui. Mojoojojo kke könä’döakä yaawä.

–Faja’kokoo ke jhinnhamo könä’döakä yaawä!

Madooje waamodeetanä yaawä, chäuwadäädä wejenkanä maja yaawä, aijhukuudu maja, fäduujejeene yeichöjööno nhäädä. She’kamma töweichöjööno.

–Aneja daaja, neejö’ nhojoode ke, könä’döakä, eejöda köneyakä yaawä, nhädä akämmaane yeiyeetökoomoda.

–Könä’döi yaawä innha numa’da, töwo’jödö döinha, maadä nene’ato ke könä’döakä. Yääje chonaane könä’döichea aijhukuudu maja too ke. Fäduujedamma nosamo’kämmaane nhäädä yeiyajä. Mudeeshi’chä töweiyé köna’jaatodeaa, aijhu’jätöödökoomo maja.

Kwamaashi: a origem de mado e das estrelas

Kushiimedu estava na aldeia com seu filho *Kwamaashi*. A onça chegou. *Kushiimedu* disse para *Kwamaashi*:

– Se esconde, entra na minha barriga.

E assim o *Kwamaashi* entrou de volta na barriga da sua mãe.

A mãe se transformou em grilo e se escondeu, entrou num bambu. A onça estava procurando:

– Cadê a pessoa que eu vi aqui, ela disse.

De repente ele sacudiu o bambu e *Kushiimedu* caiu; a onça a matou. Ao morrer, ela se transformou de novo em gente.

Kwamaashi continuou dentro de sua mãe. A onça levou *Kushiimedu* morta em cima da pedra para comer. Foi daí que *Kwamaashi* pulou na água, fazendo barulho: *kwama* – daí seu nome *Kwamaashi*.

Kwamaashi era neto do *Majaanuma*. *Kwamaashi* era pequeno e cresceu. *Kwamaashi* era filho de *Kushiimedu*. Já a sua mãe, a onça tinha comida, a onça era *Manuumä*. Quando a onça estava comendo sua mãe, no rio *Kunu*, *Kwamaashi* pulou na água.

E assim *Kwamaashi* se salvou. *Kwamaashi* estava com os peixes. Primeiro, ficou muito tempo com o peixe-sabão, depois com o tucunaré, e por fim com a arraia. Ele cresceu e ficou forte.

– Ele dizia para a avó arraia:

– A tua pimenta não é ardida. A pimenta do meu avô não é assim.

Então, ele ia apanhar cedo, logo ao amanhecer.

Então o seu avô viu que apanhavam a sua pimenta. E disse a sua mulher:

– *Kwashiimaya*, a pimenta da sua mãe está sendo tirado!

– É deve ser *Kwamaashi*, respondeu a mulher dele.

O avô chegava sempre atrasado.

Então, ele fez algo para descobrir. Ele amarrou cabaças no varal para tocar. Ele deixou o gaviãozinho *kadau*, que fala muito alto, para escutar o barulho. Aí o *kadau* escutou a cabaça tocar “tara tra” e ele viu quem estava no varal.

Quando o *kadau* viu, ele gritou “sototototo sototototo”. Quando o *kadau* encontra alguma coisa, ele sempre chama “soto”, seja onça, cachorro, qualquer coisa.⁵

Quando o *kadau* o viu, ele gritou “sototototo sototototo”. *Majaanuma* correu rápido e lá encontrou o seu neto. Ele sabia que era seu neto, e não deixou ir embora de volta para a arraia. Assim o *Majaanuma* levou o *Kwamaashi* junto. *Kwamaashi* ainda era pequeno, porque não tinha mãe. Ele sempre dizia para o avô:

– Como minha mãe morreu? Quantos comeram a minha mãe?

Majaanuma respondia:

– Todo mundo, todas as pessoas que estão aqui.

O povo-estrela (*shidiichä*) era o pessoal de *Majaanuma* mesmo, que ficava lá onde tinha muito lavrado de *Kwamaashi*, lá no lugar de *Kwamaashi*, no rio *Kunu* abaixo de *Kushamaakadi*.

Kwamaashi foi atrás do tamanduá, mas não conseguiu matá-lo. *Kwamaashi* ainda era pequeno; bateu, bateu, mas não conseguiu matar.

Majaanuma conseguiu a miçanga, o urucum, a flauta de osso de veado, os brincos, a braçadeira, conseguiu tudo.

Majaanuma queria que o menino crescesse rápido, para ele vingar a morte da sua mãe.

Majaanuma disse a sua mulher:

⁵ **Soto** quer dizer “gente” em Ye’kwana. Quando se vê alguém no mato, diz-se também que é soto, quer dizer, uma pessoa, mas pode ser *Odo’sha* disfarçado – tem que ter cuidado! O gaviãozinho *kadau* fala *soto* avisando que tem bicho por ali.

– *Kwamaashii* vá queimar pimenta-jiquitaia [*famä*] com seu neto, lá no rio *Nhaakuwaaka*, afluente de *Matuuwishi*.

A pimenta que deveriam queimar para fazer *famä* e o sal era *mediichuu*. Ele pediu que a sua mulher *Kashiimaya* fizesse sexo com o seu neto. *Majaanuma* falou para *Kwamaashi*:

– Depois de fazer sexo, você o ergue, em cima de você, erguendo o braço. Assim, olha! Explicou o *Majaanuma* para a sua esposa.

E assim, ela foi. Lá estavam queimando, empacotando, arrumando e ajeitando o *famä*. Aí escureceu.

– Arma sua rede por cima de mim, disse sua avó a *Kashiimaya*.

Ele não queria armar, porque ela era velha e não moça.

Ele não armou, mas armou do outro lado; mesmo assim ela insistiu, ficou chamando. *Kwamashi* não veio, e então começou a chover. Ela abriu um buraco em cima da rede dele, para gotejar e molhar a rede. Mesmo assim *Kwamaashi* não se mudou.

Depois amarrou uma folha seca de paxiúba. Começou a puxar devagar, como se fosse alguém vindo e disse:

– É a onça que comeu a sua mãe.

Aí o *Kwamaashi* deitou com sua avó.

Ele deitou com sua avó e ela aproveitou e fez sexo com seu neto. Assim, ela “cozinhou”⁶ *Kwamaashi*. E *Kwamaashi* cresceu rápido. Ao amanhecer, ela começou a enfeitá-lo, colocou as miçangas, pintou, colocou as penas, depois deu borduna *fijiidi*, a flauta de osso de veado.

⁶ Quer dizer, tirou a virgindade dele.

É ele quem vai se vingar, matar quem comeu sua mãe. Ele foi lá atrás da onça, chegou bonito. *Manuumä* disse a sua esposa *Weneeku*:

– Vamos fazê-lo casar com nossa filha.

A mulher dele respondeu sim, porque ele era bonito.

A filha deles, *Yadiiwedu*, estava lá e se casou com ele. Ele dormiu com ela, mas não fez sexo, senão ele morreria, porque ele foi lá para matar.

Era assim que morriam os homens do povo-estrela (*Shidiichä*), pois casavam com filha da onça, *Wadaanadi*, e faziam sexo com ela. A onça comia e comia e comia todos eles. É isso que ele estava vingando, a morte dos *Shidiichä*.

Ao amanhecer, seu sogro disse:

– Você acordou meu sobrinho? Como você sonha?

Perguntou a *Kwamaashi*.

– Ah, sonhei que estava em uma casa, disse *Kwamaashi*.

– Ah, esse aí é sonho de paca, disse *Manuumä*.

– Sonhei também que estava numa caverna de pedra, disse *Kwamaashi*.

– Ah, isso é sonho de paca mesmo, disse a onça, por isso você sonhou assim, disse o sogro.

Ele contou todo o sonho para o seu sogro. Mas *Kwamaashi* estava com sua borduna *fijiidi ewa'kajä*, que o seu avô tinha mandado.⁷

O sogro dele foi cedo à toca dele, onde ele matava gente. A toca dele era igual à toca de paca era onde ele caçava, onde matava gente.

⁷ Trata-se de uma borduna feita com o tronco de pupunha.

O *Kwamaashi* disse para sua esposa:

– Vamos embora!

Ela estava passando *awaana* na perna dele.⁸ De repente, pingou uma lágrima no pé do *Kwamaashi*.

– Você está chorando? Perguntou *Kwamaashi*!

Ela disse:

– Não! É só minha saliva, disse *Yadiiwedu*. “Será que ele vai morrer”, ela pensou.

– Poxa, é ele que nós vamos comer, ele está tão bonito!

Ela estava pensando. Ela estava triste. E assim eles se foram levando *faiya* e *yadiiwa*⁹ da onça e de *Kwamaashi*.

Assim eles partiram, levaram *faiya* da onça e *faiya* dele também. O sogro tinha entregado *yadiiwa* para ele, um bambu sagrado de onça, que serve para quebrar a cabeça. Essa era a arma da onça. Já *faiya* era feita do cipó rasteiro *koonomoi*, sagrado também. Aquilo tudo era dela. Mas o *Kwamaashi* levou também sua arma *fijiidi ewa'kajä* e sua *faiya* que tinha deixado fora da casa, em cima da porta. Aí, ele pegou junto com a *faiya* da onça e partiu.

Chegou, ele e a mulher, lá na toca da paca e tinha um rastro novo.

– Acho que ali, ali tem outro buraco, disse *Kwamaashi*.
Será que a paca está ali?

– Calma, calma, calma, disse *Kwamaashi*, calma!

⁸ *Awaana* é uma planta que é torrada e esfarelada, para ser misturada ao urucum cozido. Esta pasta é passada na perna quando se vai para o mato ou para roça para proteger de picada de cobra, ataque de onça, do *Odo'sha* e outros perigos.

⁹ *Faiya* é uma rede feita de fibra de gravatá usada como armadilha para matar caça. *Yadiiwa* é um bambu usado para fazer balaio.

A mulher dele queria logo enfiar a vara no buraco.

– Calma disse ele.

Ele colocou a *faiya* de onça primeiro, depois a *faiya* dele por cima, para ela não aparecer.

– Pronto, disse *Kwamaashi*.

A mulher enfiou a vara no buraco e então a onça saiu na direção dele, mas se embolou na *faiya*, pois a *faiya* de *kudaarwa* era forte. Ele bateu com seu *fijiidi*, com um bambu oco.

– Toma! Disse ele.

– Coitado do meu pai! Disse a mulher.

Ela ficou com raiva, e transformou-se em onça, pulou na direção dele, e ele bateu nela também. Ele era forte e alto:

– Pode vir outro, disse, mas não veio mais nenhum.

– Estão vindo atrás de mim, disse *Kwamaashi*.

E a velha sogra dele foi para cima dele, mais uma vez ele bateu também na velha. A velha era fraca. Ela correu. Foi para casa, lá só não tinham crianças, ninguém, ele estava só com ela. Chegou lá, sem demora, e na casa da sogra ele matou ela. Depois foi atrás do tamanduá para matar também tudinho.

1.7 Shidiichä wännwa'jokoomo

Chäänöngö na ke määtä könä'döaakä yaawä. Wänwanääje könaja'to nhanno shidiichä *Kwamaashi*jaana woichö awä. *Yatöötö* fawä jhatadöökomo könä'jaakä, dawiiyu adö immaichomo adööje.

Määtä kanno shidiichä töjato'komo köneejodöökä töwö yaawä, chäjedöödö. Mädääje na yaawä (wännwanä ajäntä'jödö), mädä yaawä, sekuuseku etöödö, samjuda

yeukwadö, tönnwanno shiiwoichomo, adeemi tödöödö yaajäntä'jödö yaawä. Kanno shidiichä awa'deene könaajontoicho wännwanä.

Kanno awa'deene könaamodeetaicho shidiichä, awa'deene ye'kwana amoodena'komo, kanno wännwanäaje köna'jato amääjadä anooto. Yääjemma yaawä, *Kwamaashi* könä'döichääjedöödöya'me, iyyä yännwadöökomo antaka kömjajoi yaawä kojai. Iyyä nhanno soto yännwadöökomo könaamukuicho yaawä, könaameicho yaawä.

Kaado könoonejaicho yaawä:

- Äsha edäänai ke?

Köna'deffä'a'to yaawä.

- Äshaa edäänai yaawä chääjedöödö tameemö ke!

- Yääje *Kwamaashi* könä'döaakä yaawä:

- Öwö yääwanääkä mädääna ke, töneenewawö mädä yo'wadö ke.

Yääjemma yaawä, tönköi a'jöichadöoje könä'ja'to wodinnhamo nhanno döinhainhe da'ja köneemaichea yaawä könaamukuichodea yaawä ameedö maja, awanshiinhe yeiyajā yaawä, mänö yäämekaadö mädääne yeiyajā yaawä.

Mädääje kanno shidiichä töjato'komo köneejodöi yaawä. Iyyää jenamma könä'kaicho yaawä wännwanä, nhanno yännwadöökomo. Yääje *kwamaashi* könä'döakä yaawä.

- Fenamma tonkwadheedä keenetaato iyyä tameemö ke, kaametantäiye ke könä'döaakä yaawä, mädä awanshi ke.

Aminche köna'jaakä iyyä tameemö. Unnwa Entawaadeinha wadu'kwawä, fadu'kanä. Könäama'toicho yaawä kaametantäiye ke. Mäntädeemma könkö'momöicho yaawä fiyaana'jödö o'nä. Yäätä yääje

könä'döato yaawä. Aminche'damma na eduuwa eetonno ke. *Kwamaashi* könä'döakä yaawä chäuwäinhe:

– Fenamma kä'döato ke.

Yäätä fiyaana, choojoyeinhe köneetöngakä fö'jökö:

– Kökökö, Kökökö ke töweetöngö naichöje yaawä.

Nhäädä köneemajoichea yaawä yinnhainhe maja yaawä, töwö *Kwamaashi* wojato dea yaawä.

– Kaa fenammaane kejedööato fenaadäädä ke.

–Köna'deffä'a'to yaawä.

Könaawaanai chea yaawä, yootonno yääma>tadaawäinhe wanaawanaadi chaja köneejäädä yaawä chäuwadäädäinnhe maja yaawä. Nhädääne wanna innhejeedö könä'jaakä yaawä, kömmeichea yaawä, iyä könameichodea yaawä. Yaawääne amincheda yaawä.

– Amincheda na eduuwa ke könä'döato.

Yäätääne könä'döicho yaawä, *Dedeewa ka* kankäi. Innha könä'döicho yaawä dewaaka o'kwäi.

– Edää iyä ke köneedantoicho yaawä.

Oje yä'meajä yo'nä. Iyää könankuicho yaawä könaameicho, könaatamei yaawä iyyä yä'meajä. Dewaaka könä'jaakä aakäichea yajäädö shii weja'katooyo wadäädä taani, shii weja'katooyo suda'wawä taani, shii womontojo wadäädä taani, shii womontojo suda'wawä taani, annawääne taani chuuta töweiye naichöje.

Oje yäänedö cho'na sheeweichajä tuduuffe.

– Töwoonu'keene künü'täiye ke *Kwamaashi* Könä'döakä yaawä.

Chonannoone kaametantiye ke, duma könka'jätöicho yaawä chääwötö töjo'tojo. –Yääje könä'döakä yaawä

Kwamaashi chäuwäinhe, tännwase'da oyoonu'täkä yaawä shimada ya'meda ke.

Tishiimadaichennehe tönwanno tameedädä töwaadäinhe.

– Fede'jä könä'döakä:

Öwö maane tishiimadaiche yänu'kwaawö ke sottomma näämanne ke könä'döakä, köntö'tamme'kakä wäämatoojöje yeichö, töwäjato'komooje yeichö maja yaawä. Könänkuicho yawä ameedöje könaja'to.

– Yäaje könä'döakä yaawä *Kwamaashi* chäuwäinhe, ashichaane amee'täkä maneema'jotäiche ke.

Iyä'käwa'kämma töwö könä'täichea yaawä chääjadäinhenno yaawä, nukwä eemadöökoomotai, kimí'shu eemadöökoomotai tö'waichöjemma. Yäätä tamoodenä könä'jaakä tuna chaamudu wwä *Majaanuma* wwä, nukwä könemjännäi, nukwä wedeinhudu köneejä yaawä nono de'käkä, iyyä könaamodeetai yaawä tunaaje.

Nhanno tökaajödöökoomooje könä'jaakä *Majaanuma* soto tänännamo kaimaana, adeenai, ka'shai tooja dewä. Iyäkäwa'kämma yaawä shaayadu könama'joi tata köneejukwai yaawä käupujuu ke, tuna'jeda yeichö'jonno.

–Köwöödö'tato eduuwa ke? Könä'döato yaawä, köwöödötato yawä, käjato eduuwa ke könä'deffä'a'to yaawä.

Yääjemma yaawä, öjoyeedonno könääkutu'nakai *Kwamaashi* kudiiyadaawä, töweeta'dimmjäankädä. Yokwäinnhe könä'döi yaawä, shiimaada ya'me töwö. Yäätamma (soto) töwäädökoomo könaajäntäi yaawä, soto jäkä könaajäi awa'deene. Yäaje könä'döakä nhädä chaamudu yaawä.

– Aakene yeijäkä soto möwääannea yaawä ke?

–Mädääne ajääkakä yaawä iyeene ke, dewaakaane ke, yätääne iyäjäkä könaajoihoi yaawä, (soto) könä' meicho yaawä, yäje jhatoodeja yaawä, yäje jhatooda'ja yaawä ke.

– Iyäkäwa'kamma *Fede'jä* yääje könä'döakä aakenemma mä'döjaato yaawä ke, tajäiye ajäichäkä mäda shimaada ke!

Mätä shimaada könaajäiya'to yaawä töwadädäinhe yeejödö.

Mootonno yaawä kaju jona könenno'jaicho shimaada, kaju jona yaajäichö, yootonno shiidiwä, yootonno shiidiwä, yootonno shiidiwä ke sadä tödöjoone yaawä.

– Yääje könä'döa'to yaawä änääkö mäda ninhöönä ke?

–Ma>da amäädä wätäi ke!

– Nj, gn ke konnwootono ke könä'döakä.

–Amädääne ke könä'döato yaawä ajishaama wwä.

Mäda këna'jaakä yaawä nhööneije, Ekudääneije könä'jaakä yaawä kommjakä.

Mädääje shidiichä könänkuicho kajuinha köntonto, äjajo'da köneiya'to awa'de. Mädääje shidiichä könäwanaakaicho yaawä, ädö>da köneiya'to töjaatakäinhe, Kwamaashi Jaanoinha, kajuinha könänkuicho yaawä. Iyäkäwa>kamma *Kwamaashi* taamudu köneejodöichea yaawä, mada, yaawä *Kwamaashi* a'kwaniiyö, mäta köneejodöi *Kwamaashi* a'kwaniiyö.

Fäduujato maja yaawä, mädaäkejeene könä'kwaichanö'joicho nhanno shidiichä wätöma'komo, *Kwamaashi* ema'se könaja'to yaawä tönwanno. *Kwamaashi* köne'ji yaawä mäda ke mada ke mädaäke töwä'dödöjo yantakainhe könäwaakaichea töwö yaawä.

Yääjemma yaawä, könääma›toicho yaawä, awade mädä ajishamä, inchäkä mädä kommjakä. Määdäje könäämakoicho yaawä tamedäädä. *Kwamaashi* könänkuichea chäjadäinhe. Enese'da könä'jaakä mädä *Famaaduwaakadi*, mädä akä könotontoicho. Yootonno töwänkuse könaja'dea yaawä, mädä *Yodooko*, mödoono edhaajä äkuude:

– Äkuude ke könä›döa›to, mökäkäje ayäanu›kwä amäädä ke.

Määdäje nhäädä mökääkä'je könnöicho yaawä. *Kwamaashi* maanne könänkui, emaatojo könajadö'jemmaja yaawä. Määdäkeene töwö könä'kwaichanö'joicho yaawä. Mädä iyyä yaawä *Kwamaashi* a'kwaniiyö fäduuje ke naadö yaawä yekwana weichojo. *Majaanuma* nejodödöode mädä yaawä, waicha emaajotoojo, *Kwamaashi* a'kwaniiyö, ajääji tamedäädä fäduuje naadö ye'kwana madaadöje.

Määdäje shidiichä könänkuicho töwä'yunaakajo'jokoomo yeichaame. Töwänkuduukomo wäkä'jäkä yaawä. Akä'neije könnöicho yaawä wayaakani mada'kä akä'kä ke könä'döato chäuwä:

– Aneeja odo›sha anu›jai yeiyäjä yaawä.

Nhäädä modoono eyaajä wänkudu köneema›jato yaawä. Kaa ake könoonejai wayaakani akäätädö, kashaiwääne könaako›joicho yaawä, määdäne könaakätäi tamjä'ne yaawä.

Nhäädä mödoono edhaajä wejjeukwadö yaawä fakaadinha. *Fanaadinha* mödoono ke naadö yaawä, entawaade nonoodö dewä. *Faduuwakainha* mödoono ke naadö yaawä, *Yuwaanainha* mödoono ke naadö yaawä, *Kakudinha* mödoono ke naadö yaawä, *Mataawana*

toojainha mödoono ke. Mädääje mödoono'je maadä könä'döjoi yaawä.

Mädääje kanno shidiichä könääwanaakaicho, mädääje mädä *Kwamaashi* soto kömjajoi'cho töjimmä deamma yeichaame. Yäjeene könääwanaakaichomaane yaawä, tameedäjeene'da könä'jajoicho yawä. Mädääje shidiichä könänkuicho, shimaadajoi uda'jä yänku'jokoomo ke naadö yaawä shinnhatäaje eduuwa. Iyyä köna'jaakä kajuinha yaajäicho, kajuinha tödöojone.

Kwamaashi na eduuwa kajunha yeichö shii womontojo döse, shii weja'katooyo döse yaawä *Famaaduwakadi*. Chomöödawä täne na yaawä mädä. Mädääje kanno könääwanaakaicho yaawä, täka'komo kanno yaawä madä natoonö. *Uda'fä*, waijha, Fanaakemö, ajiishaamä ke tameedädä täake nato yaawä.

O povo estrela dançando

Ali estava o povo-estrela (*Shidiichä*) dançando. No lavrado do *Kwamaashi*, onde ficavam suas aldeias. A cobertura de sua casa era feita de folha de bananeira.

Então, *Kwamaashi* fez uma árvore para matar o povo-estrela. E foi aí que começou *wänwanä* (as danças e as festas), foi aí o começo da tradição de tocar clarinete *sekuuseku*, tocar o tambor, tocar a flauta e a cantar *adeemi*.

As pessoas do povo-estrela eram os primeiros habitantes, a origem do povo Ye'kuana. Eles estavam fazendo festa, já tinham dez dias de festa. *Kwamaashi* chegou à noite, com fruta *dewaaka*. E essa fruta ele jogou no meio da festa. Eles se juntaram e comeram.

Eles provaram e alguns falaram:

– Uhum, muito gostoso! Onde tem esta fruta?

Estavam conversando e repetindo.

– Onde tem esta fruta comestível!

Kwamaashi disse:

– Eu sei onde é! Eu vi o tronco.

As mulheres estavam espremendo a massa no tipiti.

Ele jogou também a fruta no meio delas, elas também se juntaram e comeram. Era comida, mas era feitiço dele.

E assim que começou a morte entre o povo-estrela. No outro dia, terminou a festa, e o pessoal que estava festejando, *Kwamaashi* disse a eles:

– Depois de amanhã, nós vamos comer essa comida, esta fruta.

Era muito longe onde tinha essa comida, a fruta. Lá na região de *Entawaade*, no rio *Wadu*, na boca do *Fadu*. E foram para lá comer. Anoteceu e quando estavam abaixo da Serra do gavião, e ainda não tinham chegado lá.

Kwamaashi disse para eles:

– Daqui, já esta perto.

Ali o gavião estava cantando:

– kökökö, kökökö.

O gavião jogou também a mesma fruta no meio deles. Foi *Kwamaashi* quem pediu.

– Poxa, amanhã nós vamos chegar lá cedo.

Estavam conversando.

Amanheceu. Quando eles estavam saindo dali outro gavião (*wanaawanaadi*) veio de novo. Ele trouxe mais frutas e jogou-as no meio deles. Comeram também e já estavam perto.

– Agora estamos perto, disseram todos.

Então chegaram lá, na boca do rio *Dedeewaka*.
Chegaram lá em baixo da árvore *dewaaka*. Ali ainda não
tinha água. Acharam a fruta bem ali.

– Aqui! Disseram.

Tinha muito no chão. Juntaram e comeram e acabou
com as que estavam no chão. A árvore *dewaaka* tinha quatro
galhos, um galho na direção da nascente do sol, um galho
esquerdo, para o nascer do sol, outro galho na direção do
por de sol, e um galho à direita do por do sol; eram quatro
galhos e um no meio.

Nos galhos tinha muito frutos maduros.

– Vamos subir, disse *Kwamaashi*. Vamos comer no galho.

Fizeram um cesto *duma* para colocar frutas dentro.

Kwamaashi disse:

– Vocês vão subir sem nada, deixem a flecha.

Todo mundo tinha flecha, cada um deles.

*Fede'jä*¹⁰ disse:

– Eu vou levar a minha, a gente não pode morrer assim.

Ele estava adivinhando que eles iam morrer. E
subiram, e começaram a comer.

– Comam bem, disse *Kwamashi*, não deixem
escapular nada.

Kwamaashi desceu lá de cima, pois ele estava junto
com eles. Foi pelo caminho de cupim em pensamento,
como xamã. Ali o seu avô *Majaanuma* tinha feito surgir
água, ele acendera o cupinzeiro e a fumaça fora por cima
da terra se transformando em água.

¹⁰ Nome da pessoa, hoje nome de estrela.

Majaanuma estava trançando os animais que comem gente e apareceu jacaré açú, jacaré tinga e a piranha.

– Aqueles que comem gente, em cima de uma pedra. De repente, o periquito deixou escapular uma fruta e escutaram o barulho: “copooooo”, na água.

– E agora? E agora? Nós vamos morrer agora! Diziam eles desesperados.

De repente, viram *Kwamaashi* descendo de canoa, assobiando. *Kwamaashi* chegou embaixo deles. Ela estava com as flechas e começou a flechar gente (*soto*), primeiro pegou numa pessoa (*soto*). E o avô dele, *Majaanuma*, disse:

– Por que você está flechando gente?

– Quebra o galho de *dewaaka*! O avô disse.

Aí ele acertou no galho, as pessoas caíram, primeiro um, depois outro, depois outro.

– Vamos embora! E peguem essas flechas! Disse o *Fede’jä*.

Eles pegaram todas as flechas, aquelas que vinham na direção deles.

Então, dali mesmo, ele jogou a flecha na direção do céu, e a flecha pegou no céu. Foram, então, acertando uma na outra, uma na outra até chegar onde eles estavam.

– Quem vai amarrar, disseram.

– É você, *Wäätäi*!¹¹

– Não, vai cair, disse *Wäätäi*.

– Então, você! Disseram para o *Ajiishaamä*.

Foi ele quem amarrou as flechas, mas foi o sapo que as colou de verdade.¹²

¹¹ Também nome de gente do povo-estrela.

¹² Tem sapo que tem tipo uma cola na mão dele.

Assim subiram os *Shidiichä*, os *Shidiichä* se salvaram; quase morreram e não voltaram para a aldeia lá no lavrado de *Kwamaashi*, foram para o céu. De repente, o avô de *Kwamaashi* surgiu com a planta *mada Kwamaashi a'kwaniiyö*. Foi dali que surgiu o *mada*. Ela é muito forte. Os *Shidiichä* queriam matar *Kwamaashi*, pois ele entrou no meio dele. Primeiro, ele se banhou, tomou o *mada* que seu avô tinha feito surgir, passou a planta nele mesmo, e assim ele entrou no meio deles.

Foi aí que eles começaram a subir; primeiro *Ajishaamä*, depois o sapo. E assim subiram todos. *Kwamaashi* subiu também junto. *Famaaduwaaakadi* não queria vê-lo, porque estava com raiva dele.¹³ *Fodooko*, o dono de pedra mágica (*mödoono*), queria subir também:

– Calma, calma, calma, você sobe depois! Disseram para ele.

E assim ele ficou para trás. Mas *Kwamaashi* subiu. Eles queriam matá-lo também, mas *Kwamaashi* fez os *Shidiichä* perderem a raiva com o mado (onça). Por isso que mado é forte na vida do Ye'kwana. Foi *Majaanuma* que fez surgir, não é de hoje, para fazer os inimigos perderem a força.

E assim os *Shidiichä* subiram para o céu, mesmo que alguns tenham morrido. Quando terminaram de subir, escolheram o carangueijo para cortar:

– Corta rápido! Disseram quando todos que tinham subido.

Porque podia subir *Odo'sha*. Eles estavam derrubando o dono da pedra mágica. O carangueijo não conseguiu

¹³ São nomes de pessoas-estrela.

cortar. Aí pediram para a piranha cortar, e ela cortou rápido.

Então, o dono de pedra mágica caiu na região de *Entawaade*. Por isso, na região de *Faduuwaka*, *Yuwaana*, *Kakuri* e lá em *Mataawana* tem pedra mágica.

E foi assim que os *Shidiichä* se salvaram. Esta é a vida de *Kwamaashi*, ele matou muita gente, até a família dele mesmo. Mas os *Shidiichä* não morreram todos, se salvaram alguns. Assim subiram os *Shidiichä* pela flecha, que é agora um cipó. Este estava ligado ao céu, até chegar no céu.

Kwamaashi está na direção do pôr do sol, a gente vê *Kwamaashi* ao anoitecer. *Famaaduwaakadi* está na direção do nascer do sol. E assim se salvaram, cada um deles tem o nome: *uda'jä* (Via Láctea), *waija fenaakemö* (carangueijo), *ajiishaamä* (escorpião), todas as estrelas têm um nome.

1.8 Kwamaashi yootonno fadeemu

Yootonno yaawä, nhäädä fadeemu aminnhä'kaadaja köntämä yaawä. Wänwanääje ejoodödö fadeemu:

– Mädoi foonökä?

Kemmaja, wänwanääje töwö fadeemu, töwennwe'e maja innha köna'jadea. Wännwanääje könaja'to nhäädä fadeemu akä yaawä. Töwooködö enöödöje, duusanaawa eku'taaja enöödöje, kuseenadi eku'taaja enöödöje. Mäda fadeemu kujheedöna, mädadea mado kujheedöjeena, mädammaja äkääyu kujheedöjeena yaawä, kujje töwö. Mäda enöödöje Köna'ja'to fadeemu akä *Kwamaashi*.

– Ooje'käiche jeene ayeshidi'chäkä yawokä ke könä'döakä, ooje'käjeene köneeshi'chaakä yaawä.

Iyyä töwai'chadö u'kwase töweijäkä yäaje könä'döakä, mönaata ejoodhe innhödö iyyä töwaichadö. Iyyä fijiidi ewa'kajä.

- Yäaje könä'döakä fadeemu, *Kwamaashi* jöönö amäädä ke? *Kwamaashi* yaijhu'jäne ke, mäntä'kä'kä mmädä yaaminhä'kadö köneyakä ke. Yäätäsa jeene anaajoiho'da köneyakä ke, tukui jhano jäkä jeene ke könä'döakä fadeemu *Kwamaashi* wwä. Yäätä yaijhu'ka'jäkä äämadö weiyakeene ke, eetäkamma yaijhu'jäne yaawä, maanadeejai ye'käkamma ke könä'döakä.

- Äichääne iyyä ke könä'döakä? *Kwamaashi*, iyäkä ajoojäkä ke könä'döakä, juduumatooke ke tajuudumaiyana ke könaajojoi, yoihemma könaajojjä'akä.

- Edää iyyä yaawä wämatoojo ke. Iyä'käwa'kamma yäätäkäiche könännwaakä yaawä, amiinche'da iyyää yaichadö jäkä. Yäätä kunukwai yaawä töwaichadö mönaatata ejoodhe innhödö könä'jaakä, aijhukuudu mado aijhuku'jödö nhönge maja, fäduujedammane nhäädä yeiyajā, too ke.

Mädääje könennakai yaawä *Kwamaashi* senö jhu'jä dha'me. Nhäädä jhu'jä keene innhöjäätdöökomo yeiyajā yaawä, yäaje yeijäkä iyäyame töwö könä'jaakä yaawä. Mädäkäwa'kamma könä'jato fäduuja'komo, aneejakoomo'kamma yaawä wadi fäduujemmönöökommoma. Mädä'käwa'kamma fäduuja'komo könä'jato aakamma.

Mätäjeene iyyä tishiiwoi etööankädä könä'döi yaawä, senö jhu'jä ya'me, tötaamudu döinha könä'döi yaawäne, iyä tishiiwoi etööankädä kawaadi ye'jä. Chäänöngö na.

– *Kwamaashi* chamma ke könä'döakä yaawä chaamudu, chäänöngge moojo'täi ke, owoojo'täätö'da ke.

– Määtä yäaje könä'döa'dea yaawä, äwaasa'käjeene maama könoonoicho yaawä ke? Ke köneekamma'jadea yaawä tötaamudu.

– Tameedä soto nääneatoodö, kemma köneukkwjä'akä.

– Chäänönngena ke könä'döaakä.

***Kwamaashi* e o tamanduá**

Kwamaashi foi atrás do tamanduá também. Chegou lá, o tamanduá estava dançando. E o tamanduá, disse:

– Você chegou sobrinho?

E ficou a noite inteira, dançando com tamanduá, tomando suas bebidas, chamadas *duusanaawa eku'taajä* e *kuseenadi eku'taajä*.

O chá de *duusanaawa* e o chá de *kuje* são sagrados para o tamanduá, para a onça e a cobra, são coisas deles, perigosas. E esses são os seus segredos, o veneno deles. Estavam todos tomando isso e passaram a noite dançando juntos:

– Dança mais tio, disse *Kwamaashi*.

Ele queria tirar sua arma, que estava em cima da porta, enquanto o tamanduá dançava.

Tamanduá disse:

– Você não é *Kwamaashi*? *Kwamaashi* foi quem me bateu, quase me matou. Se ele tivesse me acertado na nuca, eu teria morrido. Só bateu por aqui nas minhas costas, na minha cara.

- Onde é então? Marca aí de preto¹⁴, disse *Kwamaashi*.
- É aqui, disse Tamanduá.

Ele estava apontando. Então, *Kwamaashi* tirou a sua arma. O tamanduá estava dançando perto da porta. Aí ele bateu com a borduna *fijiidi ewa'kajä*. Do mesmo modo, como tinha matado a onça, mas o tamanduá é fraco.

E então ele voltou. Ele estava com a cabeça de sua mãe. Ele pegou-a porque estava identificada: cabeça de mãe de *Kwamaashi*.¹⁵ A onça e o tamanduá eram os mais fortes, tinham outros mais fracos como o tamanduá.

Ele chegou na casa de seu avô, tocando sua flauta de osso de veado com a cabeça da sua mãe na mão.

– Aí meu neto *Kwamaashi*, você se vingou mesmo, disse o avô.

– Quantos comeram minha mãe? Ele perguntou de novo a seu avô.

– Todo mundo, todas as pessoas que estão aqui, respondeu o avô.

– Certo, disse *Kwamaashi*.

1.9 Mumui'jhä töshiiwoi etöödöje yeijödö

Mä'dä *Mumui'jhä* könä'jaakä jhatadö föö taka. Töwö töneetöe töweiye könä'jaakä töshiiwoi, tööwadö inchajöödö töweiye könä'já'dea muinhatä, setu nöngö töka'ajä *yawöötömmä* jje chäätö, yaichadö töweiye maja, *yejöösekuiyana* do'tadö nheewaköödö könä'jaakä. Töwö könä'jadea föö taka, mä'dä föö eetö könä'jaakä *Kuda'jhä*

¹⁴ Por isso, o tamanduá tem marca preta na nuca.

¹⁵ Havia muitas cabeças de gente

jje mädääkomo inhöjäätodö jje könä'jaakä mä'dä *Mumui'jhä*.

Mumui'jhä estava tocando sua flauta

Há muito tempo atrás, *Mumui'jha*, morava na montanha. Ele tocava sua música com flauta, e também tinha jamaxim feito de cipó, seu jamaxim chamava-se *yawöötömmä*; também tinha espada (*yejöösekuiyana do'tadö*) feito de madeira boa. Ele morava na montanha chamada *Kuda'jhä*, as coisas que ele tinha, ele mesmo fazia.

1.10 Mudeeshi'chä mumui'jhä wwä yoojodöjo'jokoomo

Yääjemma yaawä mudeeshi'chä kunku'jä'a'to, nhäädä *Mumui'jhä* wetöömödö yaawä köneetai töwö tuku'jätödö, yaawä köntämä mä'dä *Mumui'jhä* nhanno mudeeshi'chä yöinhannhe, tuku'jätödö yaakö'je'da könä'jaakä töwö. Yääje yeijäkä jainhoone köntämä töwö änääkö shiiwoi etöödö nichu'jä'anä kee *Mumui'jhä*, köneekammaja'to nhanno mudeeshi'chä, nhanno mudeeshi'chä jooje könääkatonkwaicho, anekwäjäätö'da tödöjoone.

Nhanno mudeeshi'chä yaawä, mädääje mä'dä *Mumui'jhä* köntämä mudeeshi'chä yöinhannhe chuunadaawä yeenötonkomo, chäwäinnhe takaade'da ködheedaka.

As crianças foram encontradas por mumui'jhä

Uma vez, *Mumui'jhä* estava tocando e as crianças ouviram, repetiram a música e *Mumui'jhä* as ouviu. *Mumui'jhä* não gostou de ouvir as crianças tocando, então foi lá com elas, *Mumui'jhä* foi lá e perguntou das crianças:

- Quem está tocando flauta? Perguntou.

As crianças ficaram muito assustadas e ficaram quietas, não responderam à pergunta de *Mumui'jhä*.

Então *Mumui'jhä* foi lá onde estavam as crianças. A mãe das crianças estavam na roça e não sabiam o que estava acontecendo.

1.11 Mudeeshi'chä ennaichö'jokoomo mumui'jhä wwä

Mä'dä *Mumui'jhä*, mudeeshi'chä könennaichöicho mä'dä nnakoomo Wiyoonoimä mä'dä könä'jaakä *Sakaawanimä* weichö, yääjemma yaawä maadä könennaichöicho chuunatöinnha könaajäntäi yaawä ennaichödöökomo töwadö aka tödödökoomojemma könnöicho tamjä'ne.

Töwadö innhödö könä'jaakä töjo'sa'dato yää ai jainhoone könenna'cha'to töwadö aka tödöökädäinhe töjaajodöökochäwätotöjējainhommakönennaichöcho, mädääje mudeeshi'chä könaaminhä'kajäätöicho mä'dä mumui'jhä.

Wiyoonoimä nnakoomo yowaanäkä'da könä'jaakä mä'dä wiyoonoimä tönnakoomo ennachö'jokoomo, ado'jokoomo mmaja yaawä, mädääje mä'dä *Mumui'jhä* wesemmö'jödö.

Mumui'jhä estava empalando as crianças

Então *Mumui'jhä* empalou os filhos de *Wiyoonoimä* dentro do jamaxim e também de *Sakaawanaimä*, ele empalou as crianças e foi para *chuunatoinha* ele empalou rapidamente as crianças dentro do jamaxim que levava na costa.

Ele foi colocando todas as crianças dentro do jamaxim, enfiando a ponta afiada da lança e empilhando uma em cima da outra, ele estava matando todas as crianças para comer. *Mumui'jhä* matou todas as crianças assim.

Os filhos de *Wiyoonoimä* foram empalados enquanto ele estava na roça sem saber o que acontecendo e ninguém sabia para onde *Mumui'jhä* tinha ido com seu jamaxim cheio de crianças.

1.12 Majiisheku yäädeto'jödö tänna'che'da

Mä'dä *Majiisheku* könäädeto'i tänna'che'da wodi'chä mä'dä könä'jaakä yaawä, chännachökoomo könaatamei ijotödö kuntu'kamöichea yaawä yäaje yeijäkä jainhoone tänna'che'da mä'dä könäädeto'i, yäaje mä'dä *Mumui'jhä* könto'tajä'akä mä'dä *Majiisheku* jäkä. Mädäaje mäadhä nöto'nhojo'kä ke könä'döaakä mädhä chännaichökoomo wataamea'jäkä köna'defä'akä.

Yeekönö'käjjewado'nhojo, keekönä'döaakä, nudäädä könaadäakä töwö yaawä nhanno soto yä'ja'a'komo ye'wä köneewaakai nhäädä. *Majiisheku* nhanno ye'wäinhe könä'jaakä majiisheku ääma'da mädhäaje jainhoone mä'dä *Majiisheku* tänna'che'da könäädeto'i chännaichökoomo yaatame'jödö yeijäkä wöwaaka yeichö.

Majiisheku não coube na lança e não foi empalado

Então a menina *Majiisheku* sobreviveu porque a lança onde as crianças estavam sendo enfiadas ficou sem espaço, *Mumui'jhä* não conseguiu matar a menina. Ele pensou no que fazer para matar *Majiisheku*. Ele decidiu levar a menina viva mesmo porque a lança já encheu e não cabia mais nenhuma criança. *Mumui'jhä* decidiu e falou assim.

– Vou levar essa criança viva mesmo e cuidar dela!

Ele carregou *Majiisheku* em cima das crianças mortas. *Majiisheku* foi carregada viva em cima das crianças mortas. *Majiisheku* estava viva porque não sobrou espaço para ela ser empalada junto com as outras crianças no jamaxim.

1.13 Mudeeshi'chä ado'jokoomo mumui'jhä wwä

Yääjemma yaawä mudeeshi'chä *Mumui'jhä* könaadoicho nudäädänhädä *Majiisheku* köntämä nhädä mumui'jhä iyadaaka yaawä nhädä *Majiisheku* könaajäijä'akä tadäädawä iye jäkä, nhädä *Mumui'jhä* wwä tadäädawäinhe. Nhädä *Majiisheku* yaajäijätöödawwä, *Mumui'jhä* yäaje könä'döaakä.

Aakene öwwadö naajäijä'anä iye adäädawä'da mädä kee könä'döaakä töwö *Kaichawaana*, täköönöje adäädö chäwwä könä'jaakä *Mumui'jhä* wwä, yäaje yeijäkä nudäädä könaadäaakä yaawä, mudeeshi'chä yä'ja'a'komo de'wä köntaakä töwö? *Majiisheku*, mädäaje mudeeshi'chä mä'dä *Mumui'jhä* könaadoicho tä'saka.

Mumui'jhä levou as crianças

Mumui'jhä levou todas as crianças mortas, mas *Majisheeku* foi levada viva no jamaxim *Mumui'jhä* começou a andar, e *Majiisheku* se pendurou no galho de uma árvore. Quando *Majiisheku* se pendurou no galho, *Mumui'jhä* perguntou:

- Por que o jamaxim está preso, se não tem nada que possa ser engatado nele?

Mumui'jhä queria levar a criança para criar, por isso que ele queria levar a criança viva, todas as crianças estavam mortas e *Majiisheku* estava em cima delas. E foi assim que *Mumui'jhä* levou as crianças para sua casa.

1.14 Majisheku yaajäjödö se'kadi jākä

Töwö *Mumui'jhä* könaadoicho nhanno mudeeshi'chä yä'ja'a'komo föö taka mädä innhai eetö na kuda'jö je köneewötö'ta'to innha tömmai chaka töwäättömaajäke, töwö *Mumui'jhä* mudeeshi'chä yä'ja'a'komo könaamännä'a'to yaawä, yääjemma yaawä könoomonga'to nhädä *Mumui'jhä* e'saka.

Yaawä nhädä *Majiisheku* könaajäi yää föö taka yoomomöödawä se'kadi jākä yäätä töwö *Majiisheku* köno'nomjoi yaawä mädäaje mä'dä *Majiisheku* könääwanaakai mädä se'kadi je'da yeiya'jäkä chääkönöjeene eijai könä'jaakä.

Majiisheku se pendurou no se'kadi

Ele levou as crianças mortas para dentro da sua casa, o nome da casa dele era *Kuda'jö*. Ele colocou as crianças dentro da sua casa e ele estava com muita raiva. Então, *Mumui'jhä* foi empurrando as crianças para dentro da sua casa.

Quando *Mumui'jhä* ia entrando na caverna, *Majiisheku* se segurou na entrada da caverna e não entrou. *Majiisheku* ficou onde se segurou e conseguiu se salvar, porque se segurou na entrada da caverna e não entrou; se não tivesse se asegurado, ela teria entrado também.

1.15 Majiisheku yennaka'jödö iye nnakoomo'kä aiyojä'ankädä

Yääjemma yaawä *Majiisheku* könennekai töjääkäjeene töweejö'jokoomo tai mmaja, iye nnakoomo'kä aiyojä'ankädä täne yeichö wetä mmaja töweejö'jödö yääje yeijäkä iye nnakoomo'kä könaiyojä'akä töweejödö jedeeamma.

Majiisheku voltou para sua casa quebrando um galho

Majiisheku voltou sozinha para sua casa seguindo pelo mesmo caminho que tinha feito com *Mumui'jhä*. Quando ia sendo levada por *Mumui'jhä* foi quebrando os galhos e o galho quebrado era um sinal do caminho feito por *Mumui'jhä*. Por isso, ela estava quebrando galhos, para marcar o caminho novamente.

1.16 Majiisheku yä'dö'jödö tumö wiyoonoimmä döinha

Yaawä nhäädä könä'döi *Majiisheku* tä'saka tumö döinhaanenhäädä *Wiyoonoimmä* döinhaköneekammajäätöi yaawä tumö wwä yaawä nhäädä yuumö *Wiyoonoimmä*

köneetai tönnedö wwä ekammajäätödö: - *Odo'sha* nhaa adäi kee könä'döaakä.

Änääköömä ka'däjääkä kee könä'döaakä tumö wwä *Sankawaanaimmäje* nätä'taanä, Töwwadö maane ne'taanä *Yawöötöimmäje* töwaichadömmaane ne'taanä *yejöösekuiyanaje* kee köneekammajā'akä tumö wiyoonoimmä wwä.

Yääjemma yaawä nhäädä *Majiisheku* yuumö köntämä, nhäädä *Mumui'jä* innhata'tadö edantädö wetä töwwä, mädääjeene mä'dä *Mumui'jä* innhata'tadö köneedantäi mä'dä *Wiyoonoimmä*

***Majiisheku* chegou na casa de seu pai wiyoonoimmä**

Majiisheku chegou à sua casa e foi direto conversar com seu pai *Wiyoonoimmä* sobre o que aconteceu. Ela contou para seu pai, *Wiyoonoimmä* escutou o que sua filha tinha para contar e ela falou:

– *Odo'sha* levou a mim e as outras crianças.

Eu não sei quem é ele, ela disse, ele disse que seu nome era *Sankawaanaimmä*, ele chamou seu jamaxim de *Yawöötöimmä*; ele chamou sua lança de *Yejöösekuiyana*, ela contou para o pai.

Então, pai da *Majiisheku* foi atrás do *Mumui'jhä* usando os sinais que ela tinha deixado pelo caminho e *Wiyoonoimmä* achou a porta da caverna do *Mumui'jhä*.

1.17 Mumui'jhä aijodö

Yääjemma yaawä *Wiyoonoimmä* soto könaajä'maicho mä'dä *Mumui'jhä* aijodö wetä chäwwäinhe Määdä fomi könä'jaakä *Aseenakuiyana* fomicchö, mä'dä *Mumui'jhä* aijotooje könä'ja'kä, töwaadäinhe soto könnöicho määdä fomi. Määdäje mä'dä *Mumui'jhä* könaijoicho *Aseenakuiyana* wejonoiche.

***Mumui'jhä* foi apimentado**

Wiyoonoimmä convidou todas as pessoas para tentar matar *Mumui'jhä* queimado de pimenta. Ele pediu pimenta ao dono da pimenta *Aseenakuiyana* para matar *Mumui'jhä* e cada um foi convidado a levar pimenta. Assim, usaram a pimenta weijhono de *Aseenakuiyana* para colocar no fogo e matar *Mumui'jhä*.

1.18 Odoshankomo weja'ka'jokoomo

Yääjemma yaawä odoshankomo köneeja'kaicho määdä föö takanno kuda'jä kee chäätö naadö takanno kanno odoshankomo köneeja'kaicho dedeejenhe'jödöodä ätöökä nöngennhe mmaja.

Nhäädä tawiini könaamoakä ätöökä nöngato föö takanno töweeja'kadaawä: önnedö'kokooo! *Dhaduumene'*kokooo! Ke könaamoakä yaawä nhanno soto, odo'shankomo yeeja'kadöökomo könaiju'jätöicho takoichaanennhe nhanno ätöökä, dede nönga'komo mmaja.

Mädääje *Mumui'jhä* könaamöinhä'kaicho kanno mmaja odo'shankomo könä'jajoichodö *Mumui'jhä* ni'jakaajodöoje kanno könä'jajoicho tawiini innhaadä ajäujä chäänö könäata'dea yaawä.

Nhäädä *Mumui'jhä* ekaatomjödö na eduuwa tadinhemöoje Yeenudeetaimäje chääto na eduuwa naadö yääjedeea töwö na eduuwa mä'dä *Mumui'jhä* tukujä'emje'da amoije odo'sha yeijäkä.

Todos os odo'shankomo saíram

Com o fogo apimentado, todos os *Odoshankomo* saíram da caverna transformados em morcegos; eles também saíram transformados em tatu.

Então um tatu *ätöoka*, na hora da saída, chorou chamando:

– Minha filhaaaa! *Dhaduumene'zinhoöo!*

Assim o tatu chorou. Enquanto os *Odo'shankomo* iam saindo da caverna, as pessoas iam matando, destruindo a todos - parecido com tatus e parecido com morcegos também.

Dessa forma, mataram *Mumui'jhä* e todos os *odo'shankomo* foram mortos. *Mumui'jhä* e todos os que moravam com ele foram mortos lá de dentro da caverna veio uma voz muito grossa.

O espírito de *Mumui'jhä* agora é uma ave *Yeenudeetaimä* - o pássaro com o espírito de *Mumui'jhä*, quando canta, não pode ser imitado.

1.19 Yudeeke midiiwa nheema'jokoomo

Tönnwanno Yudeeke könä'já'to töwoijhe ye'mojo'komo shii Awaayumaadi nakoomo yää je yeijhäkä föwaijhenheesa tönnwanno könä'já'to innhejenkannamooje könä'jaakä Majaadawa (kawau) no'samo'kä töwö Midiiwa (mado) jinnhamo.

Mä'däjadä könennejenkaicho Yudeeke, Shichäämuna aakä tönnwanno, tönnwanno ajo'jokoomo'käichemma könä'döicho yaawä Midiiwa könä'döaakä tijjinnhamouwä ajo'jokoomoichemmane ädheeköntomo naicho eduuwa mädää je inhejenkakooto, adheeköntomo aneedamowä maninnhä'kaiyeto ke.

Anedawä anooto, Midiiwa könä'döaakä, tijjinnhamo wwä adheeköntomo a minnhäkakooto'de eduuwa famä a'jicho'komo wänuukwata'nhojo, wä'dödaawä kuwaama wetöoa'de ke, yaawä enö'täkä'de ana'nädö ke.

Tönnwanno nhanno Yudeeke dhakoono Shichäämuna könä'döaakä. Eduuwa anooto kaminnhä'kaatojo, nekammaato aakene äawanaakajai kötö'taanä äwwä ke?

Shichäämuna köneekamma'jaakä tudui Yudeeke. Yudeeke, Shichäämuna, köntö'tajäätöicho nhäädä tönotötonkomo kawau no'samo'kä aminnhää'kadö köntö'tammeköicho!

Mädääje tönnanno yaawä tönotötonkomo könaaminhä'kaicho, tajäiya'jäkä töwäämadaawä yeekadaujjätö'dö iyää koo, koo, koo yeetömöödö naadö eduuwa mädääje tönnwannoma köneesemmöicho.

Könaaminhä'kaicho yaawä chäänönge könöicho köna'noicho Midiiwa owaajo, tijnnhamomma tänäiyainnhe ke Mädää je nhäädä taduijhato tänäiyeye ke, könä'döa'to Midiiwa tishiiwoi etöödö jje könäätaakä, yä'dödö yaawä.

Yaawä nhaanno yudeeke tona'nä'döökomo köneenö'toicho, yäätä tukuudi köneeseakaajätöichodeea yaawä. Tunaa wetä ichaatäi ekamjöiye ke.

Yudeeke, Shichäämuna shidiishidi jhe könaamodeetaicho, keene'maiye eduuwa yä'dödö ke, Midiiwa könä'döi ä'saka soto' jemjönö aka yaawä Midiiwa köna'ddeujä'akä äishaane no'samoonai? Tunaa wetäaka nötäämä ke?

Iyä'kä waajäntäiye yä'dötaame ke töwä'döankädä, kataada tijnnhamo a'naajä köna'dukwai tänäädö könaajäntäi yaawä, Ennojödö jje tönnwannö könä'jä'to Yudeeke tijnnhamo nänäää ke.

Mädääje tijnnhamo Midiiwa könäänäi, nhanno Yudeeke, Shichäämuna a'na'komo atäi köneekanö'akä. Midiiwa jhu'jämjödö jainnhoone kumjummaakä, äishaanenai jhu'jämjödöönai ke töwä'döankädä köna'shaakä, yäaje'da yaawä tijnnhamo jhu'jämjödömma köneedantäi tafujhinhe.

Yäaje töuwä edanta'jäkä Midiiwa könäätömai jooje, yää je töwäätöma'jödö, iyä kataada tijnnhamo a'naajä köni'chomoi köneetajai yaawä äishaasa määnejeetädö ke töwä'döankädä köntämä na'kutaatai.

Yudeeke, shichäämuna könäänejeicho innha yeichaame, yäänejeedö koomo könä'jä'to,

tunjummadöökomo woijhe, wa'to tönootötonkomo wa'todö'jödö dha'me iyä töwa'todöökoomoo jhe.

Numaichedeea oojodööjo'da könä'já'to, Midiiwa wwä, Yudeeke, Shichäämuna. Äneedawä anooto Yudeeke, shichäämuna könä'já'to tänuudukoomo ennwenaadö je tooja de'wonno, yaawä yääje yeichökoomo nhäädä Midiiwa köneejodöicho.

-Midiiwa köneekamma'já'to?

-Yudeeke e Shichäämuna ane'käämö mödööato faisha ke?

-Yudeeke, Shichäämuna könekwä'jä'a'to!

Nhaa enuudu, ennwenaadö mädä kone'da nhaa wääneetödö weijhäkä ke, könekwä'jä'a'to. Midiiwa könä'döakä iyä'kä ewöödäja kone'da wäänetödö wääneneedeaawö ke, könä'däakä midiiwa Yudeekewäinhe.

Midiiwa (mado) enuudu könenkaicho, Yudeeke könöichodeea chäänudu ye'kwa'tojo maawishi jona könenno'jaicho. Määdäje Midiiwa enuudu köne'katäi, öwoijhemmäda tänuudu kini'cha'joi, tänuukwe'da könä'ntunnamjöi.

Midiiwa tänuukwe'da numa könäntunnamjöi, kadaakadaadi köneenu'täicho yaawä, tänu'ta'jäkamma könääma'täichea Yudeeke käkäinhe Yudeeke könä'já'to wanä wekudui enöödö jje, köneejodöichodeea yaawä. Midiiwa wwä Yudeeke kakäi könä'já'to a'nädä.

-Midiiwa könä'däakä ane'käämö mödööato faisha?

-Yudeeke könekwä'jä'a'to wanä enöödö mädä!

-Midiiwa könä'döakä yää jje!

Yyä'kä öntaka aneematääkädeewö ke, töwä'döakädä könenntajoi, tönnwanno wanä wekudui köneemaicho innchaka se'kä, määdäaje könaamei yaawä. Yootonno köne'ka'a'dea yaawä, eduuwaane äneemäkäde, ajo'jäicheene aneematääkä ke.

Shichäämuna könä'döakä tudui wwä, Yudeeke wwä chaasa'di yöökomoone innchaka keemaiye, ataakoichaiyainnhe ke. Mädäaje iyyä köneemaicho yaawä, adhentajookä eduuwa ke könä'döa'to, jeh', kaichä'de yaawä ke.

Eduuwane afo'jjä nhaa nema ke, könä'döa'to, könentajoi yaawä, yaawädeeamma wanä kasa'diyöökomo köneemaicho innchaka. Tawiiniyaato könenkätäi, Midiiwa könaatakoichai, yaawädeeamma tönnwanno köno'toicho, yaatakoichaaja dö'täkä.

Könäänejeicho yaawä, köntonto aneihajaadaja. Midiiwa äkuude könaadonkaichea, töwaadonkwa'jäkä könäämä'täichea, nhanno Yudeeke inchäkäinhe, äishaa saa määnejeetädööde ke, töwä'döankädä.

Yudeeke könä'jato yaawä wä'winnhanäaje töwaadekuichomo innhödöökomo könä'jaakä kaju jona yaajäichö iyääkä könä'winnha'to Yudeeke, Shichäämuna yääjje yä'winnhadöö komo, könejodöicho Midiiwa (mado).

–Midiiwa köneekamma'jä'todeea:

–Ane'käämö mödööato faisha ke?

–Tönnwanno köneukujjä'a'to!

Nhaa wä'winhadö mäda kone'da töwäänetöoe nhaa weijhäkä, wata'shanookanä mäda ke. Midiiwa

könä'döaakä iyä'kä öwöödajja, kone'da wäanetöödö wääneneedeaawö, taawiiniyeesammäda wäwinnhaiye ke.

Midiwa chö'tajäätödö könä'jaakä, innhano'jödö sadä wä'dödööjemma, kanno waminhä'kaato ke. Tönnwanno dhowaanäkäinhe könä'jaakä kone'da chö'tajäätödö Shichäämuna könä'döaakä tudui wwä kennojaiye mäda, eduuwa kaakätäiye, yä'winnhadaawä. Käakaane innhano'jödö yä'dötoojonake.

Midiwa köne'winhaicho yaawä, könaakotoicho dhatootö akäätädööjemma mädaä jje, Midiwa (mado), Yudeeke, Shichäämuna köneemaicho. Eetä'da köne'dukwai Africainha (Fadaaduumäinnha). Innha naato Midiwa (mado), ajämjödö dhaki'jhödö wamoodeta'komo ajo'jokoomo mado. Mädaäjemma Yudeeke, Shichäämuna köneemaicho Midiwa.

O povo yudeeke matou a onça midiiwa

O povo *Yudeeke* era filho do sol, *Awaayumaadi*, por isso eles eram inteligentes como pajé. Foi a sapa velha *Majaadawa* quem criou *Yudeeke* e *Shichäämuna*, ela era esposa de *Midiiwa*.

Eles criaram dois filhos: *Yudeeke* e outro *Shichäämuna*; eles foram crescendo, então *Midiiwa* disse para sua esposa:

– Suas crianças já estão crescendo, assim criem eles, que um dia você vai matar eles para comer.

No outro dia, *Midiiwa* falou para sua esposa:

– Tem que matar eles agora, eu vou pegar a pimenta, quando voltar eu vou fazer sinal, vou tocar minha flauta e coloque o seu cozido para comer no chão.

Perguntou *Shichäämuna* para *Yudeeke*
– *Yudeeke* querem matar a gente, hoje, como vamos
fazer para nos proteger?

Yudeeke e *Shichäämuna* pensaram:

– Já sei!

– Vamos matar a sapa velha!

Assim que conseguiu matar sua avó a sapa, quando eles a pegaram a sapa e quando ela foi morrer, ele gritava: “koo, koo, koo, koo”. Até hoje o sapo canta assim no mato e foi assim que mataram a sapa velha.

Assim prepararam e cozinham a sapa antes que *Midiwa* chegasse. Ele vai comer a sua mulher. Os irmãos conversaram entre si:

– Como *Midiwa* é guloso, ele vai comer mesmo.

Midiwa fez sinal e tocou sua flauta, avisando que estava chegando.

Yudeeke colocou o cozido no chão e esconderam o *tukuudi* para que *Midiwa* pensasse que eles haviam saído.

Yudeeke, *Shichäämuna* se transformaram em grilo e falaram:

– Vamos ficar olhando esperando ele chegar.

Midiwa chegou e não encontrou ninguém em casa.

Então *Midiwa* falou sozinho:

– Onde está minha velha?

– Será que ela foi pegar água?

Já sei. Vou comer. Então pegou o cozido e tirou um pedaço de carne, os irmãos que estavam escondidos começaram a rir, ele estava comendo a sua esposa, a velha sapa.

Assim que comeu sua mulher, *Midiywa* pensou que aquela comida era a carne dos irmãos *Yudeeke* e *Shichäämuna*. *Midiywa* então mexeu o caldo procurando a cabeça das crianças, o que ele achou foi à cabeça da sua mulher cozida.

Midiywa ficou com muita raiva e queria matar eles, então ele derramou o cozido fora e saiu no caminho para procurar os meninos. Ele pensou: cadê essas crianças? Eles são pequenos e não conseguem fugir. *Yudeeke* e *Shichäämuna* conseguiram fugir, eles pegaram o fogo e levaram com eles.

Passou um tempo e *Midiywa* não encontrou *Yudeeke* e *Shichäämuna*. Outro dia que os irmãos estavam limpando seus olhos. *Midiywa* os encontrou e perguntou:

– O que vocês estão fazendo?

Yudeeke e *Shichäämuna* responderam:

– Nós estamos limpando nossos olhos, porque estamos tendo sonhos ruins. *Midiywa* pediu para fazer a limpeza porque ele também estava tendo sonhos ruins, *Midiywa* pensou que iria aproveitar para pegar eles.

As crianças tiraram o olho de *Midiywa* para limpar e jogaram no mato perto dos espinhos. Então os olhos de *Midiywa* estouraram. *Midiywa* sofreu muito pois sem seus olhos, ele não enxerga nada,

Ele ficou muito tempo sem olho, de repente chegou o pássaro *kadaakadaadi* (urubu rei), e devolveu os olhos de *Midiywa*, e ele continuou procurando *Yudeeke*, *Yudeeke* estava comendo mel quando *Midiywa* encontrou ele. *Yudeeke* e seu irmão estavam em cima de uma árvore. *Midiywa* perguntou deles:

– O que vocês estão fazendo?

Eles responderam:

– Estamos comendo mel.

Midiwa disse:

– É mesmo?

– Joga um pouco de mel para mim! E abriu a boca.

Então eles jogaram um pouco de mel na boca de *Midiwa*, ele gostou e pediu mais: Eu quero mais, jogue um pouco mais.

Shichäämuna falou para o seu irmão: vamos jogar a cera da abelha junto com o mel para que ele fique sufocado quando for comer. Então eles jogaram a cera e *Midiwa* desmaiou.

Eles jogaram um pedaço maior de cera quando *Midiwa* abriu a boca. Quando *Midiwa* foi engolir a bola de cera, ele ficou sufocado e desmaiou, quando *Midiwa* desmaiou, os irmãos aproveitaram para descer da árvore.

Depois eles fugiram em outro lugar. Mais tarde, quando *Midiwa* acordou do desmaio, ele levantou bem devagar e foi procurar os irmãos.

– Onde essas crianças foram? Elas não podem ter ido longe!

Os irmãos se amarraram no céu com barbante de algodão, e ficaram se embalando. Depois que terminaram de brincar eles encontraram *Midiwa* novamente. *Midiwa* perguntou:

– O que vocês estão fazendo, cunhados?

Eles responderam:

– Nós tivemos um sonho ruim e por isso fomos nos embalar no céu. *Midiwa* respondeu:

– Também tive um sonho ruim, e quero me embalar também!

Midiywa pensava que quando voltasse, iria pegar *Yudeeke* e *Shichäämuna* para matar. Os irmãos sabiam que *Midiywa* queria mater eles, *Shichäämuna* falou para o seu irmão:

– Vamos cortar a corda e jogar com *Midiywa*. *Midiywa* quer nos matar.

Então as crianças puxaram a corda de *Midiywa* bem forte e quando a corda embalou, a cortaram. *Midiywa* caiu na África. Por isso que hoje tem leão na África, porque *Midiywa* caiu lá. Assim que aconteceu a história de *Yudeeke*, *Shichäämuna* e *Midiywa*.

1.20 Wayaamu yootonno aadhamaadi

Maneewana könä'ja'to mudeeshi'chä, fenaadä yeenötonkomo Eemanaakuni könäämai Aadhamaadi (mado), kanaadö jje. Mado könäänäi, yää je yeijäkä senke'da maneewana könennejenkaicho Mudeeshi'chä yäätäasa töwä'shikiijha jäe töwei könä'já'to, yääje yä'shikiijhadöökomo döinha könä'döi nhäädä yeenötookomo tänäänejhödö Aadhamaadi.

Aadhamaadi tönhekijhainne töweiye könä'jaakä, edää jje töwä'döankädä, chäwwadäädäinhe töweeju'yunnaka töweiye, könä'jaakä köjäätäkä kke töwä'döankädä Aadhamaadi yoijhe woi ejeedödöoke, tömjä töweiye könä'já'to.

Aadhamaadi aneedawä anoto, yääjemmaja tönhekijhainne könä'já'kä Aneedawä anoto Kamaiya köneejodöicho yaawä, tukunnwai kuntui

chäwwäinhe edääkeene Aadhamaadi töjäätäkä'de ke
könä'döaakä.

Aanötonkomo tänäänejhödö nhäädä,
ädhäänä'seinhe yeichö weneene ke, mäddäje jhookodaajjä
Kamaiya tukunnwai kuntui, Aadhamaadi emaatojo
Maneewana wäinnhe. Aaneedawä anoto köneejodöicho
jja towonchadä Aadhamaadi yäaje köneju'yunnakai jha,
chäwwadäädäinhe köjäätäkä jja kke töwä'döankädä.

Maneewana kömjoicho jhu'yudaka iyyä Kamaiya
chunnwaijhokodaajäke, yaawänese' nekönaajojoi, unnwaadädä
könejenkai ääkää, äkää, äkää ke töwä'döankädä.

Yääjemma yaawä tönnwanno töjäädö'jomma
könäänejicho fadheedä, Waijhetaaka e'saka
könoomomöicho shidiishidi jhe könaamodeetaicho,
inchäkäinhe a'ke omonge köneyakä Aadhamaadi
Könennakaichea yaawä Aadhamaadi födoojo
yaatajhimaajä könä'jaakä mönaatata wadäädä jeedä,
yeeja'kadöökomo wene'maiyeto katäimma. Fadheedä
iyä kumaadawa kanaadö jje Aadhamaadi könäämai
shuukuudä mönaatata ene'madööjeedä tänuudejhäeedä
töseede'tajäe chäänuduäneedant ä'dainhe köneyakä.

Maneewana köneja'ka'to fo'wadä, tänuukwe
eneej'aakädä, köneedantoicho yaawä täne'madöökomo
wa'kä ääma'da yeiyaatai köneekanö'a'to.

Enee köntonto Maneewana wadiidijhe
könaamodeetaicho chääjäkä könä'täicho jhaanadö jäkä,
a'ke köneekajä'akä. Yäätäädä dajha ä'jimiichö'da daja.

Könaamodeetaicho kamjashijhe a'ke chäänudu
de'ji'wwä köneekajäätoichodeea, yaawääne sotoo jje
könaamodeetaichodeea Maneewana.

Töwääma töuwäinhe edanta'jäkä, köneetajaicho köneema'joicho yaawä. Määdäaje Maneewana senöotonkomo, Eemanaakudi tänäänejhödö köneemaicho Aadhamaadi. Määdäjemma yaatameedö.

O jabuti e a onça (*aadhamaadi*)

Maneewana era criança. Sua mãe *Eemanaakuni* foi morta pela onça *Adhamaadi*. A onça comeu a mãe de *Maneewana*, por isso ela cresceu órfã. As crianças brincavam dentro de casa. De repente chegou *Aadhamaadi* e encontrou-as brincando.

Aadhamaadi estava brincando com a zarabatana e ficou de costas para as crianças. A onça pediu para colocar a semente de capim na zarabatana para que eles atirassem.

Na outra vez a onça brincou de novo com zarabatana com as crianças. No outro dia *Kamaiya* os encontrou brincando e deu uma flecha de zarabatana para as crianças.

Kamaiya disse para as crianças que foi *Aadhamaadi* quem comeu a mãe de *Maneewana*, e disse que a onça tinha que morrer! Por isso deu flechas com veneno a elas, as crianças.

No outro dia, *Aadhamaadi* encontrou novamente as crianças, e ficou de costas para que as crianças atirassem sementes de capim no seu rabo com a zarabatana.

As crianças já estavam preparadas, com a flecha envenenada na zarabatana. A onça foi flechada, sentiu dor e saiu correndo gritando: ai, ai, ai.

As crianças saíram correndo também, e entraram na casa de *Waijhetaaka* e se transformaram em grilo. *Aadhamaadi* foi atrás das crianças, mas não as encontrou.

Aí a onça saiu da casa e ficou esperando as crianças saírem olhando para a porta. A onça ficou esperando, mas o veneno da flechada fez efeito e ela acabou morrendo com os olhos aberto.

As crianças ficaram observando e saíram da casa bem devagar, observando. Então eles acharam a onça morta, mas ela parecia apenas adormecida as crianças pensaram e se transformaram em maribondo caba para ver se a onça estava realmente morta. Eles picaram a ponta da orelha da onça e ela não sentiu nada.

Eles também morderam na pálpebra da onça, mas ela não se mexeu. Eles se transformaram em gente novamente e ficaram tranquilos. Quando eles acharam a onça morta, derrubaram ela no chão. Foi assim que *Maneewana* matou a onça *Aadhamaadi*, que comeu sua mãe. Então foi assim.

1.21 Wayaamu mäkäädädi nheema'jokoomo

Soto könä'jaakä samuuwa kanä, Samuuwanaa jje chäätö chääkönöje könä'jaakä wayaamu Menuumenuiyana jje chäätö. Mado Mäkäädädi könä'döi fataaka, Samuuwana jataakäi määdä je nhäädä Samuwaana, könotonoojoi yaawä.

Mäkäädädi tameedä soto könaakoichaicho, Samuuwana nakoomo nhaano wataame'jakomjäkä, chääkönö'jödömma wayaamu mma yäätä könä'jaakä jhewaka we'moichanää jje aaduwaawä i'moi yeichö Mäkäädädi könäänäi chea yaawä.

I'moijhödömma yäätäädä yaawä numa könä'jaakä yenkwainche'a'jäkä köne'moicho aaduwaawä

ye'ma'komo, könä'já'to wayaamu Maamaishanaa jje chäätokoomo. Yäätääsa fata'jä awwä töwä'shikiijhajäe töweiye könä'já'to tönnwanno'kwäjeedeä, töwännwajäe töweiye könä'jato.

Kodeedo shiiwoichomooje yääje yännwajäätödöökomo'kä, Mäkäädädi köneejodöicho määdäje ennwajoodöokoomo jje töweiye könä'jaakä aneedawä yääjemmaja. Emunäjöödöokoomo chäwwä töweiye könä'jaakä, yääje yoijhe töwännwa töweiye könä'já'to, maamaishanajaajaa kke töwänwa töweiye könä'jha'to.

Aneedawä anoto Mäkäädädi köneejodöichojä könä'döaakäja yaawä eduuwaane ännwatääkäja, waakö'jhe töwännwa määnetaäne ke. Yääjemma yaawä könännwa'to könewataashima'to, takontonkomo köni'jhodoicho Mäkäädädi dö'takä aminche'da, köntäjä'akä.

Mädäaje etömajookwä kone'da'da ke, yääje Mäkäädädi könä'döaakä yaawä mänseekäkäiche äjjääne ke, maneena'jä'tä'nainhe ännwanno kke. Yääje yä'dötaame aneeta'da könä'jaakä dhakontonkomo'kä.

Mäkäädädi dakääkä wötäänä jjeedeammädä könä'jaakä, määdäjejeene könäätömai Mäkäädädi könaajäi enaajödöjemma yä'jhödöoddä samma, tajo'da köneenajhöi.

Yääjemma yaawä Mäkäädädi töweekadaujhätöödö könaajäntäi wänködöönä joojje wayaamu'kä yennwaka könsoijhätöi chääwanö köneejodöi yaawä.

Mädäaje wayaamu kanaadöjje Mäkäädädi könäämai, taduijhe eichäimha. Yääma'jäkä jhu'yuduutai

wayaamu köneejha'kai yaawä. Määdääjemma määdamma iyä wayaamu mäkäädädi nheema'jhödö.

O jabuti e a onça mäkäädädi

Tinha uma pessoa que morava em *Samuuwanaa*, onde morava também o jabuti *Menuumenuiyana*. Assim, a onça *Mäkäädädi* chegou à comunidade *Samuuwana* e matou as pessoas.

Quando todas as pessoas foram mortas, os filhos de *Samuuwana*, quando acabaram as pessoas a onça pegou o jabuti, que tinha colocado três ovos no canto. A onça também matou o jabuti e só restaram os ovos. Os três ovos sobreviveram. Dos três ovos nasceram três jabutis, que ficavam brincando entre eles.

Tinha música chama-se *kodeedo* no outro dia, a onça *Mäkäädädi* encontrou os jabutis brincando e também quis brincar com eles. Os jabutis obedeciam e brincavam com a onça *Mäkäädädi*, tocando música de *maamaishana*.

No outro dia *Mäkäädädi* voltava para brincar e dizia que gostava muito dos jabutis. Mas, a onça estava mentindo, pois ela queria comer as crianças. Então a onça dançava com os jabutis e os irmãos mais velhos disseram para o irmão mais novo ir dançar perto dos pés da onça. *Mäkäädädi* não gostou e disse para o irmão mais novo dançar longe. Mas o pequeno jabuti não obedeceu e continuou dançando perto da onça.

Mäkäädädi ficou com muita raiva do jabuti que estava pertinho dele, então pegou e engoliu o animal interirinho.

O jabuti estava vivo dentro da onça, e ficou arranhando seu estômago, até alcançar o seu coração.

Assim a onça *Mäkäädüdi* morreu, por ser guloso e querer comer sem mastigar. Quando a onça morreu o jabuti saiu de dentro dela. Foi assim que o jabuti conseguiu matar a onça *Mäkäädüdi*.

1.22 Wadhaakani kataanamaadi enuudu nheema'jödö na'kukwa

Tājuude'wä wadhaakani könä'jaakä tänuudu sede'nanö'jhätöödö jje könä'jaakä täju Wadhaakani täjui ye'wwä. Tänuudu nhenkadö könä'jaakä, yääjhe yeichö mado Kataanamaadi köneejodöi, könä'döaakä wadhakani wwä. –Ane'käämö mödööanä faisha ke?

Wadhaakani könä'döaakä yeenudu sheede'nanö'jhätöödö mädä, awiishicha aneene'ma'da wäänene mädaäje yeijhäkä wisheede'nanö'aa ke. Kataanamaadi könä'nä'döaakä iyä'kä ewöödajha awiishicha aneene'ma'da yeenudu weneenedeeawö ke.

Wadhaakani mado enuudu könenkajhäättöi yaawä täju de'wwä nhenkadö könä'jaakä, yaawä. Wadhaakani mado enuudu ema'jodööjemma, na'kwaka köneejukwai yaawä, mado könnwajoi ajäichöjaato'jhödö Mädaäje mado wwä Wadhaakani tönka'käkä köneeshoichajoi yaawä.

Mädaäje mado könäänukwaajoi töwoijhatoodä, könäntunamjoi jooje ichotoojo'jhe'da. Yääje yäntunamjödö äkuude', Faichetu köneejodöi nhäädä fainhone köneenu'täi yaawä. Yääje yeijhäkä Faichetu änäänä'da mado töweiyenai, eduuwa naadö tänu'täneijhödö yeijhäkä. Mädaäjemmana Wadhakani wwä yäänukwaajo'jhödö.

O carangueijo tirou seu olho e jogou na água

O carangueijo *Wadhakaani* tirou seu olho e deixou em cima de uma pedra para secar. Quando ele tirou seu olho, ele deixou em cima da laje. A onça chegou e perguntou:

– O que você está fazendo, meu cunhado?

Aí o carangueijo respondeu:

– Meu olho não está enxergando bem, por isso o deixei para secar. A onça disse que também não estava enxergando, e pediu também para colocar seus olhos para secar.

A onça e o carangueijo colocaram seus olhos para secar em cima da pedra, então o carangueijo jogou os olhos da onça na água. A onça arranhou a carapaça do carangueijo, tentando impedir que ele jogasse seus olhos também.

Foi assim que o carangueijo ganhou uma marca na sua carapaça, foi assim que a onça perdeu seu olho e sofreu durante muito tempo, porque ficou sem olho. Depois a cutia *Faichetu* ajudou a onça a colocar seus olhos. Por isso, que a onça não come a cutia *Faichetu* até hoje, porque ela ajudou a onça. Assim que aconteceu com o carangueijo.

1.23 Awaadudi yootonno käädüyaana

Soto könä'jaakä Mötaakuninnha Madiyaana' jhödöinha, Saadaadaimmä ke chäätö mä'dä könä'jaakä töwaatakö'tojo mado'jje. Unnwa chuutaka icchoto'mé'da mado wwä töwaataje'kajoojo'e, töweiye könä'jaakä, yääje töweijhäkä Saadaadaimmä soto könnöi tötä'jödö tawä könnämäi. Awaadudi Kajaadiichäimmä jje chäätö mä'dä könnämäi kawä iyede'wwä, tommodhaatonkawä.

Kuje sewöödeniiyana inchaka, könnöi edääke eta'däkä'de mado ke. Odho'nä yä'döa'jäkäne eta'däkä'de ke Saadaadaimmä könä'döaakä chäwwä. Yääjemma yaawä mado towoichadä köne'akä, Awaadudi o'käkä. Awaadudi to'nä mado yeichö köneeta'däi yaawä iyä kujeeke, Käädäyaana könäämai Awaadudi kanaadö jje. Määdäaje yeijhäkä eduuwa na Awaadudi mado töneeka. Yaatamedö.

A irara e a onça

Antigamente morava em um local chamado *Mötaakuninnha*, localizado próximo a Serra *Madiyaana'jhödönha* na fronteira Brasil/Venezuela, um grande líder chamado *Saadaadaimmä*. Nessa região havia uma onça que vivia à procura desse líder para matá-lo e comê-lo.

Quando ele saía para caçar, imediatamente, a onça andava em seu calção. *Saadaadaimmä* desconfiava das intenções da onça, sabendo que ela viria atrás dele. Assim que saiu para caçar, deixou com a irara *Kajaadiichaimmä* um veneno e pediu que o colocasse em sua boca, subisse em um galho de árvore meio caído, localizado em uma posição estratégica, bem no caminho por onde a onça passaria quando saísse à procura de *Saadaadaimmä*.

Ele orientou a irara *Kajaadiichaimmä* para que ela cuspsse o veneno em cima da onça para impedir que ela o matasse. Assim procedeu a irara, jogou o veneno na costa da onça e ele morreu. Por isso, até hoje a onça tem medo da irara.

1.24 Wa'shadi, mado

Yaawä madaawaka wata'dojoodawä wa'shadi, mado akä tuna wetä könenno'jaicho, kashishiwaadenha innha yeichökoomo könaata'dojoi ädeeya, mädääje ädeeya ejeedödö anaame'da, köneya'to madaawaka wata'dojoodö töuwäinhe eta'jäkä, mado *Adaajaku* könä'döaakä wa'shadi wwä.

– Sotomma känäänäiyē'de köwö eduuwa faisha ke.

Yaawä awiishicha aneeta'da wa'shadi köneyakä ya'deuwödö

– Aakene ke, köneukwäjä'akä?

– Yootonno anejenadajha köneekammaichea.

– Chäänönngena ke

Könä'döaakä, chuwadöomma känä'jjätöiyē'de köwö eduuwa kke wä'döaanä ke.

Adaajaku awa'deene ya'deuwödö awiishicha aneeta'jo soto tänääne wa'shadi ecchödeea, mädämma köneetai chuwadö täkuudumma, mädääje chuuwadö tä'kwe wa'shadi naadö eduuwa. Könennakaicho könä'döicho töwönnwanno töwäätöma könä'jä'to.

Wa'shadi madaawaka wata'dojaajä köneetajai töwäätöma'jödö, mado maane *Kadiiyu* kuntu'de'taakä, eeka'se' wänäiyainhe ke köntö'tajä'akä, köneeenkai ajä'she könä'jaakä yaawädeeamma könaajammöi madaawaka a'sadö de'kä inchäkä mado könaajammöichea, *Kadiiyu* könaajammöiche änennhajaadädä jja, madaawaka jhu'jade'käi chaja, ichäkäädea mado.

Kadiiyu könaajammöichea könooto'jödö de'käi inchäkäädea mado könaajammöi Fu'shamaakadi de'käi

inchäkäädea könaajanöngakä, yootonno könaajammöi Fuukudi'jhödö jona, könaajammöi *Adaakudaawe'*jödö jona inchäkäädea mado.

Yootonnomma *Kadiiyu* könaajammöi *Kadiiyu'*jödö de'käi yäätä täju kädiimato de'wä, könäätajai inchäkäädea *Adaajaku* täju kädiimato de'wä könäätajai yaawä. Määdäaje iyä täju köneekädiimai yaawä mado köneejukwai, täjuu wwä könä'wa'södö'joi tini'wodinhakaajo'döö kedeeamma.

Määdäaje *Kadiiyu* mado köneemai.

Anta e a onça

Antigamente *Wanaadi* pediu para *Wadaayuni* para trazer a maniva do Monte Roraima (*Dodomhä*), da região da Venezuela. A primeira maniva foi trazida do céu e plantada no *Dodoimhä*. De lá que foi trazida para *Kuicchui*, para o povo ye'kwana e outros povos. A maniva foi trazida do *Dodo'mhä* para *Kuicchui* e levada para uma região no Rio Orinoco, na Venezuela onde vive o povo Ye'kwana. Ela foi plantada logo que chegou e cresceu rápido, porque foi plantada de noite, e de manhã, já estava uma grande árvore de *Madaawaka*, que produziu frutos grandes, e gostosos para alimentar os Ye'kwana.

Fakwawa pediu para derrubar a árvore porque era perigoso devido o fruto serem grandes, pesados e se caísse nas cabeças das pessoas os matavam. Começavam então, a cortar a árvore. Nisso *Fakwawa* pediu para pegar água para onça (*Adaajaku*) e para a anta, a fim de distrai-las, pois, *Fakawa* não queria que elas pegassem um pedaço da maniva.

A árvore da maniva foi cortada em vários pedaços e distribuídas em paneiros pequeno para todos os grupos indígenas e para os não indígenas. A onça e a anta foram pegar água e não conseguiram porque vazava do panelo pequeno, não adequados para armazenar a água, por isso não conseguiram. Enquanto estavam no Rio escutavam o barulho da árvore de maniva caindo. Ouvindo o barulho, a onça falou para anta:

– Vamos comer essa gente!

A anta não entendeu a proposta da onça e perguntou:

– O que você disse?

A onça disse novamente:

– Vamos comer essa gente.

E a anta disse:

– Tudo bem!

Por isso, até hoje a anta faz das folhas sua alimentação. E a onça até hoje vive procurando carne de gente e de animais. Elas ficaram sem a maniva porque chegaram atrasadas e quando chegaram já tinha sido distribuída entre os povos indígenas e não indígenas, por isso elas não foram beneficiadas com maniva e não aprenderam a plantar maniva. Aí a anta voltou muito chateada. A anta pisou no toco da maniva com raiva. O esquilo *kusuukusu* ria da onça porque ela chegou atrasada.

– Ei onça você chegou atrasada... ê ê ê ê ficou sem maniva...ê ê ê.

Pulava de um lado para outro do tronco da maniva, festejando o chateando da onça. A onça ficou muito zangada com esquilo e pulou para pegar o esquilo para

comê-lo, mas não conseguiu pegá-lo. Quando dava o bote para pegá-lo ele mais rápido e a onça chegava atrasada e não acertava: ele já tinha pulado. Pulava de novo, de novo e não conseguia. O esquilo pulava mais rápido e ela atrasada, não pegava, não pegava. Em dado momento, o esquilo pulo em uma pedra que estava segura por uma gangorra e logo abaixo da pedra tinha um grande penhasco. O peso do esquilo não o fez cair no penhasco da montanha. A onça pulou para pegar o esquilo que estava na pedra, ele pulou rápido na pedra e a onça, pesada, fez a pedra cair no penhasco, ela alcançou o chão, mas a pedra caiu em cima dela e ela morreu. Foi assim que o esquilo conseguiu matar a onça.

1.25 Wanaadi yootonno mado

Wadamaadi jhödöinha könä'döi mado *Awaadumaana* yäätä soto könaakoichaicho jooje, mado täätö köneesekai soto tänä'jejeinhe chäätö könä'jaakä yaawä *Waadamaadi* jhe, yootonno yaawä könäama'täi unnwadädä täätö köneesekai chea *Kumeeshishi* jhe chäätö. *Wanaadi* könä'jaakä yaawä töjäädö jje ma'jada jäkä kömjäakä, föö de'wä ma'jada jhödö de'wä, iyä könä'jaakä yuduukomo innheju'taajjä iyäätä Wanaadi könä'jaakä töjäädö jje.

Wanaadi mado köneejodöi äämatai könäakutu'nakai, töweetöngakädä yäätädä Wanaadi könä'jaakä ene'madöo jje könäakutu'nakai yaawä innhoshinchädöo je könä'jaakä, wöjäiyainhe ke, to'nä yä'döa'jäkä kömjäi yaawä, inchako'tawä jhookodaaajä kke. Unnwaadädä köneeenkai tötotoojo wadäädeea inhajeene könäamai madaawaka

jhu'jä o'nä. *Kummashini* wocchawwä, *Kummaishani* jhe könäämai yaawä *Wanaadi* nöjäädö. Määdäaje *Wanaadi* mado könaakoichajoi.

Wanaadi e a onça

Wanaadi morava em uma aldeia em *Wadamadi'jhodöinha* quando a onça *Awadumana* chegou, logo a onça começou a matar e a comer gente e os moradores dessa aldeia foram devorados até acabarem. Quando todos foram devorados, e não mais existiam pessoas nessa aldeia, ela mudou-se para outra aldeia. Lá chegando também mudou de nome e passou a ser denominada de *waadamaadi*.

Também nessa aldeia ela devorou todo mundo. Deixando essa aldeia foi para outro lugar, outra aldeia, e também passou a ter outro nome *kumeshishi*, e assim ela mudava de nome para esconder sua verdadeira identidade de onça que come gente.

Wanaadi estava no mato caçando com a sua zarabatana, flechando pássaros como jacu, kujubim, mutum, lá em cima da Serra *Majadajhidö*. Tinha uma árvore com frutinhas pequenininhas vermelhinhas a *maa'jada*. Próximo a esta árvore, *Wanadi* ficou em cima de um jirau na espera dos pássaros que viriam comer as frutinhas. De repente apareceu a onça. Ela veio pelo caminho, esturrando “i, i, i, i...” e *Wanaadi* escutou o esturro da onça, e viu que ela estava bem perto. Ele ficou observando o caminho para ver se ela aparecia, ela apareceu, se aproximou dele, que estava no jirau em cima

da árvore. *Wanaadi* armou a sua zarabatana e as hastes envenenadas. E pensou consigo:

– Vou matar essa onça, pois ela já matou meu povo e já comeu muita gente!

A onça se aproximou e ficou debaixo do jirau onde estava *Wanaadi*, porém não o viu, só ele a tinha visto. Em condições favoráveis *Wanaadi* apontou a zarabatana em direção a onça e assoprou a haste com veneno e acertou na costa dela. Ferida, a onça se pôs a correr mata a dentro, e foi morrer bem longe, perto do toco da maniva *narauka*. Assim *Wanaadi* conseguiu matar a onça devoradora de gente.

1.26 *Nhaayudi, mado*

Nhaayudi köntämä o'ttä tuna'kä'kwaka na'kwakankomo kana, töwäinhe innha wa'to udeedö jje könä'jhaakä yaawä, chäätö könä'jaakä *Wadaatu* jhe, yääjemma yaawä könennaka'dea *Wadaatu*, innhano mado eeka'se könä'jaakä ye'käi könaajammöi. *Wadaatu* dho'kwäi köneejukwai dho'koinho könnwäi yaawä, töwaichadöö edaatookomoo kke, fadheedä yoodo'jaiyai könnwäi mädääje mado könaaminhä'kai, nhäädä *Manuumä* nedö ajämjödö wamoodetaajä könä'jaakä. Yaatameedö.

A ariranha e a onça

A ariranha *Wadaatu* saiu para pescar no igarapé onde tinha muitos peixes: tambaqui, traíra, curimatá, matrinxã, piaba, etc. e a ariranha quando os pescava, colocava-os para assar. Assando e comendo. Quando voltava para

casa, a onça *Manuumä* que estava à espreita, pulou em cima da ariranha *Wadaatu* para matá-la e comê-la. A ariranha caiu com o peso da onça, e vendo-se em perigo, a ariranha pegou sua espada *edaatoomoo*, desferiu um golpe na onça atingindo-a no lado esquerdo do pescoço de cima para baixo, indo até o coração. Com o golpe de espada a ariranha matou a onça *Manuumä*, que era filho do *Manuumä*, que é a fonte de origem maior das onças, o chefe das onças.

2 GLÓSSARIO WÄTUNNÄ

WANAADDI – Criador Universal do mundo e do povo Yek'wana

SEDUUME – Grande Deus, espírito de Wannadi que primeiro veio a terra e que girou o Sol (Ejo'koadi) para iluminar a terra e o mundo inteiro.

KAJU SHAWA ou **ODO'SHA** – Demiurgo maligno, ele é o grande inimigo do Wanaadi e dono de toda maldade, fome e desavença na terra.

WIDIKI – Cristal, pedra brilhante para fazer magia, transformar as pessoas ou curá-las.

WADHE – Dono de clima

KATAAWIYUYANA – Dono do cristal

ADAAWOKO – primeiro observador do planeta terra, mandado por Wanaadi.

ENTEDEIYANA – Dono fogo e luz.

EKAWÖIYANA – Enviado do céu por Wanaadi para que ele pudesse se reproduzir e trabalhar na terra para melhorar a produção de alimentos.

ATAAWANA– Dono do remédio e da widiiki.
MADUUDA – Tatu - canastra e Fa’jadi (tatu-bola) foram os primeiros a experimentar a vida aqui e a tocar a terra pela primeira vez.
MAKUUNAIMHÄ – Esse cristal, vindo do céu, se transformou nas zarabatanas dos índios na terra.
MAIYYEDIKIYA – Dono da chuva.
WASOODOIMHÄ– Puxou toda a água existente na terra, secando toda a terra. Sobrou só a terra de Kayatta.
TAWEEKADI – Dono da terra situada do outro lado do mar foi denominada de Terra Nonoichö.
YUUDUWAANA– Foi o primeiro a pisa no mundo, na terra, enviado por Wanaadi do céu.
YODOOIMHÄ– Território ye’kwana
WÖÖKÖDA– Ancestral da onça e sogro do Wanaadi.
YAMÖÖDOIYA– Mulher do Wöökada, ela também é a ancestral das onças.
FAYUWEDE – Águia criada por Wanaadi para matar o sogro dele, Wöökada.
KWAMAASHI – Neto de Majaanuma
KUSHIIMEDU– Onça que matou Kwamaashi.
MAJAANUMA– Ancestral do o povo Ye’kwana.
KASHIIMAYA– Primeiro surgimento da mulher Ye’kwana.
MANUUMÄ – Ancestral da onça, ela a comeu a mãe do Kwamaashi.
YADIIWEDU – Queria casar com Kwamaashi
SHIDIICHÄ– Ancestral das estrelas
MATAAWANA– Dono da pedra mágica

SETAWAAKADIYA– Ancestral do povo estrela
FATTUFADI – Ganhou um bebê, um menino chamado Keedafuudi, filho de Meene (Odo’ sha desfaçado)
KEDAJUUDI– Ancestral da onça que matou filho do seu tio Seetawaakadiyana.
MEENEI – O espírito maléfico portador dos males que acometem os Ye’kuana.
MUMUI’JHÄ – O matador de crianças para comer, vive nas montanhas, cavernas.
WIYOOONOIMÄ– Ancestral do povo Ye’kwana, ele pai de todas as crianças.
MAJIISHEKU– Ela filha do Wiyoonoimä.
SANKAWAANAIMHÄ– Dono da jamaxim (Yawöötöimhä).
ASEENAKUIYANA– Dono da pimenta, para colocar no fogo e matar Mumui’jhä.
YEENUDEETAIMHÄ– O pássaro com o espírito de Mumui’jhä, que quando canta, não pode ser imitado.



Livro IV

Lendas e mitos da tribo Makuxi

Celino Alexandre Raposo



SUMÁRIO

1	LENDAS E MITOS DA TRIBO MAKUXI.....	228
1.1	O kasipirau.....	228
1.2	O canibal.....	230
1.3	A saída do povo makuxi.....	232
1.4	O velho Sarina.....	237
1.5	Gabriel e a bicharada.....	238
1.6	O velho Tamarai.....	240
1.7	O Velho do poder.....	241
1.8	As sete estrelas.....	245
1.9	O Rabudo.....	247
1.10	A lenda da juriti.....	249
1.11	O balateiro.....	251
1.12	O Mansipî.....	253
1.13	A onça, o veado e o macaco.....	258
1.14	A Onça e o Jabuti.....	261
1.15	A Onça e o Macaco.....	262
1.16	O desafio do jabuti e o veado.....	264
1.17	O esqueleto.....	266
1.18	O monstro.....	268
1.19	A filha do trovão.....	270
1.20	O bacurau.....	272
1.21	O Rapaz e o Monstro.....	274
1.22	O grande morcego.....	276
1.23	O homem e o curupira.....	278
1.24	A prova do jejum entre a mucura e o jabuti.....	279
1.25	O Macaco e a Onça.....	281
1.26	Okkramimî.....	241

1.27	O Jabuti e a Onça.....	286
1.28	O Lago salgado	288
1.29	O Veado e os Caçadores.....	290

1 LENDAS E MITOS DA TRIBO MAKUXI

1.1 O kasipirau

Era o final do mundo, e toda bicharada estava avisada sobre a previsão da destruição do mundo, por meio de uma forte chuva e temporal estava por vir. Tudo estava sujeito a ser arrastado da superfície da terra, animais e vegetais, salvo os pássaros que podiam voar para um esconderijo no céu.

Para salvar suas vidas, todos os sobreviventes que se locomovem na face da terra teriam que escalar até o céu (ka' preesimî) por meio do cipó (krararu'ma). No entanto, alguém teria que levá-lo para amarrá-lo numa extremidade do céu. As tentativas já tinham sido iniciadas há mais de uma semana, porém, nenhum pássaro tinha conseguido levar o cipó para amarrá-lo como se esperava.

O tempo estava se esgotando muito rápido e o desespero de todos era grande. A tarefa de amarrar o cipó no céu ficou somente para as aves por terem habilidade para voar. As primeiras tentativas se iniciaram com as grandes aves. Os tuiuiús e as águias com as suas grandes asas faziam teste, porém não obtiveram êxito até os últimos momentos.

Os animais estavam todos apavorados com o caso, pois a hora já estava se esgotando e quase todos os pássaros, tanto os grandes, quanto os pequenos já haviam tentado, mas sem sucesso.

No entanto, para a surpresa de todos, ainda faltava o último pássaro que não tinha tentado para levar o cipó

até a extremidade do céu e amarrá-lo, a fim de que todos os animais sem habilidade de voo pudessem escalar para salvar suas vidas da grande destruição.

As aves faziam esforços no intuito de salvar os animais que, até então se encontravam aflitos com o perigo que logo estava para acontecer.

Quando faltava um dia para o fim, apareceu o Kasipirau para a última tentativa. Kasipirau era um pequeno pássaro, cujo o seu voo natural é saltar para cima e fazer cambalhotas. Todos os que ali estavam presentes estava torcendo para que aquele pequeno pássaro fizesse milagre.

Enfim, o Kasipirau segurou o cipó com muita força e levantou o voo com tanta tranquilidade, conduzindo o cipó até a uma das extremidades do céu e concluiu o serviço perfeitamente. Todos os que ali estavam presentes o aplaudiram. No entanto, milhares de animais que ali estavam começaram a escalar através do cipó. No meio da multidão estava uma mulher grávida prestes a dar à luz, tentando salvar a si e ao seu filho.

Chegada a hora do temporal, ninguém quis esperar por sua vez para escalar. Entre lamentações e desespero começaram a segurar o cipó formando tumulto se assemelhando milhares de formigas.

O cipó tinha certa capacidade de suportar pesos e a multidão desesperada fez uma aglomeração na parte mais baixa do cipó até ultrapassar o limite permitido e o peso foi aumentando até que houvesse rompimento.

Muitos já haviam ultrapassado as nuvens quando de repente o cipó rompeu. Em seguida o tempo se transformou em caos e nessa hora o temporal forte foi levando tudo e todos pereceram.

A mulher que estava gestante caiu sobre a terra e se transformou na Serra do Banco (Murai Tepîi), no Surumu.

Lendas, mitos e histórias Makuxi.
Celino Alexandre Raposo / Dalicio Raposo

1.2 O canibal

Em algum lugar da região das serras (RSS), uma pequena comunidade estava passando pela grande dificuldade, por haver um curupira que há algum tempo devorava pessoas. Muitos dos moradores já haviam desaparecido e continuavam nessa situação até a última instância decisiva.

O curupira era perigoso e todos o temiam por ele ser um ser amedrontador e muito forte numa luta. Porém, na comunidade tinha jovem destemido. Todos chegaram a acreditar no que dizia, pois ele já havia lutado com um curupira e também já havia matados mais de cinco onças.

O valentão disse que tudo podia acontecer mas poderia desafiar o devorador. Diante às testemunhas de vários casos, a comunidade o aprovou para destruir o curupira.

Depois de alguns meses de preparação o destemido saiu sozinho para encontrar-se com o curupira. Andou no meio da mata virgem tocando seu tambor para fazer barulho e atraí-lo.

Não demorou muito, o bicho vinha fazendo barulho no meio da mata e logo se encontraram. O curupira o cumprimentou.

O curupira fez questão de pôr o destemido em seus ombros e o levou para a pedra do Tepequém. A pedra é

um monumento natural, com quase 60 metros de altura. Chegando no local o curupira lhe pediu para descer pelo cipó ao pé da pedra. No entanto, o guerreiro disse que não estava entendendo a linguagem do curupira e lhe pediu que demonstrasse como proceder. O curupira resolveu simular a descida, quando o homem aproveitou para cortar o cipó. O curupira não teve chance de escapar porque, ao cair, fraturou os ossos e a cabeça e morreu após alguns minutos. Ao lado do cadáver estava a sua companheira esperando pela comida. Quando ela descobriu que era o seu companheiro veio o desespero. A curupira gritava desesperada e invocou o pai da mata, da chuva e do vento para a manifestação. Em poucos minutos sobreveio a tempestade com fortes chuvas.

O guerreiro já estava muito distante do local do episódio, rumo a sua maloca, mas não estava salvo das adversidades causadas pela morte do curupira.

No meio da viagem, no seio da mata, a escuridão cobria o tempo e chegou um momento em que não dava para continuar a caminhar. Mas de repente, surgiu um homem na sua frente e o guerreiro retirou uma flecha envenenada e apontou para os olhos daquele sujeito, mas este falou para se tranquilizar e que ele era um amigo que tinha vindo socorrê-lo.

Era um vaga-lume transformado em pessoa, com boas intenções de iluminar o caminho rumo a sua casa. Já era quase de manhã quando chegaram numa caverna e ali o guerreiro deitou-se e adormeceu de cansaço e o vaga-lume voltou para o seu lugar.

Após uma hora de descanso, ouviu-se duas vozes, uma voz grossa, e a outra voz de criança, que dizia:

- Que amanheça logo, quero comer a carne de um guerreiro que jamais alguém comeu. Em seguida uma outra voz que dizia:

- Eu quero seus ossos para fazer deles um colar lindo, pai.

- Sim, vou lhe dar! Dizia alguém em voz grossa.

O guerreiro ficou com pouco medo e continuou a ouvir as vozes até ficar bem claro. O destemido se levantou e foi verificar o local de onde estava vindo as duas vozes e, no entanto, era um beija-flor no seu ninho que, ao se sentir ameaçador produzia as vozes no intuito de afugentar o ameaçador.

Depois ele caminhou duas horas e logo sentiu que estava próximo a sua casa. A comunidade inteira estava lhe esperando com bebidas e muita comida. Foi uma grande festa em honra do grande guerreiro.

1.3 A saída do povo makuxi

Aquela era uma época em que o povo vivia no mundo fechado. Penso que viviam em um território pequeno e não sabiam nada sobre o mundo afora. Esta história me coloca suposições relativas aos homens da pré-história, pelo fato de dizer que eles saíram do fundo da terra, uma outra dimensão da vida. Vejam o que diz a história da saída dos makuxi.

Lá dentro das Serras, vivia o povo makuxi executando as atividades de caça, pesca e agricultura. No meio da comunidade, havia um solteirão vivendo de forma

autônoma: plantava, caçava sem necessariamente depender de outros. Um dia, porém, o solteirão foi surpreendido pelo wîwî, um animal carnívoro do tamanho do macaco-prego que se instalou nos seus ombros. O pequeno animal com suas unhas aguçadas e dentes afiadas tornou-se perigoso ao se instalar no ombro daquele humano. Este não podia caçar ou pescar livremente por que teria que repartir o que conseguia para se alimentar e alimentar wîwî.

Um dia, sentindo-se muito cansado do animal, o rapaz teve ideia de se livrar dele. Logo ele foi na mata e retirou uma vara de pesca com aproximadamente três metros de comprimento e pôs o anzol amarrado numa linha bem grossa para não estourar na hora de puxar o peixe da água.

No momento da ação o pescador fez alguns testes e assim que estava tudo pronto o peixe mordeu a isca e jogou mais de dez metros e o wîwî desprende do obro e correu para apanhar e comer o peixe e esqueceu do seu poleiro.

E quando voltou, o animal não viu mais o humano e saiu disparado atrás. A fardo do animal era tão eficiente e com a velocidade que tinha foi pulando de árvore em árvore e, por sorte, uma anta estava cruzando o seu caminho e ali mesmo se instalou no lombo da anta.

Wîwî era do sexo masculino e conseguiu emprenhar a anta e depois foi se embora. A anta já estava preste a parir quando foi morta pelos caçadores e perceberam que ela estava prenha e que, o seu filho não era uma anta, mas um menino.

Um dos caçadores pegou a criança e foi ao riacho para banhá-la e, no momento em que banhava o menino

os vestígios que caíam na água asfixiavam os peixes. Ele achou interessante.

A partir daquele dia o menino foi consagrado como um dos mais importante na comunidade. Na hora da pesca, uma das atividades constantes da comunidade, o menino era conduzido para banhar no igarapé e no lago onde, em poucos minutos, os peixes começaram a pôr seus focinhos fora da água de asfixiado que estavam. Desta forma, a pesca não falhava e todos ficavam satisfeito.

Na fase de adolescência do menino a comunidade marcou o dia da grande comemoração do período da fase frutífera na região e logo iniciaram a preparação da festa. Todos animados, uma parte da turma foi à pescaria. Outro grupo foi à caçada. As mulheres ficaram em casa preparando a bebida, beiju e farinha.

Ao chegar o dia partida cada grupo seguiu seu destino. Os pescadores partiram para um igarapé cheio de cardumes. Ao chegar no local foram verificando da cabeceira abaixo, trecho mais farto de peixe.

Depois de tantas verificações, finalmente, encontraram um poço de águas turvas e verdeadas, sinal da variedade de muitos peixes. Ali começaram a armação do acampamento. Depois iniciaram a pescaria, justamente com menino que começou a nadar por todo o canto do poço e de repente os peixes começaram a asfixiar-se. Todos animados com o que estava acontecendo, porém, não sabiam o que estava por vir.

Naquele poço estava o rei dos peixes que, se sentindo ameaçado aplicou uma flecha aguçada, acertando o

coração do menino. À vista de todos, ele começou a perder suas forças e foi agonizando até perder sua energia total e findando na morte súbita.

Todos pararam para ver o que estava acontecendo de fato, e cada pescador não acreditava no que estava acontecendo. Daquele momento em diante, os planos estavam fracassados, tudo ficou paralisado, não havia mais sorrisos entre as pessoas, apenas muitas lágrimas, enfim, todo o clima mudou. O chefe da aldeia decretou o estado de luto por dois meses.

Como o menino era muito amado por todos, depois de sua morte, ninguém queria trabalhar, brincar, caçar. A tristeza era maior em toda parte da aldeia. Só haveria uma alternativa para o recomeço da vida, saindo daquele lugar e procurar um outro que todos pudesse esquecer os momentos tristes.

Alguns dias depois, procuram o pajé para dar explicações do ocorrido. O pajé fez a sua sessão e descobriu que o rei dos peixes tinha atacado o menino, enquanto nadava e que a flecha havia atingido o seu coração, sem dar a ele a chance de sobreviver.

E o povo queria vingança, mas não estava sendo muito fácil. Era preciso um pajé acurado, forte para derrotar o rei dos peixes. Em alguma aldeia, distante havia um pajé muito conhecido como Ariramba, que podia realizar o desejo da vingança da aldeia. O chefe da localidade pediu que fossem convidá-lo e assim aconteceu.

Após dois dias, o pajé compareceu e na noite da chegada aconteceu a sessão para a localização do agressor.

No meio do ritual os espíritos dos xirimabos¹⁶ do pajé descobriu que o rei dos peixes tinha saído do poço onde estava e seguido para outro mais abaixo.

Na primeira sessão foi feita apenas a localização e a segunda foi a ação do ataque.

Ariramba fez uma flecha com as pontas aguçadas e cheias de veneno, depois benzeu e sobrevoou espiritualmente até o local onde estava o inimigo. O pajé fez a pontaria certa e atirou no rei dos peixes que não teve a chance de correr ou lutar com Ariramba, pois o veneno agiu rápido, causando a morte dele.

Em seguida, outro desafio foi o de retirar o monstro que tinha mais de uma tonelada do fundo da água. Houve o trabalho de mutirão para arrastá-lo. O monstro tinha chifres com formato de chifres de veado e o corpo de uma grande cobra.

No final, a vingança estava feita, a população ficou mais satisfeita. No entanto, o rei dos peixes significava força e habilidade e, por isso, os animais queriam um pedacinho da parte dele com intuito de obter forças e habilidade.

Para dividir um pedacinho para cada animal formou-se uma enorme fila. Cada um recebeu o seu pedaço e no final sobrou o chifre, que muitos tentaram encaixar em suas cabeças, mas não adiantou. O veado ainda não estava presente, após alguns minutos ele apareceu e o chamaram para receber a sua parte. Dessa vez, puseram os chifres em sua cabeça e foi uma surpresa

¹⁶ Espíritos que acompanham o pajé, também chamados de guarda costa do pajé. Seu papel é explicar o que os espíritos estão falando para os participantes do ritual.

para os que estavam presentes, pois os chifres encaixaram sem nenhum problema.

Ainda faltava o couro, mas um pássaro conhecido como Wayaaka conseguiu arrastar o couro e levá-lo para o céu, no reino dos pássaros e lá confeccionar uma casaca poderosa.

Ao término da distribuição das partes do rei dos peixes a comunidade marcou a data da migração para um novo lugar. No dia da saída o corpo do menino foi posto num jamaxim para ser transladado, mesmo em estado avançado de decomposição, ele foi conduzido. Contudo, não desistiram de levá-lo, com este estado as partes do defunto começaram a cair ao longo do caminho dando origem às variedades de timbós, planta utilizado pelos makuxi para realizar uma pescaria asfixiando os peixes nos lagos e igarapés.

Vindo pelo fundo da terra os makuxi chegaram na cachoeira do Tamanduá, um portal de acesso ao interior da terra. Conhecendo um novo mundo, começaram a se espalhar ao longo dos tempos nas montanhas e depois pelos campos ou lavrados de Roraima.

1.4 O velho Sarina

Não se sabe da história dos antigos de como era a vida naquele tempo. Algumas foram sendo repassadas de forma oral a cada geração. Tudo o que a geração vigente conhece não chega a ser um percentual significativo para o entendimento do processo desses períodos remotos.

Como foi o tempo em que Makunaimî e seus netos viveram? Apenas há algumas histórias que falam desses personagens que se tornaram mitos e, ou lendas.

Lembre-mo-nos de que podemos encontrar urnas funerárias nas serras da maloca Raposa.

Conforme Damiana, uma das que viveu na época da fundação da Raposa I, que antes da sua família chegar naquele lugar já se encontrava os vestígios antigos e não se sabe a histórias a respeito deles. Porém, as histórias de Makunaimî, Aní'ke e Insikiran conta que, além desses que foram citadas havia outras pessoas que viviam nessa região nos tempos imemoriais.

Aní'ke e Insikiran construíram uma casa na margem do atual igarapé Sarina na comunidade Raposa. Era meio dia, quando Sarina estava passando pela margem desse mesmo igarapé que ainda não era a sua denominação. Os dois irmãos ficaram observando enquanto Sarina estava passando com o seu jamaxim cheio de peixes e caças moqueados. Aní'ke pensou em transformá-lo numa pedra e Insikiran o repreendeu, mas o teimoso não ouviu o seu irmão. Com seu poder, disse do alto de onde estava:

- Mororî tí'pankî Sarina! Significa, transforme-se em rocha Sarina aí nesse lugar! Imediatamente ele se transformou em rocha.

Hoje, a rocha é vista e sempre quem passa ali lembra da história de Sarina e do autor que a transformou. A partir desse acontecimento o igarapé foi batizada com o nome de Sarina wîti, igarapé do Sarina.

1.5 Gabriel e a bicharada

A história do tuxaua Gabriel da maloca da Raposa é um acontecimento verídico, e que assusta muita gente.

Contam que ele foi caçar veado no igarapé do Arco-íris, a dez quilômetros do centro da maloca. Isso aconteceu nos anos 50 do Século XIX. Ele ainda bem jovem, forte e destemido e muito respeitado por ser uma liderança muito forte e sábio.

Nesse período, a região era rica de caça e pesca. Era difícil ver um caçador voltar sem uma embiara¹⁷.

De repente, ele viu um veado-campeiro e foi rastejando rumo ao animal com a espingarda nos punhos. Era quatro horas da tarde, momento bom para caçar. O veado já estava a uma distância de cem metros, quando se ouviu uma gemedeira medonha. No entanto, Gabriel não se intimidou e continuou a rastejar, porém o veado não era verdadeiro, era um dos canaimés que estava vindo ao seu encontro tentando intimidá-lo.

Logo se viu uma dezena de animais de várias espécies: tamanduá, guaxinim, macaco, raposa vindo ao seu rumo. Os animais começaram a atacar o tuxaua, mas ele começou a cortá-los com seu facão afiado e dava uns tiros e, no entanto, ele não estava conseguindo dominá-los.

Após muita luta os bichos já estavam derrotando o tuxaua quando ele tomou uma decisão, de correr rumo a sua casa. Segundo ele, não havia pessoas por perto para pedir socorro. Por isso, não tinha outra saída a não ser correr em direção a sua casa, que distava cerca de cinco quilômetros.

Os bichos ficaram na retaguarda vindo para massacrá-lo, mas, Gabriel foi mais esperto, ainda com uma pequena reserva de força conseguiu chegar com vida para contar

¹⁷ Nome dada à caça já capturada.

tudo o que lhe aconteceu na caçada e ainda mostrou a todos, pelos de animais posto no bolso na hora da briga. O ataque desses indivíduos é resultante de uma morte, vítima de canaimés e que o espírito destes incorporam nos animais para sugar sangue das pessoas e ou animais.

No dia seguinte, ele levou os parentes para ver o local do acontecido e acreditaram em tudo que o líder havia lhes falado.

1.6 O velho Tamarai

Essa história é baseada nos acontecimentos reais e muito contada e recontada nos momentos de lazer e nos mutirões que faziam na Raposa I.

Tamarai era um homem bom, pacato quando estava no meio de seus parentes, seja na igreja, nos trabalhos coletivos, porém, estando só, numa pescaria ou numa viagem ele se tornava um homem arisco.

Um dia, ele estava no lago da Cheirosa pescando no meio dos juncos fechados, tendo feito uma brecha no meio de aguapé para jogar seu anzol encançado, quando de repente, apareceram cavaleiros passando próximo a margem do lago onde Tamarai pescava.

Um dos deles notou a ponta do caniço esticada para cima. Este chamou atenção dos companheiros e logo pensaram ser o velho Tamarai. Uns olhavam para outros e tiveram a ideia de assustá-lo indo ao seu rumo a galope.

Tamarai percebeu algo estranho vindo em sua direção. Ele mergulhou o corpo até o pescoço, foi abaixando e junto o caniço na água. Para manter-se na água, ele improvisou um

esconderijo debaixo de aguapé, deixando apenas sua narina fora d'água e ficou bem quieto para não ser descoberto.

No entanto, os cavaleiros não desistiram, continuaram a chamar pelo seu nome e pedindo para aparecer. Até que enfim, viram uma coisa estranha no meio de juncal e viram aguapé ainda molhado e suspenso, sinal que havia alguém ali recentemente. Eram quatro cavaleiros tentando descobrir o caniço ou melhor o pescador.

Com tanta insistência, acharam o velho estava debaixo das folhas largas de aguapé e todos riram dele, da qual acabou realizando mais uma história para o povo raposense.

1.7 O Velho do poder

Era um velho com barbas brancas e longas, parecia não ter dentes, estava sempre a mastigar. Olhava para um lado e para outro com olhares alegres e deslumbrantes. Também usava uma bengala de vara bem alisada e ficava tremendo da cabeça aos pés. Muitos já tinham ouvido falar dele e, no entanto, ninguém sabia de fato quem era ele.

Certo dia, ele passava em lugares onde haviam agricultores, quando se deparou com um agricultor impaciente. Ao chegar, o velho pediu licença:

- Olá, meu senhor! Com licença!

O agricultor continuou a trabalhar sem dar atenção a aquele senhor de idade. Novamente o velho o cumprimentou e o agricultor pediu que ele fosse embora pois não queria incomodação.

E insistindo, o velho perguntou o que ele pretendia plantar naquele terreno e ele respondeu:

- Vou plantar pedras, muitas pedras! Ouviu? Agora vá embora!

Depois de uma resposta desagradável o velho continuou a sua viagem.

Mais adiante, havia outro senhor com sua esposa fazendo plantações numa nova roça. Era após o almoço, já estavam iniciando os trabalhos quando o velho chegou e os cumprimentou:

- Olá, boa tarde, meu senhor! O velho já chegou sentando numa tora de madeira que estava na frente da barraca.

Ao vê-lo, o agricultor foi imediatamente ter com ele. E o chamou para dentro de sua humilde barraca e serviu suco de maracujá. O agricultor pensou que é raro ver um senhor de idade avançada andar por terras estranhas e distante.

Logo, o dono da barraca chamou a sua esposa para preparar o almoço, pois pelo visto, o velho estaria muito cansado e com fome.

A esposa com todo esforço matou um frango mais gordo e preparou o almoço e ofereceu ao velho. O sol ainda estava muito quente. Ali perto de sua casa havia uma árvore frondosa onde o agricultor armou uma rede para o velho descansar.

Na mesma tarde, preocupado com o velho o agricultor matou uma única vaca para lhe dar um jantar bem reforçado. Assim o tempo foi passando e logo veio a noite. Era mais ou menos dezenove horas quando o velho acordou e logo serviram o jantar. Depois do jantar o velho fez algumas perguntas:

- Me diga uma coisa! O que você pretende plantar nesses terrenos onde fizeste a limpeza? E ele respondeu:

- Eu e a minha esposa planejamos plantar milho, feijão, batata, arroz, abóbora e outras culturas. Se Deus quiser, vou ter uma boa safra este ano – disse o agricultor.

- Pois bem, antes de dormir jogue os ossos da vaca na caçara e os da galinha no galinheiro – disse o velho.

Depois de uma longa conversa com o velho foi repousar e o agricultor lembrou de fazer as suas recomendações. O agricultor ficou simpatizado com tudo o que estava acontecendo. Na manhã do dia seguinte, pelas quatro da manhã, ouviu-se muitos barulhos de aves no galinheiro e na caçara se ouvia centenas de bois, vacas e bezerros.

Impressionados com o barulho dos animais próximos a sua casa, os dois começaram a desconfiar que aquele senhor de idade não era uma simples pessoa, mas alguém com muito mais poder.

Tomado um pouco de susto, o esposo viu pela fresta da janela e notou centenas de bois, carneiros, cavalos, jumentos e cabras. Os dois ainda não tinham filhos, já fazia mais de dez anos de casados e de repente a esposa se sentiu com a barriga diferente, era um filho gerado pelo poder daquele velho.

A esposa tratou de fazer o café e serviu o viajante. Após ter tomado a refeição ele chamou o casal e disse:

- Meu filho, obrigado por tudo, vou continuar a minha viagem e tudo o que você tem agora deverá cuidar. Você merece um bom presente. Terás vários filhos se quiser. Agora devo partir – dizendo isso, o velho pegou o caminho do rumo à nascente.

Não tardou muito quando apareceu o homem que disse ao velho que plantaria apenas pedras em sua roça. Muito desesperado, por notar que a sua roça estava repleta de pedras. Assim que percebeu que a sua roça estava cheia de pedra correu para casa de seu vizinho. Ao chegar ele se deparou com o casal muito feliz por ter recebido uma dádiva milagrosamente do velho.

Com as lágrimas no rosto perguntou:

- Vizinho o que aconteceu? A minha roça está cheia de pedras e a sua está no ponto da colheita?

Seu vizinho saiu para atendê-lo e explicou tudo sobre o velho. E fez mais uma pergunta:

- Onde está esse velhinho?

- Olhe para o horizonte! Dá para vê-lo ainda.

Este montou e saiu galopando em direção ao velho, mas o desespero tomou de conta. Mesmo chamando pelo ancião e no entanto, por mais rápido que corresse não diminuiu a distância.

O cavalo se cansou, mas ele não desistiu, saiu correndo para alcançá-lo e o velho foi sumindo aos poucos no horizonte.

Fatigado, caindo ao chão pelas tentações inúteis o infeliz lembrou quando o velho lhe apareceu e o tratou muito mal. E não duvidou que seria aquele velho o poderoso.

Nunca mais ele quis tratar as pessoas como antes, e começou a melhorar sua atitude no dia a dia.

1.8 As sete estrelas

Em uma pequena comunidade, as atividades principais eram pesca, caça e trabalho na roça.

Contam, que os homens foram caçar enquanto as mulheres e crianças ficaram em casa preparando o caxiri, farinha e beiju. A caçada ia durar uma semana, até o momento tudo estava bem.

No meio daqueles que ficaram em casa, estava uma mulher com sete filhos. Segundo as observações essa mulher era sovina, mesmo para seus próprios filhos. Em casa, era o pai que lhes dava a comida. Depois de três dias as crianças estavam morrendo de fome. O mais velho sempre ia com a mãe pedir comida, mas ela o batia. No armazém tinha tudo, frutas, beiju e pedaços de carne de caça moqueada, mas não dava para as crianças.

De repente, o mais velho lembrou de sua tia e foi até a sua casa. A tia levou um susto quando viu o estado das crianças e deu para eles a cabeça de anta assada e um beiju. Próximo deles, tinha uma canoa de cedro, onde as crianças se acomodaram para comer e matar a fome.

Após algumas horas, como se fosse uma mágica as crianças começaram a cantar e a canoa começou a subir lentamente. A tia deles só percebeu quando elas estavam a uma certa altura. Sem saber o que fazer, ela desesperada, gritava para a vizinhança.

No meio da confusão, alguém correu para avisar a mãe das crianças. A mãe não acreditou no que estava acontecendo, mas para ter certeza ela saiu para ver e

constatou a veracidade dos fatos. As crianças estavam a mais de duzentos metros de altura e ela ouviu uma canção muito triste por eles cantada.

Percebendo que os filhos iam embora, assustada, correu para a dispensa e pegou tudo o que tinha de comida, frutas e legumes e pôs na frente da casa para que seus filhos vissem e voltassem.

No entanto, não foi possível ouvir o desespero da mãe, pois as crianças estavam ultrapassando as nuvens e logo desaparecendo.

No dia da chegada dos caçadores, a notícia chegou aos ouvidos de todos e do pai que sempre cuidou de seus filhos e, inclusive, ele havia recomendado para sua esposa cuidar bem deles até quando voltasse da caçada. Desesperado, retirou uma das flechas envenenadas e correu até a sua casa. A esposa estava espremendo massa de mandioca para fazer beiju e sem pedir explicações aos choros, pegou a taquara e aplicou um tiro certo nos seus olhos.

O carço dos olhos saiu se transformando numa mosca. A mulher correu para a mata mais próxima se transformando em um tatu-canastra.

No mesmo dia, à noite, a comunidade consultou o pajé para saber o que havia acontecido. O pajé explicou a razão que levou a um acontecimento inédito e ainda pediu, que após a sessão todos podiam ver a constelação contendo sete estrelas, eram aquelas crianças que haviam sido transformadas.

1.9 O Rabudo

Muita gente não acredita na possibilidade da existência do rabudo¹⁸, o famoso canaimé, principalmente os karaiwa, acham que é história dos caboclos e, ou dos índios, como dizem. Mas os índios makuxi levam a sério, eles afirmam que existe o rabudo. O rabudo tem esse nome por que geralmente usa um rabo longo como o de tamanduá.

A verdade é que o rabudo se transforma em vários animais e pássaros, principalmente naqueles que mais provocam medo. Ele é considerado bruxo por se transformar em diversos bichos agressivos.

Na história dos *makuxi*, há diversos contos relacionados ao rabudo, histórias que parecem ser engraçadas, mas são histórias cheias de episódios e mistérios. Dificilmente, as vítimas de rabudo recuperam a saúde, geralmente elas morrem. Os primeiros sintomas são as aparências que as vítimas apresentam após ser atacado por um rabudo. Elas ficam tristes e começam a sentir dores no corpo e muita febre, às vezes chegam a provocar sangue.

Quando o rabudo chega a concluir o serviço a vítima passa no máximo dois dias e depois ela morre. O rabudo tem a sua ciência, ele conhece diversas plantas que são utilizadas para conservar a vítima viva, para que ela chegue na sua casa para depois morrer. Tanto é que até hoje somente os índios conhecem a morte causada pelo rabudo enquanto os karaiwa deduzem que a morte foi causada pelo derrame, ataque cardíaco, etc.

¹⁸ Também chamado de canaimé um ser que mata para ter poderes sobrenaturais por tempo limitado.

O rabudo é uma pessoa que usa diversas plantas para realizar bruxarias ou para se tornar forte e resistente. Uma porta fechada com a chave é muito fácil para que o rabudo a abra através de sua bruxaria mágica. Por isso os índios costumam fechar as portas da casa com ripões cruzando as portas para dificultar a entrada de qualquer ameaçador.

O rabudo possui uma simpatia poderosa para fazer as pessoas pegarem no profundo sono para facilitar o seu ataque. Além disso, ele também possui o poder de atrair uma pessoa para junto de si e a pessoa parece que fica dominado por ele, por que faz o que ele anseia.

Certo dia, uma mulher foi para a sua roça apanhar mandioca para preparar o caxiri. Enquanto ela arrancava mandioca, o rabudo se aproximou por detrás de um arbusto. Este foi pisando levemente e suspendendo os pés com muito cuidado para não fazer barulho. No entanto, era costume dos índios domesticarem animais como a raposa, jabuti, paca, anta e outros que faziam companhia. Assim esta mulher tinha domesticado um tamanduá que estava quase na fase adulta. Este animal estava alojado no meio dos arbustos. Tendo os olhares fixos para aquela mulher, o rabudo não percebeu que no meio daqueles arbustos estava o segundo animal mais temível, o tamanduá, com suas garras afiadas e com os braços forte como de um furacão. De repente, o rabudo pôs os pés em cima da cabeça do animal que sentindo um odor forte reagiu, segurando fortemente suas pernas.

Ao ver aquela cena do tamanduá com o rabudo a mulher pegou o seu jamaxim e correu para a sua casa. O

seu esposo tinha chegado naquele momento da caçada e viu que ela estava assustada e tendo a experiência com vários casos pensou da possibilidade de ser a causa de tudo o ataque do rabudo. Imediatamente fez a água de pilão e deu para a sua esposa tomar que, quebrado o feitiço contou o que vira na roça. Nesse momento o tamanduá chegou em casa todo ensanguentado que acabaram confirmando a versão da mulher. Esta passou um mês aos cuidados do pajé e nunca mais ela quis ir sozinha para a sua roça.

1.10 A lenda da juriti

Esta história conta que uma senhora tinha duas filhas lindas morando próximo a roça. As três passavam o dia trabalhando para se manterem. Cada dia se passava e as duas filhas esperavam por jovens que chegassem naquela região. Numa certa tarde, apareceram-lhe dois rapazes que vinham de um lugar distante e ali pediram um local para passar a noite.

Antes de dormir, os cinco começaram a contar suas histórias e falavam de suas culturas. A velha ficou entusiasmada com a conversa e ficou muito atenta. Ambos eram solteiros e estavam à procura de esposas, pois, em sua localidade só havia jovens parente muito próximo e não era permitido para casamento.

No dia seguinte, a velha perguntou sobre os nomes. Uma era chamada *Mai'wa'* (Pato), e outro se chamava *Te'poi* (Coruja). No mesmo dia, a dona da casa levou os rapazes para roça, a fim de testar suas experiências no trabalho. No final, todos animados, acabaram fazendo um

bom trabalho que agradou a velha. Ao chegar em casa a velha chamou os jovens e deu uma esposa para cada um, depois os casais passaram a morar juntos. A coruja era um jovem esbelto que agradava a sogra, enquanto o pato era menos esbelto, o que não a agradava.

Depois de algum tempo a sogra passou a tratar o pato com desprezo por que ele chegava muito cedo em casa enquanto a coruja chegava após meio dia e a comida servida a ele (coruja) era da melhor, enquanto para o pato era das piores.

Após algumas luas, no tempo da colheita, a coruja convidou a sogra para apanhar milho verde e outros produtos e assim todos foram e realmente a roça da coruja estava no ponto. A roça tinha apenas 4 linhas, havia muita abóbora, batata-doce, milho verde e mandioca. A sogra estava muito feliz com o genro e deu mais razão a ele por que a sua roça havia dado 100%, era o seu desejo de ter um genro semelhante à coruja.

Depois de uma semana, logo no primeiro dia, a esposa do pato convidou a mãe para colher milho verde. A velha olhou de um jeito desacreditando na possibilidade de ver uma roça bem menor, já que o pato chegava muito cedo em casa. O pato, porém, tinha um machado e terçado especial. Não precisava se esforçar, mas era só dar ordem a esses instrumentos que eram eficientes na ação do trabalho. Diante disso, o Pato conseguiu fazer uma roça em pouco tempo mais de 2 mil metros de comprimento e 600 metros de largura.

Ao chegar na roça do pato a velha não conseguia ver o fim, por ela ser muito extensa. E de repente, ela não

conseguia respirar normalmente pelo nervosismo que sofria. A velha ficou encantada com o tamanho da roça e adentrou no meio das plantações. A filha preocupada chamava por ela e ela respondia: “ôôô” e sem parar foi adentrando e se transformou em uma juriti.

1.11 O balateiro

Contam que aconteceu um fato que se tornou conhecido pelos makuxi. Trata-se de uma história inusitada que até serve para casais ter certos cuidados nos assuntos matrimoniais.

Havia um casal de jovens que acabara de se casar e o rapaz precisava comprar roupas, sapatos e materiais de cozinha. Naquela época, a colonização estava no auge e muitos faziam a extração da seringa para a fabricação de pneus e materiais diversas. E o esposo disse antes de sair que o guardasse até que ele chegasse do trabalho no final de semana.

Numa dessas viagens o esposo encontrou um filhote de gato preto no meio do caminho, mas não sabia o que ele provocaria no futuro. Ambos não tinham nenhum filho e a esposa ficava ansiosa para ter o seu e, no entanto, ainda era muito cedo para tê-lo. O esposo com muito carinho mimou o gato de tal forma que ele ficou apegado com o esposo daquela senhora.

Ao sair novamente para o serviço ele recomendou que tratasse daquele gato com carinho e se despediu. No final da semana ele voltou e se deparou com o pequeno gato quase morto de fome e questionou sobre o que estava

acontecendo e ela disse que, simplesmente ele não quis comer em suas mãos. Para provar se foi descuido, pediu que trouxesse o leite e desse ao gato, imediatamente, ele bebeu todo.

O esposo ficou muito irritado ao ver aquela cena que, ao voltar para o serviço novamente recomendou a sua esposa que tratasse do gato e se ele chegasse e encontrasse ele morrendo de fome novamente, ela poderia ser castigada. No último dia para o retorno o esposo já pensando no que disse a pobre esposa, atou sua rede na árvore do acampamento na parte mais alta das árvores e começou a puxar o sono.

Na alta madrugada, surgiu um barulho vindo em sua direção e quando ficou mais próximo ele sentiu medo e ficou bem quieto. Era uma multidão que trabalhavam para satanás e ao se acomodarem nos bancos do acampamento, começaram a contar como fora os procedimentos nos trabalhos da semana ao seu chefe. Em cada exposição, todos aplaudiam e assim continuou até chegar o caso do gato.

Este relatou que ao se incorporar num pequeno gato fez um plano para que o casal brigasse e se separasse, porém, tudo ficou para o próximo final de semana. Nessa mesma noite, o esposo não dormiu e logo ao amanhecer, pegou suas coisas e se foi para junto de sua esposa.

Ao chegar na sua casa, a esposa toda trêmula que não conseguia responder algumas perguntas. Ele pediu que arranjasse um saco e um rebenque com pontas de estrelas de aço. O gato muito magro se aproximou de seu dono que pôs ele no saco e o amarrou sem nenhuma chance

de sair e começou a dar uma surra nele. O gato miava, gemia, mas não conseguia se libertar e ainda com sorte, o saco começou a desamarrar e o gato saiu muito rápido e nunca mais voltou para incomodar o casal que estava convivendo em harmonia. Depois o esposo contou o fato a ela e pediu perdão pela sua própria ignorância.

Depois, a tranquilidade reinou na casa do casal e eles viveram felizes.

1.12 O Mansipî

Era o período de estiagem quando aconteceu uma grande epidemia numa aldeia onde morava o *Mansipî*. Uma doença desconhecida empestou naquela comunidade quando *Mansipî* viajava num lugar distante e após ter voltado não havia mais nenhum de seus parentes. Então o sobrevivente não pode fazer nada a não ser viver a solidão. Todos os dias *Mansipî* visitava o resto dos mortais e aos prantos voltava para a sua casa.

Uma manhã, como era de costume *Mansipî* foi novamente até o local dos cadáveres, quando ele se deparou com um filhote de urubu rei o qual o levou aquela criatura para domesticá-lo. Todos os dias *Mansipî* ia a caçada para dar de comer a sua ave. Ela ia a cada dia crescendo até ficar adulta.

Um dia, porém, *Mansipî* notou algo diferente em sua casa. Quando ele chegava do trabalho a comida já estava pronta, casa arrumada, mas nunca encontrava ninguém e não havia nada que explicasse o que estava acontecendo.

A curiosidade crescia a cada dia, quando ele resolveu descobrir o responsável por tudo o que estava acontecendo. *Mansipî* então, saiu para as suas atividades e depois voltou mais cedo para o almoço. De repente, *Mansipî* foi lentamente caminhando e se deparou com uma linda mulher arrumando a casa e a comida no fogão de lenha.

Para ele, um ser de sua espécie, seria uma questão de muita alegria, já que seus parentes haviam morridos deixando-o só. Os dois conversaram sobre o ocorrido e logo trataram sobre o casamento. O casal passou a conviver uma vida conjugal por alguns anos, porém, sua esposa se cansou com a vida que levava, pois sentia saudades de seus pais e de seus parentes. Logo, ela o convidou para uma viagem até o reino de seu pai, o urubu-rei. Para ter plumas era preciso que o marido vestisse a casaca do sogro e passou a fazer treinos diários. Após ter bastante segurança para viajar a vôo marcaram o dia da partida.

Era dia ensolarado quando ambos partiram, como se fossem uma aeronave, sumiram pelas nuvens e continuaram a subir até que a terra não fosse mais vista. Não havia noite e nem dia mas haviam lugares para o descanso ao longo da trajetória. A viagem durou uma semana, e os dois muito cansados não conseguiam voar por mais de uma hora. O urubu-rei e o povo desse reino já estavam à espera do casal. A festa já estava planejada e ali havia uma população muito grande. Os costumes eram diferentes do povo da terra, as comidas eram todas decompostas e muito mal cheirosas no ambiente. Era difícil se acostumar com as tradições do

reino urubu, mas era preciso sobreviver até que fosse solucionado o problema.

Depois de algumas luas faltou comida e a região estava escassa de animais. Como as coisas estavam cada vez mais sérias o urubu-rei pensou em sacrificar o próprio genro. A filha, porém, ainda não estava sabendo dos planos de seu pai, mas alguém foi lhe contar que o seu plano era de matar o genro para dar comida a sua população. Porém, matar a vista de todos não seria bom por que certamente a atitude do pai podia contrariar a filha. Para poder prosseguir com o plano o urubu-rei pôs muitas provas difíceis para *Mansipî*.

O primeiro foi a de secar um lago com um volume de água muito grande a fim de retirar os peixes para dar de comer a todos. *Mansipî* se viu incapaz de realizar o pedido e sabia que uma ordem do rei era certamente a pena de morte pelo descumprimento de uma ordem.

O genro ficou muito triste com a situação em que estava vivendo e saiu pelos campos para pensar qualquer saída. No meio do caminho havia uma árvore frondosa e ali ficou sentado cabisbaixo e, de repente, lhe apareceu uma jacinta em forma de uma pessoa e perguntou-lhe o que estava acontecendo. *Mansipî* contou que seus dias estavam contados para servir de comida, se não agradasse o rei com o seu pedido. Com a explicação dada, a jacinta se dispôs a ajudá-lo e disse que o problema ia ser resolvido. Após a conversa os dois saíram rumo ao lago e a jacinta chamou milhões de parentes para por barro no meio do lago. Como eram milhares de jacintas, o trabalho andou

muito rápido. Nesse momento, chegaram outros ajudantes como alguns periquitos e anús que ficaram vigiando os empregados do rei que por ali passavam para observar o andamento dos trabalhos. E quando eles passavam os pássaros davam alarmes para que os colaboradores de *Mansipî* se tornassem invisíveis. Depois de algumas horas, metade do lago estava sem água e havia muitos peixes. *Mansipî* e seus aliados retiraram para fora do lago todos os peixes, os jacarés e cobras, depois os cobriram com galhos de árvores. Depois levaram a notícia para o rei e todos ficaram satisfeitos com a notícia pois havia comida para dois meses. Todos os dias e noites havia festa, muitas danças de parixara, de wareepan, de tukui, de *mana'wa*, de *aiyan*. Após dois meses, não havia mais comida e novamente mais uma tarefa para *Mansipî*, desta vez foi a de construir uma casa no modelo da cabeça do urubu-rei em cima de uma lage. Esta prova foi muito difícil de realizar devido o próprio urubu-rei que vivia numa casa fechada e ninguém nunca havia visto como era o seu corpo e a cabeça.

Novamente, muito triste *Mansipî* saiu para pensar sobre uma saída e ficou sentado debaixo de uma árvore. Desesperado, chorava e enxugava suas lágrimas quando, de repente, lhe apareceu uma osga na forma de pessoa e disse que, o ajudaria a ver como é o formato da cabeça do urubu-rei. Depois de ter ido para a verificação a osga desenhou a cabeça do urubu-rei e o levou para *Mansipî* que, ficou mais animado e começou a perfurar a rocha para fazer as colunas, mas rocha estava muito dura. *Mansipî* começou

a sofrer lesões nas mãos e começou a se desesperar, mas logo a minhoca na forma de pessoa lhe apareceu e disse que ia perfurar a rocha e rebocar toda casa e deixar ela bem linda do jeito que o urubu-rei ordenara. Todo foi sendo realizado sem tantos problemas, porém, a perseguição continuava. A ideia do urubu-rei era a de fazer uma grande festa e dar de beber a todos e ao *Mansipî* para provocar brigas e só assim, com suas alterações podia ser preso e levado a cadeia e provavelmente a pena seria de morte. A esposa o alertou para que ele fugisse enquanto era tempo, e que seguisse o caminho direto para a casa da velha aranha. A fuga ocorreu como foi planejado, no momento em que todos estavam embriagados. Após algumas horas, os guardas do rei foram pegar *Mansipî* e aprisioná-lo, mas não o encontraram. O rei ficou muito furioso e mandou procurá-lo até encontrá-lo. Ao lembrar do caminho para a casa da aranha os guardas pegaram suas armas e foram até lá. A aranha pediu que *Mansipî* se escondesse debaixo de seu algodão. Os guardas chegaram e procuraram na casa da aranha sem ao menos pedir licença. Vendo esta situação, a aranha disse que não iria ajudar ninguém que entrasse em apuros no meio de algodão. Os guardas não a escutaram, foram até o algodão e começaram a revirá-lo. No entanto, as teias começaram a prender os guardas e os sufocavam até a morte. Ao ver que estavam correndo perigo os guardas não continuaram a revista, desistindo retornaram para o reino do urubu-rei.

A velha aranha passou o seu veneno na boca dos guardas que ficaram presos a sua teia e os matou sufocando sem piedade.

Apos algumas horas a velha aranha chamou *Mansipî* e instruiu para que ele descesse através de sua teia até pisar na terra e recomendou que não abrisse seus olhos antes de pôr os pés ao chão. Mais aliviado das preocupações *Mansipî* foi descendo para terra e logo ouviu os cânticos dos pássaros e de repente, depois de tudo o que passou, acabou esquecendo as orientações de velha aranha, a de não abrir os olhos. *Mansipî* despencou e foi parar nos ramos de um samauma muito grande e não podia descer até o chão por causa da altura.

Lá apareceu-lhe uma grande osga animada que dançava por que havia descoberto uma comida. A osga pediu que *Mansipî* montasse nas suas costas para iniciar o ritual com danças, assim, abençoá-lo antes de lhe devorar. Montado em suas costas, *Mansipî* pediu que a osga dançasse e fosse mais para o lado do tronco da árvore. Mas era apenas para que a altura fosse menos e que ele pudesse pular e se livrar da osga. A osga obedeceu ao *Mansipî*, mas ele se safou deixando a osga só. Ali próximo havia uma comunidade indígena *makuxi* onde *Mansipî* chegou e passou a morar com os parentes e ensinou pela primeira vez as músicas do parixara, *tukui*, *wareepan*, *aiyan* e *mana'wa* que aprendera no reino dos urubus.

1.13 A onça, o veado e o macaco

Certo dia a onça convidou o veado para trabalhar na fazenda. O veado aceitou o convite e ambos foram até o local. No primeiro dia, a onça levou o veado para limpar o bananal. Chegada a hora da merenda, a onça orientou o

veado a não comer bananas maduras e sim as verdes. O veado passou a comer apenas bananas verdes e a onça se afastou do veado e comeu bananas maduras.

Chegada a hora do almoço, os dois foram caminhando; porém, antes de chegar na sala da cozinha, a onça pediu que o veado jogasse a sua colher assim como ela estava jogando. A onça estava jogando um pedaço de pau e a sua colher. O veado não percebeu a maldade que a onça estava fazendo com o seu próprio convidado.

Os dois se sentaram na mesa e o patrão perguntou do veado pela colher e o veado disse que havia jogado no caminho. O veado correu até o local onde havia jogado a colher, depois de vasculhar o local acabou encontrando, mas não comeu nada nesse dia.

No jantar, o veado teve a sorte de ganhar de seu patrão uma colher, mas ele sempre era posto para trás. À noite, o veado estava muito cansado e adormeceu num profundo sono. Enquanto o veado dormia a onça foi ao chiqueiro dos porcos e abateu um dos animais bem gordo e o devorou. Para não levar a culpa do sumício do animal a onça encheu um litro com sangue e pôs embaixo da rede do veado.

Ao amanhecer o patrão foi verificar os porcos e logo deu falta de um e foi ter com a onça, mas ela disse que não estava sabendo de nada e sugeriu ao seu patrão que fosse verificar embaixo da rede do veado, onde foi constatado um litro de sangue que a onça havia deixado. Sem ter chance de explicação, o veado levou um tiro que morreu na hora.

No dia seguinte a onça foi convidar um novo ajudante e encontrou um macaco. O macaco estava à procura de um trabalho e aceitou o convite. A onça disse que o patrão era muito bom e o pagamento não falhava a cada final do mês.

O macaco fez de conta que estava acreditando em tudo o que a onça dizia e, no entanto, cada palavra era suspeita. Após as instruções a onça levou o macaco para limpar o bananal. Na hora da merenda a onça pediu que o macaco comesse apenas as bananas verdes. A onça saiu para um lado e o macaco também. Ao lembrar que a onça podia estar lhe enganando, voltou atrás para ver se a onça de fato estava comendo bananas verdes, mas tudo era mentira, ela estava comendo as maduras. Sem ser visto, o macaco foi procurar bananas madura e passou a comer. A onça chegou às escondidas e viu que o macaco estava desobedecendo as regras e perguntou se ele não havia entendido. O macaco disse que a onça não era melhor que ele, por que não comer bananas maduras e ou bananas verdes? A onça entendeu as palavras do macaco.

Chegada a hora de almoçar a onça pegou um pedaço de pau e jogou e o macaco fez o mesmo. Ao sentar-se na mesa a onça perguntou do macaco sobre a sua colher, este retirou a colher de sua cintura e mostrou a ela. A onça não conseguia levar vantagem sobre o macaco. Faltava mais uma meta a de matar um porco. À noite, o macaco ficou em virgília. A onça estava de olho no macaco a fim de agir na matança do porco. O macaco não se mexia e começou a roncar para que a onça ouvisse. Ouvindo os roncões do macaco a onça se

levantou e foi direto para o chiqueiro. E fez como havia feito com o veado, desta vez com o macaco. Com tanta gordura ingerida a onça se deitou e começou a roncar. O macaco, porém, pegou a cuia cheia de sangue e pus embaixo da rede da onça.

Ao amanhecer, o patrão deu falta de um porco e foi ter com o macaco que estava acordado. O macaco pediu que verificasse a cuia que estava debaixo da onça e ele constatou que o matador de porco era a própria onça. Irritado, o patrão meteu cartucho na espingarda e atirou na cabeça da onça. O macaco continuou trabalhando na fazenda por muito tempo e os porcos continuaram completos a cada manhã.

1.14 A Onça e o Jabuti

A onça andava caçando na floresta quando se deparou com o jabuti. Naquele momento, a onça sentia muita fome e resolveu matar o jabuti. O jabuti, porém, tinha astúcia para persuadir o inimigo. Logo, pediu a atenção para dar suas últimas palavras. A onça estava impaciente mas aceitou ouvir as últimas palavras. Depois, disse, o jabuti:

– Dona onça, desculpa-me, mas sacrificar-me para matar a sua fome, tu sabes que não tenho carne suficiente! Então, eu posso ajudá-la para conseguir uma caça maior que eu.

– Prossiga! Disse a onça.

– Bom, em cima daquela serra tem uma anta muito gorda. Posso dar um susto e sei por onde ela deverá descer e você ficará na espera para agarrá-la com seus fortes braços.

A onça acreditou em tudo e ficou esperando a caça na vereda. O jabuti rolou uma pedra que despencando do alto veio quebrando o que estava a sua frente e estrondava muito. E ele do alto gritava:

Abra seus braços para segurar a anta! A onça fez tudo certinho, mas, ela não estava sabendo dos planos do jabuti. E quando a pedra se aproximou foi passando por cima da onça que não teve tempo para se salvar da pedra que vinha com tanta violência.

No final, o jabuti se deu bem com seus planos e passou a viver mais tempo.

1.15 A Onça e o Macaco

Numas das perseguições a onça encontrou o macaco retirando cipó títica. O macaco muito esperto pensou persuadir a onça pois sabia que ela estava em sua perseguição. Foi justamente o que aconteceu quando a onça fez a pergunta:

– Por que você está retirando o cipó? Ele respondeu.

– Você talvez é a única que não sabe! Daqui a pouco está vindo um temporal que vai arrancar tudo e todos estão tomando as providências para não ser levado pelo vento.

A onça ficou perturbada e pediu que o macaco a amarrasse, mas ele recusou pois lhe sobrava pouco tempo para se amarrar. Após muita insistência o macaco resolveu amarrá-la e logo deu-lhe uma boa surra e logo se despediu. A onça pediu que lhe soltasse e jurando que nunca o perseguiria, mas foi em vão, passado alguns dias ela acabou se soltando e foi esperar o macaco no

bebedouro. Como não havia outro bebedouro o macaco pensou numa estratégia para beber água. Ali próximo havia uma colmeia de abelha donde retirou o mel e passou no corpo todo e rolou na areia tornando irreconhecível e foi tomar a água se identificando como pai da areia.

A onça muito cansada não percebeu quem estava bebendo água e após três dias o macaco fez o mesmo processo, mas desta vez ele rolou na folhagem seca e se identificou para a onça como pai da folhagem e a onça permitiu que ele bebesse.

Após ter visto coisas incomuns e estranhas a onça deduziu que aqueles animais estranhos fosse o macaco pois ninguém poderia passar mais de três dias sem beber água e o macaco não havia aparecido. Nesse caso, vou esperá-lo dentro de sua casa, pensou a onça. E logo após ela se dirigiu até a casa do macaco e ficou horas e horas dentro da casa. Depois o macaco chegou em sua casa e viu os rastros da onça apenas de entrada. De longe o macaco disse:

— Oi minha casa! Olá minha casa! Estranho né! A minha casa sempre me responde e hoje ela não está me respondendo! Deve haver alguém lá dentro!

Nessa hora a onça respondeu de dentro da casa e o macaco se afastou imediatamente. Desta vez a onça fez uma tocaia no caminho do macaco, mas o macaco percebeu e fez pergunta ao seu caminho:

— Oi meu caminho! Por que você não me responde? A onça imediatamente respondeu e o macaco deixou o lugar.

A onça muito cansada procurou outras maneiras para matar o macaco, porém, nunca ele deu chance.

Um dia, porém, o macaco foi convidado para ir à festa na casa da onça. A promessa era de que a festa seria muito animada. No dia marcado, o macaco arranjou um jeito para enganar mais uma vez a sua inimiga. Havia um mensageiro que levava e trazia recado da onça.

O macaco pensou mil vezes para aceitar o convite da onça, desta vez se fingindo estar coberto de feridas e, no entanto, foi usada a resina de caimbé no seu corpo todo. Quando o mensageiro levou a última carta, também levou consigo um cavalo encilhado para transladar o macaco até a casa da onça.

Este animal astuto não deixava nenhuma chance para cair nas garras da inimiga. Com a carinha tão humilde o macaco montou no cavalo ou melhor numa outra onça encilhada e enviada para levar o macaco.

Ao chegar no local da festa, o macaco percebeu que não tinha nada de festa, mas era apenas uma estratégia para capturá-lo e logo ele reagiu. Ele estava com espora, rebenque e uma sela com rabicho e começou a dar surras na onça até que ela desmaiasse e depois fugiu pelas árvores. A onça que serviu de cavalo queixou-se da inimiga do macaco. Diante de tanta insistência e sem sucesso a onça deixou de perseguir-lo por muito tempo.

1.16 O desafio do jabuti e o veado

É muito notável as características dos animais, uns são velozes e outros são bem lentos. Nesta história será narrada o desafio de corrida entre o veado e o jabuti.

O veado é um dos animais com muita fama pela velocidade natural que tem e o jabuti, o seu adversário, é

muito lento, o que significa que para vencer o veado na corrida tinha que pensar numa estratégia. Foi o que aconteceu.

O veado com a sua vaidade convidou o jabuti para uma corrida de cinquenta pessoas, que tem uma medida de quinhentos metros. Para não ser humilhado o jabuti aceitou desafiar o animal mais veloz de todos os animais.

Para fechar o acordo ambos combinaram para quem vencesse poderia receber de presente dez paneiros de frutos silvestres e quem perdesse teria que fazer coleta de frutas em uma semana e entregar ao vencedor. Cada um pensou na possibilidade de vencer e ganhar um presente para passar alguns momentos a mais, descansando sem necessariamente se desgastar na busca de alimentos.

No dia marcado, ambos foram a pista e ali haviam outros animais como o tamanduá, mambira, raposa, anta e outros para ver o resultado final da corrida. O presente do vencedor já estava ali para ser entregue.

O jabuti havia pensando na possibilidade de vencer a corrida e para tentar vencer ele convidou seus parentes, todos do seu tamanho e pôs um jabuti a cada cem metros e ele ficou na chegada. Impressionante, o jabuti fez uma macumbinha para fazer os animais desperceber de tudo. Todos os jabutis estavam instruídos para que no momento da corrida, fizessem poeira para intimidar o animal mais veloz de toda a região.

No início da corrida o tamanduá deu o sinal:

– Um, dois, três, já!

Os dois dispararam na pista e de repente o veado percebeu uma poeira em sua frente e se preocupou e correu

mais, e, no entanto, a poeira sempre estava em sua frente e logo se esforçava para ultrapassar o jabuti, mas, sempre a poeira estava a sua frente. O veado já estava com a língua de fora e com as pernas bambas e quando ele chegou no fim da pista o jabuti estava chegando a sua frente.

O veado, porém, muito cansado literalmente não acreditava no que ele estava vendo, mas, tinha que aceitar e nunca mais pensar no novo desafio, principalmente com o jabuti.

1.17 O esqueleto

Nos tempos mais remotos as populações indígenas tinham muito cuidado com a natureza, como recomendavam os anciãos. Tudo o que era encontrado na natureza era intocável pois acreditavam que tudo tinha dono, seja um lago, um poço d'água, uma pedra.

Nesta história, será narrado um conto interessante em que um casal foi pescar num lago distante de sua casa e encontrou peixes moqueados no jirau, no acampamento. A mulher não tocou nos peixes embora estivesse morrendo de fome, porém, o seu esposo não resistiu, comeu um dos peixes e depois continuou a pescar.

Depois da pescaria, os dois voltaram para casa. A mulher estava sempre pensando sobre o acontecido, por que ela sabia que não era comum encontrar peixe moqueado na margem daquele lago. À noite, ela não conseguia dormir enquanto o seu esposo estava no profundo sono e não conseguia acordar. Mais desconfiada com essa situação a mulher perdeu o sono e ficou próximo

ao fogo se aquecendo e tecendo fio de algodão para a confecção de rede.

De repente, ela ouviu o barulho que vinha rumo a casa e ela ficou assustada pois o barulho fazia medo. Ela tentou acordar o seu esposo e não ele não conseguia. Mesmo tocando-lhe com um tição de fogo ele não acordava. Depois ela subiu em cima da sua casa e ficou ali a observar de cima o que estava acontecendo.

Era mais de meia-noite quando os bichos do lago, onde pescavam, chegaram e devoraram o esposo deixando apenas o seu esqueleto estirado no chão.

Estranho o que aconteceu, quando a esposa desceu da casa para ver o esqueleto do esposo. No mesmo instante ele começou a falar pedindo para por ele no jamaxim e amarrá-lo bem seguro, porém, as cordas se desmanchavam quase automaticamente e pedia novamente para amarrar bem as cordas.

Ao ver aquela atitude irregular, a mulher sentiu medo e logo ela pensou em correr para vizinhança mais próxima. Após ter amarrado várias vezes a mulher pediu para ir ao banheiro e assim ela conseguiu escapar do esqueleto que estava a se irritar. Depois de algumas horas o esqueleto percebeu que a mulher o havia deixado.

Irritado, ele caminhou rumo às vizinhanças e, ao chegar no local, começou a ameaçar a todos. O pajé havia recomendado que pusessem água para ferver e quando o esqueleto se aproximasse jogassem a água contra ele. A água estava no ponto quando o esqueleto tentou arrombar a porta. Ele estava estranho, tinha muita força e foi abrindo

aos poucos a porta. E quando ele pôs toda a carcaça dentro da casa jogaram a água fervente contra ele e logo os ossos se desmancharam e se espalharam pelo chão.

Com esta experiência, nunca mais a população duvidou das situações que existem na natureza e mantiveram mais respeito com ela.

1.18 O monstro

Numa das atividades de pesca, um velho resolveu ir antes do amanhecer para um lago que distante. Ele tinha uma neta de 15 anos, muito animada e disposta para trabalhos e principalmente para uma pescaria.

O velho combinou que ia passar antes do amanhecer para ir ao lago. No entanto, havia um monstro que devorava pessoas e ninguém se dava conta que ele ali estava escondido ouvindo tudo. O monstro passou a meia-noite e chamou a moça para o acompanhar. Ela estava atordoada e logo pegou as tralhas de pesca e o acompanhou pensando ser o seu avô.

Estava muito escuro, alguns pássaros noturnos cantavam fazendo medo, mas a jovem pensava estar seguro com seu avô.

Ao chegar no local da pescaria o monstro disfarçado do velho começou a lançar a sua tarrafa de pau na água e começou a pegar peixes. Era costumes dos antigos morder a cabeça dos peixes para matá-los ou confeccionavam um pedaço de pau para bater a cabeça deles e o monstro sempre levava o peixe a sua boca e comia apenas as cabeças dos peixes e depois os colocava na darruana.

Horas depois, a moça percebeu que aquele ser não era seu avô e sim um monstro. Logo após o susto, ela disse ao monstro que ia fazer as necessidades e foi assim que ela acabou escapando do maldito monstro.

A moça tinha muita força nas pernas e velocidade e foi justamente como ela voltou para sua casa, mas o monstro tinha mais forças que ela. Ao perceber aproximação do perigo que vinha certamente para devorá-la, teve uma ideia a de subir numa árvore mais alto daquele lugar. Ali havia um pé de sucuba muito alto onde a moça resolveu escalar até a máxima altura. Não demorou muito tempo para o monstro chegar, e ameaçando matá-la para devorá-la. A moça estava na parte mais alta da árvore e o monstro começou a sua tentativa para escalar a árvore. Suas tentativas foram inúteis, embora fazendo várias não obteve sucesso. O monstro tinha esporões em cada calcanhar, seu rosto era enrugado, cabelos grisalhos e olhos fosforescentes.

A jovem estava bem agarrada lá no alto da sucubeira. O dia já vinha raiando quando o monstro lembrou dos machados. Os machados eram jabutis. Em alguns minutos o monstro reuniu centenas de jabutis que servia de machado para cortar a árvore, mas também não deu certo pois a árvore era muito dura.

Às cinco da matina, o sol vinha clareando o tempo, o monstro foi desaparecendo como uma nuvem se dissipando em tempo quente. O seu avô chegou as cinco horas, mas não encontrou a neta e junto com seus pais começaram a pensar no que havia acontecido e depois

tiveram a ideia de ir ao lago. No meio do caminho ouviram gritos da moça e foram ao encontro e encontraram-na sã e salva e nunca mais ela quis saber de pescar a noite. Por pouco o monstro não devorou a jovem.

1.19 A filha do trovão

Os antigos acreditavam que o trovão tinha características de humano que adorava detonar espingardas e canhões com intuito de assustar as pessoas e se divertir no período em que o inverno se estiava, agosto e setembro.

Contam que uma família de trovão vivia nas regiões montanhosas próximo ao Monte Roraima, a qual, a cada três dias ele e os dois filhos viajavam ao lugar chamado *IKEN* (cabeceira), para comprar munições. Em casa, ficava a sua filha, moça linda e desejada por vários pretendentes que eram na maioria animais, insetos que ao se transformar em pessoas aproximava-se dela para conquistá-la.

O trovão fez a nova viagem, enquanto isso os pretendentes chegavam para pedir a jovem em namoro e casamento. Em resposta a jovem dizia que só se casaria com o rapaz que seguisse a regra que era por os bancos para o pai e para os seus irmãos na hora da chegada. Esta regra não era nada fácil para ser seguida, pois, os estrondos e os relâmpagos na hora da chegada eram de alta periculosidade. Por isso, muitos pretendentes não resistiam àquela dramática cena e fugiam com medo de serem atingidos pelos raios produzidos pelos trovões.

O *Wankui'* foi o primeiro a desafiar o pai e os irmãos da moça. Porém, na chegada dos três, aquela cena

aterrorizante causou-lhe muito medo e dum salto sumiu como um raio para longe.

Em seguida, um outro pretendente foi a onça, um jovem muito esbelto e forte a qual a jovem moça acreditava ser o seu futuro esposo. Para dar confiança maior sobre o seu desafio o jovem mostrou-lhe o poder destruindo no ímpeto uma árvore. A moça ficou convencida com as pré-apresentações pois lhe faltava apenas a última prova. Muito convencido o moço acomodou-se num banco de pedra e ficou na expectativa do futuro sogro e cunhados para fazer-lhes uma boa recepção. Mas a atitude não foi diferente de outros pretendentes, faltou-lhe muita coragem e maturidade para concluir o seu desafio. No momento em que os trovões deram os últimos disparos, aquele jovem não conteve todo o estrondo e saiu fumaçando como um foguete e desapareceu por detrás dos montes.

Dentre outros pretendentes surgiu o peixe elétrico (o poraquê) para pedir a mão da moça em casamento, ela, porém, não o deu muita atenção a ele por causa de sua estatura (baixinho) e falou-lhe sem dar-lhe muita importância sobre as regras do casamento. O poraquê também não mostrou à moça algo que pudesse dar-lhe segurança e esperança para o casamento. Mesmo assim, o baixinho estava tranquilo e não mostrava preocupações. A moça observava aquela pequena pessoa e baixava a cabeça rindo de sua estatura. O tempo passou-se e finalmente veio à hora do mais aterrorizante desafio.

Os trovões vinham provocando relâmpagos e estrondos e se divertindo com o terror que causavam às

pessoas e animais. Na hora da chegada dos três trovões o pequeno rapaz (poraquê) foi se aproximando lentamente e levando consigo os três bancos e colocou-os em suas posições de acordo com a instrução da moça. Antes de se sentarem nos bancos o rapaz (poraquê) cumprimentou o filho mais novo em seguida o mais velho e por último o futuro sogro. Em cada cumprimento o poraquê usava de sua força (elétrica) e fez cair por terra cada um dos trovões convencendo o velho de que aquele rapaz era realmente o mais forte.

No final dos cumprimentos o trovão chamou os seus filhos e diante deles fez a cerimônia do casamento do poraquê e a linda filha que muitos a desejavam.

Os makuxi contam essa história para ensinar às pessoas a terem respeito com qualquer outra por que não se sabe o que pensam e de que são capazes.

1.20 O bacurau

Nos tempos remotos, segundo os velhos, as pessoas se casavam com os animais através de encanto, isto é, um animal podia se tornar uma pessoa ou vice-versa como o exemplo desta história.

Uma moça de quinze anos vivia com seus pais numa palhoça um pouco afastado da aldeia. Essa moça era trabalhadeira, fazia os deveres de casa, mas ela desejava casar-se, por isso, de vez em quando ela pensava em possuir um namorado.

Numa das manhãs, às quatro horas, acordando bem cedo, como de costume, fez o fogo para preparar o mingau

e a damorida depois ficou perto do fogo se aquecendo. Naquele momento ela ouviu o bacurau cantar: “*xipiu, xipiu, xipiu, xipiu*” De repente ela imaginou que aquele pássaro através do encanto, transformando numa pessoa podia se casar com ela como contavam outras histórias. E logo ela o chamou para perto de si e não demorou muito, aquele pássaro havia se transformado num jovem muito bonito. Este se aproximou da moça e começou a conversar com ela sobre o namoro e casamento. Esta, porém era muito tímida e não quis casar-se naquele momento como desejava o rapaz. O bacurau não quis muita conversa, tentando persuadir a moça e, no entanto, ele não conseguiu e o bacurau começou a se irritar e, em seguida, a agredi-la até devorá-la. Tudo isso ocorreu muito rápido e não deu para os seus pais perceberem o momento dramático que estava acontecendo.

O bacurau saiu de papo cheio cambaleando até a uma colina próxima. A colina estava cerrada de capim e mato fechado onde ele podia descansar sossegadamente.

Ao amanhecer, os pais da moça constataram a morte da filha e foram comunicar ao pajé para verificar o que realmente havia acontecido.

O pajé chamou seus xirimbabos e outros espíritos dos antigos pajés e descobriram que a moça havia atraído o bacurau que acabou lhe devorando e disse também que ele não estava muito longe dali.

Depois da pajelança os guerreiros combinaram para caçar o monstro devorador e todos armados com arcos e flechas com pontas envenenadas saíram para a caçada e logo

ouviram os roncamentos que provocavam arrepios. Os caçadores aproximaram e viram o bacurau num sono profundo causado pelo consumo excessivo de carne humana.

Era mais ou menos meio dia quando o encontraram, o sol estava muito quente e cheio de ventania. Alguém dentre os caçadores teve idéia de incendiar a colina com intuito de destruir o bicho devorador e assim o fizeram. Incendiaram o fogo que em instante se alastrou queimando e ferindo aquele pássaro que não conseguia sobrevoar por causa do papo que estava muito cheio. Depois do fogo, o bicho ainda estava vivo e os caçadores finalizaram o serviço.

Os velhos contam esta história ensinando aos jovens a não chamar ou responder algumas vezes que podem comprometer ou arriscar suas vidas.

1.21 O Rapaz e o Monstro

Nos tempos remotos as comunidades indígenas eram localizadas distante das outras. As visitas eram raras, pois não havia transportes como temos hoje em dia para se mobilizar em curto tempo, era preciso se programar com tempo para realizar uma viagem.

Um rapaz, muito cansado de sua maloca resolveu aventurar no mundo a fora. Pegou o seu cavalo e saiu em direção ignorada. Depois de uma longa viagem, muito exausto, avistou uma pequena cabana próxima. Logo pensou em pernoitar ali mesmo, pois ainda faltavam muitas léguas para caminhar.

Depois de tirar a sela do cavalo o rapaz saiu para apanhar lenhas no mato e depois fez fogo para preparar

a comida. Enquanto assava a carne de sol na brasa de repente, pensou numa jovem mais linda de sua maloca e teve o desejo de tê-la em sua companhia naquele momento solitário. Logo que acabou de pensar, surgiu uma bela mulher em sua frente perguntando sobre o que pensara há poucos minutos.

O rapaz meio sem jeito negou dizendo que não havia pensado nada, mas ela continuou insistindo que ele havia pensado. Então ele resolveu contar e disse que aquilo não tinha muita importância, apenas era o que passava pela sua cabeça. Ao ver que aquela jovem era bela e interessante começou a pensar em passar uma noite maravilhosa com ela. No meio da conversa, porém, o rapaz percebeu algo estranho e fazia perguntas consigo mesmo sobre a origem daquela moça tão linda. A luz da fogueira iluminava o seu rosto belo e o corpo estava coberto pelo vestido de linho fino. A carne estava assada e pronta para o jantar e assim ambos começaram a se servir.

Depois disso, pensando no seu dia de sorte, o rapaz estava ansioso para logo em instante desfrutar o amor com uma mulher linda, jamais vista outra semelhante a ela. Naquele instante, o vento da noite forte bateu naquela jovem que na ocasião levantou o seu vestido mostrando apenas as pernas que eram ridículas que pareciam com as pernas de um galo por apresentar um esporão no calcanhar. A moça riu desconfiada, mas não adiantou o rapaz já tinha visto tudo. Nesse instante, ele pediu licença para ir banhar o cavalo e tomar um banho para dormir e pediu que ela atasse a rede que estava na garupeira. A moça disse que ia fazer tudo contanto que ele não demorasse.

Muito triste com o destino, o jovem pensou que aquela moça não era uma pessoa e sim um monstro e montando no seu cavalo saiu galopando pela estrada. Depois de meia hora, ele ouviu um grito a sua retaguarda e no desespero começou a chicotear o seu cavalo, porém o seu cavalo não conseguia correr mais.

O grito estava cada vez mais se aproximando e a chance de sobreviver estava chegando ao fim. Ali próximo do caminho havia um pé de sucuba e desesperado correu até aquela árvore e começou a subir até ao galho mais alto. Já era quase madrugada quando o monstro chegou ao pé da árvore e começou a escalar, no entanto, ela não conseguia e o tempo foi passando até que o dia foi raiando e ela foi desaparecendo com a claridade. Às sete horas do dia, ainda com muito medo, o rapaz desceu da árvore e foi procurar o seu cavalo e suas coisas e continuou a viagem. Depois de tudo, aquele fato foi uma lição para que aquele rapaz nunca andar desejando exageradamente por mulheres, principalmente em viagens.

1.22 O grande morcego

Numa pequena comunidade indígena havia um morcego muito grande que segundo o qual, os antigos comparavam suas asas do tamanho da folha de bananeira, ou melhor dois metros e meio. Este monstro impedia que o povo daquela comunidade vivesse livremente. Ao final de cada dia, todos se recolhiam em suas casas e reforçavam as escoras das portas e janelas e não podiam sair da casa com medo de serem atacados e devorados.

O povo muito cansado daquela vida resolveu tomar uma atitude cabível para acabar de uma vez por toda com a situação. Dentre os anciãos da tribo, havia uma idosa muito fraca e doentia, a qual, no início da noite, puseram afastada a vinte metros da aldeia para chamar atenção do morcego. Além disso, amarraram um tição numa de suas pernas com intuito de, através do fogo descobrirem a direção da morada do animal. A velha chorava com vozes fracas e os parentes lamentavam lá de dentro, pois era a única forma de se livrar de solucionar o problema.

Em pouco tempo, o morcego chegou e carregou a velhinha até o seu esconderijo. Logo que o morcego voltou, ela ficou atenta para ver a direção que ele seguia. E não muito distante, ao lado sul havia uma grande gruta de rochas graníticas, onde o monstro pousou.

Ao amanhecer, o chefe reuniu todos os guerreiros e foram até o local levando consigo dez quilos de jiquitaia e armas aguçadas e envenenadas. Ao chegar no local, constataram que havia milhares de morcegos e mais no fundo estava dois grandes monstros dormindo e roncando.

Os guerreiros juntaram lenha e puseram na porta da gruta. Depois fizeram uma grande fogueira e despejando a pimenta no fogo que passou a incomodar os sobreviventes da gruta. De repente, milhares de morcegos menores tentaram sair da caverna sem sucesso e por fim os monstros. Os guerreiros armados de flechas com pontas aguçadas envenenadas deram tiros certos sem dar chance de escapar o devorador daquela região.

Depois os guerreiros voltaram para sua aldeia e foram recebidos com comidas e bebidas. A partir daquele dia todos puderam sobreviver livremente do perigo.

1.23 O homem e o curupira

Contam que antigamente os homens falavam e se casavam com os animais e com os bichos das serras e dos lagos. Eles acham que o fato ocorria porque as pessoas tinham contato direto com a natureza, dela descobriram fenômenos que hoje se tornaram mitos e ficaram apenas como história.

Era tempo do cajuí. O curupira estava colhendo frutos no alto do cajuzeiro quando por ali andava um parente caçando. E de repente o caçador teve a ideia de fazer algo apenas para provocar o curupira. Ao se aproximar debaixo do cajuzeiro apontou a faca aguçada e amolada na ponta de sua sarabatana e furou a sacola do curupira. Este já estava com a sacola pela metade de frutas do cajuzeiro. Porém o curupira notou que a sacola estava esvaziando e viu uma pessoa bem escondida embaixo da planta onde estava. Irritado com a situação, jogou tudo o que tinha e desceu para pedir explicação de seu agressor, mas a pessoa não deu explicação, pois era apenas uma brincadeirinha, disse. O curupira ficou mais irritado e segurando-o e pondo nos ombros levou para jogá-lo nos troncos de uma árvore, e assim, fez. Este também se irritou com as atitudes do curupira e levantando correu atrás do curupira até segurá-lo e levou para o mesmo local e o jogou com muita força no troco da árvore. O curupira e o homem insatisfeitos

repetiram essa cena várias vezes até que resolveram ser amigos. Depois os dois foram ate a casa do curupira.

1.24 A prova do jejum entre a mucura e o jabuti

Certo dia a mucura andava procurando um outro animal para desafiá-lo e no meio da viagem o primeiro foi o jabuti. Este não perdeu tempo, sabia que o jabuti além de ser muito vagaroso podia levar muitas desvantagens em relação à mucura. Na oportunidade, aproveitando aquele momento a mucura convidou o seu futuro adversário para um jantar em sua casa.

Era mais ou menos sete horas da noite, o jantar estava servido e ambos foram os primeiro a saborear a comida especial com um delicioso tira-gosto. Logo após o jantar, a mucura convidou o jabuti para um desafio muito arriscado. O jabuti ficou muito assustado com a proposta, pois não sabia que não se tratava de um assunto sério, a ponto de comprometer a sua própria vida.

A mucura propôs que fizesse um duelo para ver quem seria o vencedor na prova de jejum. Aquele que passasse seis meses no buraco sem comer e tomar água seria o primeiro vencedor do reino animal. O jabuti por sua vez não quis aceitar o desafio, mas forçado pela mucura acabou sendo convencido. Em seguida a mucura fez o sorteio para ver quem seria o primeiro a enfrentar o desafio.

No dia seguinte, os dois foram ao local escolhido. O jabuti entrou no buraco e depois o desafiante rolou uma enorme pedra na boca do buraco sem dar condições para qualquer tentativa de saída.

Cada semana a mucura ia visitar o jabuti e ao chegar à porta do buraco dizia:

- Camarado Jabuti! E o Jabuti lá de dentro respondia.
- Ooiiii!

Assim os seis meses se passaram e no último dia o jabuti saiu do cativeiro e juntos foram diretos para um lugar onde a mucura havia preparado um almoço especial em homenagem ao seu adversário. Os dois almoçaram e conversaram sobre o segundo momento do desafio. A mucura tinha a convicção de que ela seria a melhor.

No outro dia, os dois foram até ao cativeiro onde a mucura ficou presa sem a mínima chance de sair. O jabuti fez a visitas constantes e procedeu sempre da mesma forma:

- Camarada Mucura!
- Ooiiii! Disse a mucura com uma voz ainda forte.

O Tempo foi passando e as visitas estavam acontecendo de três em três dias. O jabuti percebeu que a cada dia a voz da mucura diminuía, mas não levou a mal, pois achou que o sono estava muito pesado.

Ao chegar à primeira quinzena do primeiro mês o jabuti resolveu fazer uma visita e fez o mesmo procedimento, mas não ouviu nada do lado de fora. Então muito preocupado retirou a pedra da porta, mas não adiantou por que a mucura já havia morrido há três dias atrás.

Muito entristecido com o drama o jabuti saiu aos soluços e lágrimas, foi para a sua casa e nunca mais quis saber de aceitar desafios dessa natureza.

Os velhos dizem que não podemos ser iguais às pessoas, podemos sim imitá-las apenas.

1.25 O Macaco e a Onça

Nos tempos remotos o macaco e a onça viveram em conflito. O macaco não podia relaxar nem por um segundo. A cada dia ele corria risco ao tomar água ou em sua própria cabana.

Certo dia, estando distraído, o macaco estava retirando cipós quando, do nada, apareceu a onça para lhe devorar. O macaco teve uma rápida ideia. Disse para a onça que os cipós que estava retirando era para se proteger da grande ventania que logo ia acontecer.

A onça não teve outra escolha se não pedir para ser amarrada no tronco de uma grande árvore, mas o macaco se negou. Ele com aquela careta, fez a onça acreditar no que dizia. Após as inúmeras insistências o macaco pegou os cipós e a amarrou bem seguro. Após ter amarrado a onça o macaco retirou dez varas com espinhos e deu-lhe uma boa surra na onça. A onça não podia fazer nada, apenas ela gemia de tanta dor.

A onça ficou ali amarrada alguns dias pedindo socorro para os animais que passavam por perto, mas ninguém se atrevia em desamarrá-la. Por sorte, o cipó secou e foi se desmanchando aos poucos. Ela muito debilitada pensou na vingança e foi sentar-se numa única fonte de água, aonde todos os animais chegavam para beber. O macaco muito cuidadoso se aproximou pela galhada das árvores e viu a onça sentada próximo a fonte. Depois de pensar numa estratégia segura o macaco procurar uma colmeia, donde retirou um pouco de mel e passou no corpo inteiro

e depois rolou sobre as folhagens secas e ficou muito diferente. Depois resolveu se aproximar e se apresentou a onça - - Ola senhora Onça! Quero tomar água! E a onça perguntou.

- Como se chama?

- Sou o pai da folhagem! E a onça permitiu que ele bebesse água e levou um pouco na sua cabaça e sumiu.

Dois dias depois o macaco sentiu sede, mas ele pensou que estava arriscando sua vida pois a onça poderia ter refletido um pouco sobre aquele animal estranho, mas não aconteceu. O macaco muito esperto foi para retirar o mel e passou no corpo e deitou sobre as areias e foi até a fonte onde se apresentou como o pai da areia. A onça o olhou e não desconfiou e o deixou mais uma vez beber água e o macaco saciou a sede e se foi antes que seja tarde, pensou ele.

A onça estava debilitada por isso não conseguia pensar ou desconfiar das coisas. Porém depois veio a desconfiança, após a sua recuperação e pensava, como poderia um animal sobreviver sem beber água? Talvez o macaco pode ter morrido e assim a vingança estava feita, pensou a onça e veio à tona a lembrança daqueles animais estranhos podia ser o macaco disfarçado, dizia ela se lamentando.

No dia seguinte, a onça saiu da fonte e foi para o caminho mais estreito do macaco e ali ficou à espera, mas que de repente uma voz surgiu dizendo:

- Meu caminho! Oi meu caminho! Estranho né? Todas as vezes que chamo pelo meu caminho ele me responde!

A inimiga ouvindo respondeu do meio do mato e no mesmo instante o macaco tratou de fugir por cima das árvores.

Mais uma nova estratégia foi a de esperar o macaco na casa dele, mas todo cuidado que tinha, já havia constatado os rastros na entrada de sua cabana. Lá de fora uma voz dizia:

- Oi minha casa! Minha casa sempre me responde!
- Lá de dentro a onça respondeu novamente e livrando o macaco do perigo.

Não estava nada fácil para pegar o macaco. A onça tentou pela última vez mandando o seu empregado até a sua casa e levar a notícia de que a mesma estava quase morrendo e que precisava pedir desculpas de todo o que aconteceu e assim poderia morrer de consciência limpa.

O macaco fingiu que estava muito doente, cheios de feridas no corpo e poderia correr o risco de transmitir a doença a onça enferma. Mas ela continuou insistindo. O macaco resolveu fazer a visita, porém com algumas condições. Disse que faria a visita se lhe fosse enviado uma onça encilhada completo. Assim a inimiga fez todo como foi solicitado, pôs o uma cela nova, mandou as esporas e um rebenque novo.

O macaco improvisou uma bengala e pôs mais feridas no corpo com resinas de árvores e tentou montar várias vezes fingindo estar muito doente. Até que em fim o macaco montou e foi fazer a visita. Ao chegar perto da casa das onças a família começou a aplaudi-lo. Foi nesse momento que o macaco meteu a espora no vazio da onça e deu-lhe uma surra de rebenque até deixá-la debilitada e em seguida soltando na árvore voltou para a sua casa e nunca mais a onça voltou a perseguir o macaco.

1.26 Okkramî

Okkramî é o nome dado a uma entidade mítica da história contadas pelos antigos makuxi para os netos que também têm a tarefa de repassar para as novas gerações.

Conta que Insikiran junto com o irmão mais novo *Ani'ke*



foram caçar na mata muito densa onde havia muita caça, pássaros (veado, anta, cutia, paca e mutum, nambu, arara, galega, etc). Na primeira caçada, eles conseguiram, com sucesso, capturar vários animais e pássaros. Depois foram para a margem de um igarapé próximo para armar um tapiri e tratar de toda a caça que haviam conseguido. Era meio dia, ambos almoçaram e depois continuaram a assar suas embiaras no moquém. *Insikiran*, no entanto teve a idéia de ir novamente para a caçada deixando o seu irmão para reparar o moquém e recomendou severamente que não imitasse os sons ou ruídos seja de animais ou das árvores que podia ser um perigo e logo se despediu.

Ani'ke ficou reparando o moquém e preparando espetos para a próxima etapa e de repente surgiram vários gritos que vinham ao seu rumo. *Ani'ke* esqueceu a recomenda feita pelo seu irmão e respondeu o grito do estranho. Bastou apenas o primeiro grito e logo *Ani'ke* lembrou-se da recomendação. Com medo ele subiu na árvore mais alta e ficou a observa o que ia acontecer. Em alguns minutos chegou um estranho parecendo uma

pessoa, mas os seus calcanhares eram formados por esporas, tipo as de galo. *Ani'ke* estava no alto da árvore e viu o bicho comer a carne que estava sobre o moqué. Preocupado, ele tentou impedir ralhando com ele, mas não adiantou. O bicho comeu toda a carne, mas não matou a fome por isso ele começou a atacar o *Ani'ke* com flechas e acabou dando um tiro certeiro fazendo ele despencar do alto da árvore.

Okkraitimê pegou o seu jamaxim e pôs *Ani'ke* dentro e o levou para a sua casa. Ao chegar na casa o corpo foi esquartejado e uma parte foi posto na panela para cozinhar, enquanto isso, o bicho foi cochilar.

Insikiran retornou ao acampamento e constatou que o seu irmão tinha sido vítima do bicho desconhecido da mata. Para saber onde e como ocorreram os fatos fez a pajelança e descobriu que um bicho por nome *Okkraitimê* havia capturado o seu irmão e levado para fazer dele o seu alimento. *Insikiran* não perdeu



tempo, saiu a procura de seu irmão seguindo o sangue caído sobre as folhagens seca o qual em algumas horas conseguiu chegar ao local. A panela estava fervendo e o resto do corpo estava pendurado e o bicho estava roncando facilitando o

roubo do corpo de seu irmão. No lugar do corpo de *Ani'ke* ele deixou a carne de veado e saiu correndo antes que o inimigo percebesse.

Insikiran juntou ossos por ossos, carne por carne e conseguiu montar o corpo inteiro e depois começou a benzer até fazer ressurgir o seu irmão. Depois deste episódio ambos voltaram para casa prometendo nunca mais arriscar uma situação dessas.

Os makuxi usam esta história para benzer feridas causadas por faca ou uma operação com objetivo de fazer sarar mais rápido.

1.27 O Jabuti e a Onça

No mundo onde vivemos existem sempre os dominadores. Estes podem ser pessoas, animais, vegetais, etc. O homem é o pior de todo o reino animal, porque busca sempre o domínio de algo. Vejamos com atenção a história dos Faraós no Egito, quando escravizavam outros povos para a construção e o desenvolvimento de seu país. Os americanos escravizaram os índios e os incumbia de tarefas pesadas à custa de suas próprias vidas. Os portugueses também têm a mesma história de escravizar os índios e negros da África com objetivos de fazê-los trabalhar sem a menor consideração de sua cultura e direitos de liberdade.

Esta história makuxi serve para fazer uma reflexão a cerca dos cuidados que os indígenas podem ter quando se vêem tantas desgraças culturais que acontecem no mundo quando se trata de dominação.

Certo dia a onça encontrou um jabuti na floresta e logo se exaltou:

- Oh! Olha quem está aqui! Um jabuti preguiçoso, vagaroso e fraco!

O jabuti com muito medo por hegemonia da onça pôs a cabeça dentro do casco e ficou imóvel. A onça empinou a cauda e as orelhas e se aproximou daquele animal indefeso e começou a lamber os beiços pensando no almoço que já estava pronto.

A onça quis provocar o jabuti dizendo:

- Você é muito baixo jabuti e não sei por que você existe! Para provar que sou a poderosa vou abrir-lhe o casco e comer o seu saboroso fígado!

O jabuti, porém, criou coragem e pensou de como sobresair daquela situação. Disse à onça:

- Se você atentar contra a minha vida pagarás com a sua!

A onça deu umas risadas irônicas e começou a jogar o jabuti para cima como se estivesse brincando com uma bola. E para iniciar o ritual da morte a onça mais uma vez provocou o jabuti, mas ele o repreendeu:

- Eu vou lhe falar mais uma vez, se você atentar contra a minha vida terá que pagar com a sua!

A onça começou a se preocupar diante da fala do jabuti e perguntou de que maneira iria pagar com a própria vida se ele (jabuti) fisicamente não tinha a mínima condição de escapar das presas do maior e temível animal? E pediu explicação para tal reação. Primeiro o jabuti pediu que o soltasse imediatamente e a onça concordou.

O jabuti explicou que havia muitos amigos ao redor que estavam apenas esperando o início do ritual da morte no sentido de flagrar a onça para depois fazer o seu julgamento. E a onça pediu mais explicação e logo o jabuti deu um grito muito forte que ecoou para todos os lados despertando animais e pássaros. Todos assustados começaram a se comunicar entre si numa só voz que deu uma conotação de que todos estavam se aproximando para ajudar o jabuti que estava em apuros. A onça não pediu mais explicação, meteu a cauda entre as pernas e saiu disparado rumo a sua toca deixando o jabuti livre do perigo.

Os índios sempre viveram em sociedade, em grupos e ou, como falam por aí, em bando, não por meras razões, mas por provar que a união é a arma dos dominados. Se o dominado não se unir para lutar ele tende permanecer na mesma situação, por isso, os índios procuram lutar pelos seus interesses de forma coletiva.

1.28 O Lago salgado

Há muito tempo atrás, os lagos do lavrado da região da Raposa eram temidos pelas populações da época por haver animais ferozes. Estes animais tinham a forma de tamanduá, onça, cavalo, forno, mambira, todos animais aquáticos e carnívoros.

Os primeiros habitantes daquele lugar não conseguiam exercer suas atividades de forma livres e individuais como hoje, mas tudo era na base coletiva para terem mais segurança.

Esses lagos eram assombrados, cheios de mistérios, onde sempre os pescadores nunca voltavam após ter ido a uma pescaria nesses locais.

Certo dia, cansado dessa situação os moradores dessa região passaram a se tratar com os curandeiros, no sentido de superar a velocidade máxima e de adotarem uma força física mais que um animal mais veloz. Foram dois anos de preparação e tratamento com ervas e plantas específicas. Após o período de tratamento, seria escolhido o mais veloz e para medir as condições do homem escolhido teria que passar por algumas provas. Nada melhor, cada atleta deveria se submeter a pegar pelo rabo o veado. Aquele que vencesse na prova seria o eleito para despejar a jiquitaia no lago salgado.

Dentre outros, apenas dois conseguiram obter satisfatoriamente o êxito na superação da velocidade máxima.

O lago salgado, localizado no lavrado era o mais perigoso naquela região e o desafio teria que partir do referido lago. A idéia era despejar uma cabaça cheia de pimenta moída na água e logo correr em direção a serra da Atola, sentido norte. Enquanto que, outros guerreiros estivessem na serra aguardando para atear o fogo com objetivo de encurralar os animais na parte mais alta e destruí-los com o fogo. Conforme o plano, o destemido guerreiro teria que percorrer cortando a parte mais alta da montanha no sentido sul norte.

Todos preparados para ação. O guerreiro mais veloz de todos foi até o lago do Salgado e despejou uma cabaça cheia pimenta em pó na água e de repente começou uma

grande ventania e o lago começou a ferver. O guerreiro, porém, já estava muito distante quando os animais saíram da água em sua perseguição. Era meio dia, quando os bichos chegaram para o alto da montanha. Este percorreu cortando a parte intermediária da montanha até do outro lado. Os animais estavam cansados e não conseguiam correr mais que 15 km por hora. O plano havia dado certo, os animais se concentraram no topo da serra como foi planejado e foram consumidos pelo fogo.

Desde aquele dia toda a região ficou mais desbravada e a população pôde exercer várias atividades sem tanta preocupação.

1.29 O Veado e os Caçadores

Esta história aconteceu na comunidade Raposa nos anos de 1960, período em que os makuxi aprenderam a cavalgar. Nessa ocasião aprenderam a capturar o veado cavalgando na área plana, ou seja, no campo. Geralmente, a caça ocorria nos meses de seca.

Eram mais de oitenta caçadores quando se iniciou a caçada do veado-campeiro. Todos estavam estrategicamente em suas posições quando de repente saiu um galheiro e começaram a perseguir. Saíram de um lugar conhecido por Baixa-Grande rumo ao igarapé da Raposa. O veado era muito veloz, a maioria dos cavaleiros haviam ficado, enquanto um deles, que era tio Pedro ia mais próximo.

E assim, continuaram a perseguição. O veado adentrou ao sacaizal e foi direto ao poço mais fundo daquele trecho. Tio Pedro foi seguindo lentamente o

veado e o viu cair no poço. Ele apeou e sacou a sua arma e foi chegando próximo ao poço. De repente ele conseguiu ver o animal na água com a língua de fora, por estar muito cansado. E ficou a observar enquanto esperava outros que estavam chegando.

Era doze horas naquele momento, mas, de repente, o veado já não tinha uma única forma pois apresentava a cabeça de veado e a traseira de uma grande cobra. Tio Pedro ficou com muito medo e saiu correndo para contar o que estava acontecendo. Outros chegaram perguntando se ele havia matado o veado mas viram tio Pedro assustado como que tinha visto no poço.

Todos resolveram voltar para suas casas e logo o pajé fez o seu ritual para descobrir quem era aquele animal de fato. Era o pai dos veados que eles haviam encontrado. Muitos falam que há dia da caça e o dia do caçador. Nesse dia era sexta-feira, justamente o dia da caça.

O pajé explicou que, aquele animal podia ter feito mal aos seus perseguidores e no entanto, eles tiveram muita sorte de não serem atingidos por ele.

Sobre organizadores e autores

Fábio Almeida de Carvalho é doutor em Letra/Literatura Comparada (UFF) e bolsista em Produtividade de pesquisa/CNPq; professor Associado da Universidade Federal de Roraima. Desenvolve estudos sobre questões que envolvem trocas e transferências literárias e culturais, com ênfase nas formas de circulação e de transposição de textos de matriz indígena em espaços discursivos de culturas diversas. Entre suas publicações constam, dentre outros, os seguintes títulos: **A vida como ela é... Lugar e função na obra de Nelson Rodrigues** (2001); **Interpetações do Brasil** (Org; 2015); **Makunaima ≈ Macunaíma: contribuições para o estudo de um herói transcultural** (2015); **Literatura e Fronteira** (2017), além capítulos de livros e artigos de revistas especializadas.

Isabel Maria Fonseca é graduada em Letras e mestre em Literatura, Artes e Cultura regional (UFRR); professora do curso de Licenciatura Intercultural do instituto Insikiran/UFRR, onde vem-se dedicando aos estudos das textualidades indígenas americanas. Dentre suas publicações constam, dentre outros: **Educação, cidadania e interculturalidade no contexto da escola indígena de Roraima** (Org; 2007); **Propostas educativas em cidadania intercultural** (Org; 2008); **Escritos sobre saúde e educação indígenas** (Org; 2012); **Textualidades indígenas: Wätunä - mitologia Makiritare** (2017).

Celino Alexandre Raposo (macuxi) graduado em pela Universidade Federal de Roraima (2003), especialista em Gestão para o Etnodesenvolvimento pelo NUSA-UFRR (2005), e mestrado em Educação pela Universidade Federal do Amazonas (2009). Atualmente é professor de Ensino Básico Técnico Tecnológico lotado no Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena. Tem experiência na área de Geografia, com ênfase nos conhecimentos de seus ancestrais makuxi; além disso domina a língua e conhecimentos tradicionais desse povo e tralhaba na área de Comunicação e Artes no Instituto Insikiran. É autor do **Dicionário da língua Macuxi** (2008).

Flávio Apolinário Viriato (Macuxi) Graduado em Licenciatura Intercultural pela Universidade Federal de Roraima (2017). Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Comunicação e Artes e vem se dedicando a formar leitores no âmbito das escolas de Roraima, onde atua como mediador de leitura na escola Marechal Cândido Rondon, da comunidade Boqueirão, e como pesquisador dos problemas referentes ao desenvolvimento de práticas leitoras no âmbito das escolas indígenas.

Felipe Souza da Silva (Wai Wai) - Graduado em Licenciatura Intercultural pela Universidade Federal de Roraima (2017). Tem experiência na área de Comunicação e Artes, e vem se dedicando a formar leitores no âmbito das escolas indígenas wai wai de Roraima, onde atua como mediador de leitura na Escola Estadual Indígena

Wai Wai, e como pesquisador dos problemas referentes ao desenvolvimento de práticas leitoras entre estudantes Wai Wai.

Marcos Rodrigues (Ye'kwana) Graduado em Licenciatura Intercultural pela Universidade Federal de Roraima (2017). Tem experiência na área de Comunicação e Artes e vem se dedicando a formar leitores no âmbito da Escola Estadual indígenas *Mötaaku* Ye'kuana de Roraima, onde atua como professor e pesquisador da vida Wätunä, conjunto de textos que consubstancia a ética e a estética do povo Ye'kuana.

O título ora dado à luz, *Leitura e textos indígenas*, foi produzido como deriva de uma demanda própria dos nossos tempos e que tem a ver com a necessidade e a consequente obrigação de tornar realidade a circulação de textos de autoria e origem indígenas em espaços e circuitos culturais diversificados – dentro e também fora do espaço das escolas das comunidades indígenas de Roraima. Daí nossa expectativa de que o presente título possa chamar à atenção e despertar o interesse não somente daquele contingente de profissionais que vive o cotidiano das escolas indígenas, de diferentes séries e regiões de Roraima e do Brasil (sobretudo de professores e estudantes indígenas, seu público mais imediato e ostensivo), mas também daquele outro contingente de pessoas que povoa e dá forma ao espaço da pesquisa acadêmica e erudita (principalmente estudantes, professores e pesquisadores, em geral, das áreas de Letras, Linguística, Literatura, Antropologia e Etnografia, dentre outros campos contíguos do saber e do conhecimento humanos).

Os Organizadores

INSIKIRAN

SECADI

Secretaria de Educação
Continuada, Alfabetização,
Diversidade e Inclusão

Ministério da Educação

ISBN 858288239-9



9 788582 188239