

MARICOTA APINAJÉ: UMA ETNOBIOGRAFIA DE UMA MULHER- PATRIMÔNIO¹²

Lilian Castelo Branco de Lima (UEMASUL/Maranhão-Brasil)

RESUMO

Este trabalho se dedica a apresentar um trecho da etnobiografia da indígena: Maricota Apinajé, uma mulher-patrimônio, reverenciada por todos de sua comunidade como uma detentora de saberes e fazeres que são considerados como uma riqueza de seu povo, uma protagonista que a muitas gerações tem “pego” vidas, no seu ofício de parteira, trançado experiências e comercializado um patrimônio material: côfos, esteiras, colares, saias, cujo valor vai agregando dinheiro e tradição, uma artesã que incorpora no seu saber-fazer elementos de outros povos com os quais convive/conviveu. Uma cantora que ressoa a voz de uma gente, canta a vida e a morte dos Apinajé, canta lutas e vitórias. Vale dizer que este artigo é um recorte da tese defendida pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará, cuja construção se deu lançando mão da metodologia da pesquisa etnográfica, em especial, em uma abordagem etnobiográfica e etnofotográfica, guiadas pela teorização da protagonista dessa narrativa: Maricota, uma mulher de muitos saberes e inquestionável valor para os Apinajé. Uma liderança.

Palavras-chave: Maricota Apinajé; Etnobiografia; Patrimônio de Saberes.

“Pra tu conhecer alguém, ou tu vive com ela a vida toda ou tu vai e escuta as história dela, é assim...”

(Maricota Apinajé)

Maria Fernandes *Apinage*³, é Maricota (Como ela se apresenta) e também é Ireti (Seu nome *Apinajé*). De acordo com seu registro geral nasceu em 20 de novembro

¹ Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

² Este trabalho é um recorte da Tese de doutorado em Antropologia defendida pela Universidade Federal do Pará, intitulada “Maricota Apinajé: uma mulher-patrimônio em tramas de saberes”.

³ Essa é a forma da grafia que aparece no registro geral de Maricota, expedido em 04 de setembro de 1992. Segundo informações do cartório de Tocantinópolis, assim que surgiu a possibilidade desses indígenas se aposentarem, eles procuraram o cartório para fazer seus registros e os funcionários da época grafaram de acordo com a pronúncia, pois não havia uma definição legal sobre a nomenclatura dessa etnia.

de 1920⁴, contudo essa data é imprecisa, pois não se sabe ao certo em que ano teria nascido. “*O documento diz que eu tem é 94, mas nem sei o certo mermo, né, porque panhã quando nasce nem tem documento que nem vocês kupẽ, aí é o povo do cartório que fez, quando foi po aposentado*” (05/01/2015). Essa explicação sobre a data imprecisa de seu nascimento é ratificada por um funcionário do cartório de Tocantinópolis, ao afirmar que foi a partir da necessidade dessa documentação para adquirir o benefício previdenciário que esses indígenas passaram a procurar o cartório para a emissão do documento, isso no início da década de 1990, até então como não necessitavam dos documentos de identificação: registro geral, certidão de nascimento e casamento, a maioria desses indígenas não tinham preocupação quanto à expedição de documentos.



Figura 1: Maricota Apinajé

Fonte: Pesquisa de campo (Julho de 2015).

Um outro fator que intensificou a preocupação com a emissão dos referidos documentos foi o acesso aos programas de transferência de renda do governo federal, iniciados em 2001 com o Bolsa Escola e intensificado com o Bolsa Família em 2003. “*Foi no Bolsa Família que o povo da aldeia foi mais atrás dos documento, porque*

⁴ Maricota teve um único filho, Augustinho/Pepxà, falecido em 05/10/2000, com aproximadamente 40 anos, como ela afirmou ter casado jovem, e que não passaria de 25 anos, possivelmente ela tivesse nascido entre 1930 e 1940.

agora nera só os véi que recebia, era as mãe e os minino tinha que ter o documento tombém” (Maricota, 05/01/2015).

Voltando à nomeação de Maricota, é importante dizer que os *Apinajé*, com quem mantive contato nesses cinco anos de pesquisa, apresentam um nome em português e um ou mais em *Apinajé*.

Esses nome de kupẽ, que nem o meu, Maria, né, era de antes que as freira e os padre dava pa nós, né? Isso era de primero que era o povo da igreja, diz que é porque que eles achava mais fácil de dizer, né? Agora é as madrinha mermo que nem que dá nome de panhĩ, dá nome de kupẽ, que acha bonito, tu num vê o meu neto que é Michel? É de kupẽ, só porque é bonito (Maricota, 22/09/2013).

Da mesma maneira que Odair Giraldin (2000: 134-135), observei em campo que os nomes “aportuguesados” são recebidos e confirmados em rituais de batizados cristãos, que não anulam o ritual indígena para “ganhar nome”, também traduzido pelos *Apinajé* como batizado e os arranjadorex de nomes como madrinha e padrinho. Outra mudança que se observa no processo de nomeação desses indígenas é que os pais e não apenas as madrinhas e padrinhos podem escolher os nomes “*kupẽ*” para os próprios filhos. No caso da escolha do nome “*panhĩ*” segue-se ainda as práticas tradicionais *apinajé*, com a escolha feita pelx arranjadorex de nomes, no caso feminino: a tia materna, no caso masculino: o tio paterno, sendo que poderá “*ganhar mais madrinha e padrinho, se chegar mais gente quereno dá nome*” (Maricota, 23/01/2013).

Quanto à *Ireti*, seu nome na língua *apinajé*, é utilizado para nominar mulheres. Um nome derivado do principal *Ire*, conforme atesta Giraldin (2000) ao desenvolver sua pesquisa sobre a onomástica desses indígenas. Entre eles, existem nomes que “[...] são traduzíveis, outros possuem [...] um sentido sociológico que indica o direito do desempenho de certos papéis cerimoniais” (Da Matta 1976: 108). Como exemplo dos traduzíveis podemos citar *Atorkrã*, nome recebido por Witembergue Zaparoli, quando ganhou nome indígena em 21 de agosto de 2010. Inicialmente, como ele relata em seu texto, poderia se traduzir como cabeça de lambu, posteriormente, no ritual do batismo, “[...] ressignificado como “**FILHO DO MEIO**” [...]” (Zaparoli 2010: 114, grifo do autor).

Sobre seu nome indígena, Maricota (19/04/2013) explica:

[...] *num tem esse negócio de ser nome de bicho, é Ireti, que nem é ... o tem ... nome de João e de Maria, tem nome é nome que a pessoa tem que ser a cantora das festa de panhĩ, mas num é de tudo festa que tem nome de bicho e de planta, o meu num tem isso, é só o nome de gente, mermo. Mas diz que Ireti, tem as festa certa. Mas eu nem me lembro de tudo, porque já tem muita festa que num tem, né?*

À *Ireti*, portanto, é atribuída a função cerimonial de cantadora⁵. O que observou Nimuendaju ([1939]1986: 23) ao mencionar a dança *Txo'-txóre*⁶, realizada por volta de maio, quando os caçadores incendiavam a mata para cercar as caças.

[...] Enquanto a fumaça subia, quatro portadoras do nome *Ireti*, com enfeites próprios do seu nome, ficavam em pé na parte oriental da aldeia, o rosto virado para o poente, em fileira, uma atrás da outra. A primeira juntava as mãos atrás da cabeça e cantava; depois saía e se punha no fim da fileira. Todas as outras cantavam novamente o *Txo'-Txòre* e pela manhã repetia-se a mesma cerimônia das *Ireti* na parte ocidental da aldeia, enquanto os caçadores incendiavam o campo nesta direção.

Maricota afirma que há muito tempo não são realizados rituais ligados à caça, isso devido à escassez de animais nas matas no entorno das aldeias *apinajé*. Fato mencionado por Rocha (2001: 55) ao afirmar que tal escassez seria, principalmente, devido à “[...] ocupação do território *Apinajé* por fazendeiros contrários à demarcação”. Além dos problemas climáticos como período de grande seca e pelas queimadas. Giralдин (2010: 143), ainda sobre as prerrogativas do nome *Ireti* concernentes às caças, aponta o canto para o dente da capivara. Contudo, Maricota afirma não praticar tal canto, além do motivo já citado, como pela falta de interesse dos mais jovens em realizar as práticas culturais *apinajé* no que se refere aos diversos rituais de caça. “*E tombém tem tanta coisa da cultura que nós panhĩ nem num faz mais, porque num sei, num quer mais tombém, que os novo quer mais é coisa de festa de kupẽ*” (22/09/2015).

⁵ Irei desenvolver, mais adiante neste texto, a discussão sobre a função cerimonial de cantadora assumida por Maricota, pois é um saber-fazer que a destaca entre o seu povo.

⁶ José Eduardo *Apinajé*, professor de Língua Indígena na escola da aldeia São José, esclareceu-me que atualmente a escrita utilizada por eles para o nome dessa dança é *Xoxore*.

Marcela Coelho de Souza (2002) em seu extenso trabalho sobre os “O conceito de parentesco entre os Jês e seus antropólogos”, assim como Da Matta (1976) e Giraldin (2000), mais especificamente com os *Apinajé*, concluem que os nomes apresentam a função clara de incluir a pessoa em sua sociedade. Dessa forma, através da nomação, os Timbiras adquirem “parentes”, estabelecem amizades formais e prerrogativas quanto às funções cerimoniais (Coelho 2002: 428).

Maricota faz parte de um povo que habita o Norte do estado do Tocantins, na microrregião do “Bico do Papagaio”, espaço de confluências geográficas e étnicas e de conflitos de muitas ordens, entre eles culturais e econômicos. Moradora da aldeia São José, é um patrimônio reconhecido por sua gente. Título que a torna uma riqueza para os *Apinajé* por vivenciar saberes que são transmitidos pela sensibilidade de uma mulher que interpreta como a principal função “*daqueles que são velho como eu [ela] e que também aprendeu com os velho é ensinar*” (Maricota *Apinajé*). Nesse contexto, esta etnobiografia, inicia com a discussão acerca das representações sociais (Durkheim [1963] 2007) de Maricota sobre sua identidade étnica, pensada a partir de sua genealogia, pois é filha de uma indígena com um negro.

Valho-me das representações sociais, porque se reconhecer negra, indígena ou afroindígena (Sarraff-Pacheco 2009) “[...] são fenômenos complexos sempre ativados e em ação na vida social” (Jodelet 2001: 21). Isso porque, de acordo com Codol citado por Moscovi (2001: 62): “O que permite qualificar como sociais as representações são menos seus suportes individuais ou grupais do que o fato de que sejam elaboradas no curso do processo de trocas e interações”. Assim, parto do que Maricota pensa e representa sobre essa construção contínua que é a identidade (Hall 2002), notoriamente influenciada pelas confluências de trocas e interações com os grupos indígenas e não-indígenas com os quais mantém contato e com a etno-história (Rojas 2008; Trigger 1982) do povo *Apinajé*. Sigo, portanto, a interpretação desses autores que defendem a etno-história como um método interdisciplinar de pesquisa e que, de acordo com Carmack (1979), uma pesquisa que se valha desse método deve ser delineada a partir das chaves culturais que são acionadas pelos atores sociais para a percepção de suas histórias.

Minha convivência com essa indígena, é anterior à pesquisa de doutorado, aqui interpreto *conviver* como a arte de viver com aqueles que nos rodeiam e absorver

sabedoria, que para Hissa (2013: 18) carece de tempo, “[um] tempo lento do bordar compreensões, no tempo de quem espera e, simultaneamente, na rotina de quem fabrica a utopia da presença do mundo em nós e de nós em cada um. É arte de cultivar o ser”. Assim, desde 2010, foram cinco anos de construções e de bordados, período que propiciou a aprendizagem de ouvir dizeres e silêncios, em uma presença mútua no mundo uma da outra, porque à medida que ouvia Maricota, ela buscava me ouvir para me conhecer, conhecer minha história, refletir sobre o que nos era apresentado como singularidades e como semelhanças em nossas práticas culturais. Com isso tomo por empréstimo a provocação de Martín-Barbero (1994: 12): “Mas quem disse que a cartografia só pode representar fronteiras e não construir imagens das relações e dos entrelaçamentos, dos caminhos em fuga e dos labirintos?”



Figura 2: Maricota enfeitando Lilian Castelo Branco no ritual em que ganhou nome indígena (Nhàgry).

Fotografia: Isabel Babaçu (Setembro, 2013).

Nesse exercício de conhecer x outx, fomos construindo caminhos para essa etnobiografia, tecida a partir de uma cartografia de memórias (Sarraff-Pacheco 2015), sensibilidades e saberes, que percebe Maricota como “um caleidoscópio pelo qual se visualiza a cultura *Apinajê*” (Lima & Sarraf-Pacheco 2014: 224). Assim, após a discussão sobre identidade étnica, o texto etnobiográfico segue guiado pelos saberes-fazeres dessa indígena.

Dessa forma, fui lendo Maricota em seu ritual estilizado (Schechner 2012) de contadora de histórias, saber que a faz ímpar na forma com que envolve e ensina,

demarca território e identidade. Nesse sentido, observei que como propõe Pollack (1992: 5): “a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva [...]”, em um cenário de disputa e conflitos entre valores culturais.

Nesse contexto, norteado pela História Oral e pela Etnobiografia, esse texto assume o desafio de pensar a memória não apenas como aquela que preserva informações, mas também, e principalmente, como instrumento de luta dos saberes que resistem às epistemologias hegemônicas e opressoras, destoando do que é moldado e padronizado pelo poder da escrita eurocentrada. Dessa forma, sigo aqui a interpretação de Portelli (2000) de que “memória é como história” e a partir do seu principal recurso: o discurso humano, revelador de histórias e memórias, fui articulando ideias e estreitando fronteiras de saberes que se cruzam no mundo das humanidades.

Nesse percurso de articulações, este estudo antropológico abre as janelas de sua casa e conversa com os vizinhos, entendendo que as disciplinas são construções políticas/intelectuais e que ao lançarmos mão dos fazeres disciplinares, também podemos nos posicionar diante dessas construções, no sentido de perpetuar epistemologias ou (re)elaborar novas/velhas (re)articulações (Clifford 2005). Nesse intuito de (re)articulações dialogo ainda com os Estudos Culturais britânicos e latino-americanos.

Discutir sobre as origens de Maricota me impulsiona à digressão a um dia que marcou minha aprendizagem entre os *Apinajé*, era 19 de abril de 2011, data que se convencionou chamar de “Dia do Índio”. Nesse dia, com um grupo de alunos da Unisulma/Iesma estávamos sentados embaixo de uma árvore no terreiro de Maricota, após sua conversa com o grupo, os alunos foram se refrescar em um banho no riacho e eu aproveitei para prolongar um pouco aquele momento com nossa anfitriã. Ela de imediato me pergunta: “*Lila, agora é a vóia que vai te perguntar: Quem tu é? De onde foi que tu vei?*”. Rimos e pergunto se ela gostaria que ligasse o gravador para ela fazer a entrevista, o que é aceito de imediato, ao se dispor a segurar o equipamento com muito cuidado, segundo ela: “*Pa num quebrar e pa escutar direito*”. Assim, respondo:

Eu sou professora, como a senhora sabe, mas eu não sou só professora, sou mãe da Maria Eduarda, esposa do Zuilho, filha da Marinalva e do Geraldo, irmã do Jefferson, da Taynan e do Júnior. Eu

sou assim um monte de coisas [rimos e ela me manda parar de rir para que o “negóço” escute direito, obedeço e continuo]. Então, aí a outra pergunta é de onde eu venho. [Depois de alguns minutos de silêncio entre nós, vejo que não tenho uma resposta articulada e em meio à imprecisão digo] O meu povo tem uma música que eu gosto muito, mas não concordo, que diz assim: “De onde venho, não importa pois já passou, o que importa é saber pra onde vou”, eu vim de tantos lugares dona Maricota, e foi desses lugares que eu fui trazendo um pouquinho de tantas pessoas que fui juntando para fazer o que sou hoje. Complicado, né? A senhora entendeu alguma coisa? (Lilian Castelo Branco, conversa livre gravada em 19/04/2011).

Surpreendo-me com sua resposta:

Vocês kupẽ são engraçado [por muitas vezes ela fez essa crítica à epistemologia ocidental não-indígena] e pensa que só coisa de escola que tem... [após uma longa pausa, encontra um corresponde em português para o que queria expressar] valor e... que é verdade. Mas essas coisa aí de que parece, cuma foi que tu disse? [Complicado] é esse complicado é porque é de verdade mermo, assim, as coisa que de nós, que fez nós a gente, é tudo amarrado e trançado que nem é a esteira que a gente senta, né, quano a gente nasce, tudo, tudo do mundo já tem e nós depois vai fazer esse mundo tombém! É assim! (Maricota, conversa livre gravada em 19/04/2011).

Revisitando esse registro, parece-me que aqueles questionamentos tinham o propósito claro de me ensinar sobre a importância da ancestralidade no que concerne ao conhecimento e reflexão sobre quem são as pessoas, ou nas palavras de Mauss (2003) ela estaria me ensinando sobre “a noção de pessoa”. “*Tu tem um nome, e quem te deu? Eu tem outro nome: Apinajé! E quem me deu? Eu sou preta e índia? E quem que fez isso? E eu sei um monte de coisa de panhã, e quem me deu isso?*” (19/04/2011). Maricota, em seu discurso, faz uma relação de critérios para a aquisição da “*persona*” maussiana, deixando implícita a primazia da ancestralidade para a construção da pessoa (Seeger; Da Matta & Viveiros de Castro 1979). Em relação a essa primazia, dialogo com Kabengele Munanga que, em entrevista para Oliveira (2009: 218), ressalta o valor da ancestralidade para os povos africanos, aqui tomo por empréstimo para a discussão com esse povo indígena.

[...] A ancestralidade é praticamente o ponto de partida de todo processo de identidade do ser, para você criar sua identidade coletiva

you have to establish a link with ancestry; There is your existence as an individual and collective. So ancestry for us is very important.

Maricota, in the same way as the anthropologist Congolês, understands ancestry as a starting point, which in her understanding is materialized in the figure of the elderly, those who came before. *“Pra tu ser tu, tu num diz que teve um monte de pedaço dos ôto, num é assim? né? Pois é assim, panhã sabe que a gente é a gente porque teve os véi, aquele que vêi antes de nós, os primero, que fez nós, que ensinou nós”* (19/04/2011). And she continues in her philosophy: *“Tu tá veno minhas mão, meu cabelo, o meu cabeça [cabeça], mas é o que diz que eu sou e tu vê, e aí tombém tem o que eu sou e tu num vê, e aí, né, esse é que tem de importante”* (19/04/2011). In this way, from the perspective of the philosophy of ancestry the “[...] body, visible, is the signal of the invisible in the body. Form and content in the same instant of the event” and “[...] the body speaks because it is already a unified language between the biological and the cultural” (Oliveira 2007: 103).

She draws attention to the fact that *“E a pessoa num é só o que os que viero primero fez ela, mas é também as coisa dos lugar que viveu e andou, né, e tu num sabe que quanto mais é o tempo que passa, mas que a gente muda, então é os que passou e o que a gente viveu”* (19/04/2011). In this sense, still in the words of Oliveira (2007: 247) *“Entrelaçando-se os fios do tempo e do espaço cria-se o tecido do mundo que articula a trama e a urdidura da existência”*. In this fabric of time, I observed, in my coexistence with Maricota, that she does not mention chronological time, but the lived, the experienced, is common in her narratives the reference to *“tempo dos meu avô”*, *“tempo que nós dançava nas festa de kupẽ”*, *“no tempo das roças”*, being that the experience that the times propitiated incidem directly in this construction of being, for this the individual and the collective do not cancel each other out, and they denote a notion of complementarity, just as nature and culture (Seeger; Da Matta & Viveiros de Castro 1979).

In the socio-linguistic (Lévi-Strauss 2005) of Maricota the body is the place where social and cosmological meanings are articulated and it is not just a support for individual identities and for actions linked to the biological, understanding that *“o corpo físico não é a totalidade do ser”* (Seeger; Da Matta & Viveiros de Castro 1979). *“Tu*

num vê que nós num é só esse carne e o osso, nós tem um karõ e o karõ pode até ir embora, já te ensinei de quano a muié tá de buchuda, o tanto de coisa que tem que fazer pa o fii nascer direito e é até véi que tem que ter cuidado com os karõ” (19/04/2011). Para ela a força vital/a alma – o *karõ* – é vulnerável a uma série de forças ligadas aos aspectos internos e externos (Carneiro da Cunha 1979; Seeger; Da Matta & Viveiros de Castro 1979), porque de acordo com sua crença as pessoas não são constituídas apenas de elementos humanos, naturais, há também os não humanos, sobrenaturais, que devem ser resguardados, em obediência às restrições vinculadas à cosmologia *apinajé*, desde o nascimento até a morte.

“Tu sabe lê Nhàgry? [Digo que sei] Pois e o que é que tem aqui dizem o meu ã [corpo]? [Ela não deixa eu responder e já se adianta] que eu sou panhĩ, mas eu num sou panhĩ igual de todo mundo, eu sou a Maricota, teu ã tombém diz que é assim, que tu tem pedaço teu que é do mundo que tu vive e tu tem pedaço teu que é só tu e apex! [acabou, pronto!] Entendeu? [Entendi] (19/04/2011).

Retornei a pergunta para ela: “O que meu corpo diz sobre mim e sobre a minha gente, sobre o lugar de onde eu venho, o que é só meu?” Após risadas, conversas sobre corpo, religião e cultura chegamos à conclusão de que o que há do “outro” em mim é mais facilmente percebido, enquanto que o que pertence ao “eu” está diretamente ligado ao que só é visível àqueles com quem convivemos. Desse modo, pode-se dizer, de acordo com Oliveira (2007: 101), que “[...] o corpo é um texto. Com o estudo do corpo como sendo simbólico, sagrado [...] ele é a lógica [...] é cultura [...] ele é um conceito que, como conceito, pretende ser universal e como realidade se efetiva na singularidade de cada existência”.

Por isso, Maricota explica que “*pra tu conhecer alguém, ou tu vive com ela a vida toda ou tu vai e escuta as história dela, é assim... e vai saber quem é os parente de primero, as coisa dela que é dos ôto e que é dela*” (19/04/2011). Nessa perspectiva, ainda seguindo o entendimento de Oliveira (2007, p. 245): “A ancestralidade é um tempo difuso e um espaço diluído. Evanescente, contêm dobras, labirintos e desdobram no seu interior e os corredores se abrem para o grande vão da memória. A memória é precisamente os fios que compõem a estampa da existência”.

E nessa esteira Maricota me convida a pensar a ancestralidade como um rizoma (Deleuze & Guattari 1995). Indagada sobre sua origem, ela recorre às memórias sobre a origem dos *Apinajé* com a seguinte justificativa para tal ação: “*Tu num vê que num pode pensar na gente, e sem pensar nos teus parente que passou?* [Balança a cabeça em negativa] *Porque eu nem nasci do nada ... eu tem história... a história de minha gente*” (Maricota, 23/01/ 2013). Para Hartmann (2012: 187) “A referência aos antepassados o [a] vincula a uma história maior, mais antiga, de avós, pais e filhos, de vidas que geram outras vidas. Vidas que buscam (e encontram?) sentido ao serem contadas. Contar conecta”. Por isso, em busca dessa conexão, Maricota segue em sua digressão:

Diz que de primero, aí os Apinajé nem era daqui, né, do Tocantins, diz que parece que viero foi lá do Maranhão e que trevessou o rii, esse rii aí que tu trevessa pa vim aqui e me vê. Diz que meus bisavô dos meu bisavô diz que era tudo de lá (Maricota, 23/01/2013).

Essa narrativa de Maricota converge com a interpretação de Nimuendaju ([1936] 1986), seguida por Azanha (1984), de que em uma época anterior ao século XVIII, os *Apinajé* pertencentes à nação Timbira, que se situava no sul do Maranhão, em uma área que compreendia o vasto cerrado maranhense e as florestas da Amazônia, devido à expansão pastoril nessa área, possivelmente, teriam deixado suas terras no sul maranhense e atravessado o rio Tocantins em direção ao norte do Goiás em busca de terras e de paz, pois enfrentariam conflitos tanto com não-indígenas como com outras etnias pertencentes aos Timbira.

Nesse sentido, o norte do Goiás, em terras que desde 1988 pertencem ao mais novo estado da federação: o Tocantins, foi um refúgio tanto para indígenas como para negros africanos e afro-brasileiros fugitivos da sofrida vida na escravidão. Essa escolha para a fuga era devido às densas matas da floresta amazônica, que propiciavam condições favoráveis para que se escondessem, como também pelas terras férteis do cerrado e o acesso aos recursos hídricos que contribuía para o sustento dessas pessoas.

De acordo com Lopes Oliveira (2009: 112):

Dentre os primeiros arraiais no norte goiano, está o atual município de Arraias, que teve suas primeiras minas descobertas, provavelmente, no ano de 1739. Segundo a tradição popular em Arraias, antes de ser povoada pelos mineradores brancos, essa chapada era núcleo de negros aquilombados. Esses

negros eram escravos fugidos de áreas mineradoras de outros arraiais e por esse motivo ela ficou conhecida como Chapada de Negros.

Maricota também fala sobre a formação de quilombos nas matas do Tocantins e das muitas conversas que ouvia sobre indígenas ajudarem negros em suas fugas: “*Faz tempo, diz que era de bem de antes que os preto ia e fugia e andava, andava, andava, pelo mato muuuito, né, e aí que chegava e tinha índio, aí o índio ajudava*” (23/01/2013). Em outra alusão sobre sua origem, ela menciona a possibilidade do pai ser um remanescente quilombola.

[Pergunto se lembra de sua mãe] *Eu me lembro, eu já tava desse tamanho. Eu tava grande...* [Faz um gesto com a mão indicando aproximadamente um metro] *E ela era índia bonita e tinha o cabelo lisim, assim que nem tu. Depois que foi que minha mãe morreu e foi com o meu tii, aí de irmão de pai e da mãe eu num tem ninguém, só fui eu mermo, que meu pai aí me fez e foi bora, tombém diz que ele era de quilombo, desse de que foge, mas nem num tava fugindo não, era kupê que nem vocês, só que ele nem quis mia mãe, ele foi bora, ninguém nunca mais nem sabe de nada dele.*

Observa-se no relato acima, a comparação do pai que era negro comigo, que ela considera “branca”, somos ambos *kupê* [como os Apinajé denominam aqueles que não são indígenas], pertencemos, portanto, à mesma categoria, em um exercício de análise de sinais diacríticos (Barth [1969] 2000) que ela enumera quando pergunto por que eu e o seu pai somos *kupê*. “*Tu num vê que os branco e os preto usa espingarda, mora de casa de como é o nome na tua língua? Que num é de barro, nem de palha?* [Pergunto se é tijolo, ela responde] *É desse tijolo mermo aí. E anda vestido*” (Maricota, 23/01/2013).

Para Melatti (2007: 39) “A inclusão dos negros na mesma categoria dos brancos, quando esta é contrastada à dos índios, também se manifesta no pensamento indígena [...]” para fundamentar essa afirmativa o autor se vale do exemplo do mito de Aukê em uma versão Krahô, no qual é narrado uma divisão de armas, sendo que os indígenas ficaram com o arco e Aukê entregou a espingarda ao negro, o qual depois de experimentá-la aceita ficar com tal arma. Assim, “[...] quem escolhe o arco fica também com a cuia, enquanto quem deu preferência à espingarda recebe o prato” (Melatti 2007: 39).

Contudo, fica nítido que os sinais diacríticos descritos por Maricota como marcadores de uma identidade étnica, portanto social (Cardoso de Oliveira 1976) são analisados por ela em um processo histórico.

Isso aí era de antes, porque agora tem também é muito índio que tem espingarda pa caçar, né, de primero que num tinha, e também tu num vê que índio se veste agora, té eu tô vestida agora [ela ri muito], mas também faz tempo que mora todo mundo perto, né, aí fica assim fazeno as coisa dos ôto. (Maricota, 23/01/2013).

Essas convergências nas práticas sociais, que marcam as identidades étnicas, são também enfatizadas na fala de Maricota como inerentes das vivências nas “zonas de contatos”, sendo que nesses “[...] espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação [...]” (Pratt 1999: 27) pode-se perceber a hibridização cultural (Bhabha 1998), tracejando-se identidades perpassadas umas pelas outras, através dos sinais diacríticos, como é evidenciado na narrativa de Maricota a seguir.

Mas também tem um monte de coisa de nêgo que é igual de índio, tem pajé só que tem ôto nome, nem sei [Digo que é pai de santo] Mas tem mulher também, aí cuma é o nome? [Mãe de santo] Aqui num tem pajé mulher não, mas também diz que vê esse negócio de feitiço e também diz que tem os que sabe dos remédio do mato que nem índio.

Só que eu nem quero ir pa lá não, uma vez nós foi no reunião, nem sei onde que foi, já me esqueci, que tinha esse povo todo junto, nós panhi e os do quilombo, era pa vê esse negócio de cultura, de dinheiro pos povo que mora nas mata, que diz que nós somo que nem eles de povo, cuma é Hilário [Hilário não a ajudou lembrar, então perguntei se era “Tradicional”?] Isso esse tal de povo do tradicional, né, foi nesse reunião que também eu vi que eles gosta de tudo, tudo, enfeitado de colar que nem nós e até de miçanga. Tinha uma véia que nem eu com os colar bonito de miçanga e era de azul e de branco, eu gosto mais é do vermelho, mas que era bonito.

Ao contrastar o pajé com a mãe de santo e suas práticas de cura, ela também observa os “rastros/resíduos” (Glissant 2005) do que entende como práticas culturais negras e as aproximações com as práticas culturais indígenas. Tanto que se coloca politicamente dentro de uma mesma identidade social “os povos tradicionais”, nos quais ela inclui “os povo que mora nas mata”, como ela que é indígena e os

remanescentes quilombolas, que esteticamente para ela se aproximam “*vi que eles gosta de tudo, tudo, enfeitado de colar que nem nós e até de miçanga*”. Nesse sentido, pode-se dizer que as marcas identitárias não estão na coisa em si: na espingarda, no colar, no remédio do mato, mas na sua experiencição, na forma como esses sinais são praticados. Dessa forma, em uma perspectiva antropológica-social, “entende-se por identidade a fonte de significado e experiência de um povo” (Castells 1999: 22).

Quando Maricota aponta semelhanças, mas ao mesmo tempo diferencia a cultura de negros e indígenas, demonstra perceber que as culturas de grupos étnicos em diáspora e em situação de contato, mesmo quando se fundem, cada uma apresenta as suas particularidades, posto que a cultura é “algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados” (Carneiro da Cunha 1986: 101). Desse modo, de acordo com as interseções dos sinais diacríticos e com sua genealogia poderíamos afirmar que, se Maricota se identificasse no que concerne à sua identidade étnica, ela poderia ser considerada tanto afroindígena como indígena, porque uma identidade não anula a outra, pois como assinala Sarraf-Pacheco (2011: 40):

As relações de trocas, empréstimos e sociabilidades estabelecidas entre nações indígenas e africanas desde seus primeiros contatos no período colonial, sem negar a maneira como poderes locais cooptaram muitos destes sujeitos históricos para defender interesses de seus projetos administrativos, legaram para as culturas locais do presente tradições, cosmologias, saberes, fazeres e agires, os quais permitem interpretá-los como afroindígenas.

No entanto, apesar dos empréstimos e sociabilidades que ela vivencia e corporifica, a marcação da identidade indígena é fortemente reforçada por Maricota, que diz que não é “pura”, mas que é *Apinajé* “de verdade”, identidade que a deixa confortável para operar no seu *modus vivendi*, em uma relação de pertencimento e reconhecimento (Carneiro da Cunha, 2009), isso porque de “[...] um ponto de vista subjetivo, a identidade é descoberta dentro da própria pessoa, e implica identidade com outros. O eu interior descobre seu lugar no mundo ao participar da identidade de uma coletividade” (Kuper 2002: 298).

Mas eu num tem raiva de meu pai não, num tô aqui mermo com o meu povo, né, tô aqui vivim, e também eu nem sou kupê que nem ele, sou é Apinajé, então que eu tinha que viver era aqui, que foi aqui que me

criei e que fiz coisa de aprender, aí foi parteira, aí fico assim com os peito de fora [Ela ri muito]. Se fosse kupê, mermo que fosse do quilombo que é dento das mata tem que passar calor, humm [ela balança a cabeça de forma negativa] quero é nada! [Rimos muito].

Percebo que a primeira distinção que Maricota faz do que seja “índia pura” parte dos aspectos físicos de seu corpo, quando pergunto porque ela não é uma indígena “pura” responde chamando atenção para a cor de sua pele, pedindo para que eu pegue em seu cabelo, assim como justifica tais aspectos pela sua genealogia, descrevendo fisicamente os pais: a mãe uma bela mulher indígena de cabelos lisos e o pai negro e de cabelo “ruim, duro”, que ela não sabe dizer sobre a aparência, porque não o conheceu.

O nome da minha mãe era Carlota Apinajé, pinajé própria! E o nome na cultura é o teu: Nhàgry. Agora tu que é meu fii tem é o nome de minha mãe. [Pergunto também sobre seu pai] Do meu é... Eu nem vi meu pai, mas o nome dele era Xarafim [O nome dele é Sarafim, porém os Apinajé na maioria de suas falas pronunciam o [s] como [x]]. Xarafim no sei de quê. No era índio não! Eu no sei a situação do meu pai. Nem conheci nem nada. Nada! Ele era igual um camaleão, ovô e sumiu. Diz que ele era preto, do cabelo duro.

O relacionamento, de pouca duração, de Carlota e Sarafim aconteceu em um contexto de contato nas matas do cerrado do Brasil central, pois Maricota que hoje mora na aldeia São José, nasceu na aldeia Cocalinho, que se localizava próximo ao rio Araguaia, também no norte do atual Tocantins, e é uma região de muitos remanescentes quilombolas. Logo, ela assim como descendentes de negros e indígenas também vivencia a mistura de “[...] corpos, almas, sentimentos e culturas, forjando uma nova identidade cambiente em territórios da diferença colonial” (Sarraf-Pacheco 2011b: 1).

Ela fala dessa mistura de corpos e demarca a identidade que escolhe assumir: “Pois é isso, aí eu só tenho essa cor de kupê, de preto e esse cabelo, porque assim de cultura eu sô mermo é panhĩ[indígena], Apinajé! Num sou de Apinajé própria, mas eu sou panhĩ”. Logo, se é pelo corpo que Maricota se identifica como descendente de negro e em sua interpretação isso faz com que ela não seja uma Apinajé própria, pois o seu corpo está preso no espelho social (Le Breton 2012), são as amarras culturais que a prendem à sua identidade indígena, no seu entendimento pode se visibilizar que a cultura se sobrepõe ao biológico.

Nesse sentido, ao analisar os indígenas nos censos nacionais, Oliveira Filho (1999: 134) assinala que “[...] dentro de cada sociedade indígena, e mesmo de cada aldeia, a variabilidade registrada nos indivíduos quanto aos componentes raciais é muito grande. Em definitivo a condição de “índio” nada tem a ver com pressupostos quanto à unidade racial ou de cor” e Maricota marca bem essa condição de “índio” na sua representação identitária, mesmo tendo uma cor que a classificaria como negra.

Leio a maneira com que Maricota interpreta sua identidade étnica como resultado de sua interação com as formas depreciativa de ver o povo negro, tão difundidas no Brasil, pois “[n]enhum ser humano olha o mundo com olhos puros, mas o vê modificado por um determinado conjunto de costumes, instituições e maneiras de pensar” (Benedict [1934] 2013: 13). E em nosso país, como analisa Munanga (1986), não foi só a força física que foi utilizada como elemento de coação ao/à negro/a, contra ele/ela também se usou o estereótipo como uma força poderosa nas lutas identitárias no contexto de dominação, e a partir dele desmoralizou x dominadx, fazendo-x se sentir inferior. E assim, sabendo que “O corpo é um dos locais envolvidos no estabelecimento das fronteiras que definem quem somos servindo de fundamento para a identidade” (Woodward 2000: 15) o corpo foi/é usado para a construção negativa da identidade negra pelos grupos dominantes para conseguir vantagens sobre o inferiorizadx (Bhabha 1998).

À medida que Maricota classifica o cabelo do pai como “duro, ruim” o fenótipo está sendo tomado por suportes simbólicos da identidade negra no Brasil (Gomes 2006), um país que reforça hegemonicamente a beleza do cabelo liso (Ramos 1995). Dessa forma, como não conheceu o pai, ela o compara a sua mãe pelo cabelo, sendo a mãe uma indígena “linda” do cabelo liso e o pai aquele que apresenta características ruins, sendo o cabelo o elemento de comparação da beleza (Frenette 1999).

Nesse contexto, nas palavras de Gomes (2006, p. 260) “É na cultura que o homem e a mulher aprendem a classificar e a hierarquizar o corpo. [...] O corpo é uma linguagem”. E nessa linguagem Maricota (23/01/2013) se vê negra, mas não se reconhece negra.

E eu vou ser preta como? Se diz que preto vivia tudo preso, e diz que índio que corria livre, nem eu ia conseguir! Mas isso era de primero agora é tudo solto que nem nós, preso só pelo bucho, porque diz que preto passa necessidade que nem nós. E eu num sei que tenho o cabelo duro igual do meu pai e que sou é preta também, mas né isso que vai me fazer deixar de ser panhi e virar kupê, não, né, tu num acha? Porque é aqui que eu vivo, e é aqui que é meu povo.

Seguindo as proposições de Cuche (2002) nas quais ele afirma que essa construção da identidade se dá em contextos sociais, concordo com ele no que se refere à escolha de Maricota em se assumir indígena, pois é sua posição como agente dentro da cultura a qual pertence que orienta a sua representação sobre a identidade étnica, assim os critérios biológicos são secundários e não representam para ela motivos que a façam se assumir negra ou afroindígena.



Figura 3: Pés de Maricota

Fonte: Pesquisa de campo (Setembro de 2014).

Assim que comecei a delinear a pesquisa de Doutorado, Maricota me disse: *“Pra tu conhecer alguém, ou tu vive com ela a vida toda ou tu vai e escuta as história dela, é assim...”* e foi isso que fiz, em cinco anos de convivência, em período intercalados, escutei e auscutei suas histórias e sensibilidades, sentadas em seu terreiro ou caminhando pela aldeia. Dessa forma, a partir de suas memórias, pude compreender, mesmo que de forma pontual, a dinâmica da vida para os Apinajé pela lógica das suas cosmologias e nesse aspecto específico da identidade étnica para Maricota, percebi que

a escolha pela identidade indígena foi construída de forma simbólica (Ortiz 1985) a partir da identificação com um povo que ela denomina como “seu”.

Para Gilroy (2001, p. 208): “A história de hibridação e mesclagem desaponta o desejo de pureza racial acalentado pelo afrocentrismo e pelo eurocentrismo” e ao se assumir como mestiça, Maricota também reforça esse desapontamento, porque mesmo filha de negro, ela não abandona sua identidade indígena. Filha de negro e indígena, Maricota que poderia se assumir afroindígena, indígena ou negra, não toma para si o entre-lugar (Bhabha 1998).

O lugar da sua identidade pertence ao mundo indígena, mesmo que seu estereótipo seja de mestiça, são os saberes que pratica, os valores que segue ou contesta, as cosmologias que regem sua vida, que apontam: “*eu sou panhĩ* [indígena]!”. Maricota portanto, mesmo em muitas zonas de contato do mundo moderno, não tem sua identidade étnica fragmentada pela modernidade. Ela é *panhĩ*! As muitas zonas de contato nas quais Maricota transita se apresentaram por dois fatores: pela proximidade geográfica da aldeia São José com diversos municípios tocantinenses, em especial, Tocantinópolis e pelas muitas diásporas vivenciadas por essa indígena. Sendo que nasceu na aldeia Cocalinho, no entanto morou em outras aldeias.

Após a morte de sua mãe e o sumiço de seu pai e depois do padrasto (Antônio, também não indígena como o pai), sendo filha única, ela foi criada pela família materna: avós e tios. “*Mas antes de meu mãe morrer nós já morava tudo junto na merma casa*” (07/09/2014). Isso é comum entre os Apinajé que se organizam em famílias nucleares e/ou extensa uxorilocal, cuja formação é pós-marital e o homem deve ir morar com a família da mulher, como também observaram Nimuendaju (1976), Da Matta (1976), Giraldin (2000) e Rocha (2012).

Em seu discurso Maricota cita a sua primeira diáspora, que acontece em uma data que ela não pode precisar, mas que teria sido aproximadamente com 10 anos, momento em que sua família sai da aldeia Cocalinho, se instala na Botica, que

É a aldeia Apinaje localizada mais ao norte do território [...]. Localiza-se próximo à rodovia TO 126, à margem esquerda do ribeirão Botica. Tem formato circular, com população formada também por pessoas oriundas de Mariazinha. Naquele local passei vários dias e pude assistir ao ritual de entrega de dois enfeites, por parte de amigos

formais. Vivem na Botica duas das melhores cantoras (ôkrepoKANê) Apinaje: Doca e Sikranpo (Giraldin 2000: 13).

No entanto, logo após se mudarem para a Botica tem que mudar para a São José devido um problema de saúde de seu avô, assim a diáspora continua. Faço uso do termo diáspora (Hall 2003), porque, para ela, essas mudanças não foram voluntárias, mas sim obrigadas por necessidades que fizeram com que sua família saísse de seu lugar de origem e tivesse que viver, mesmo que entre indígenas, com comunidades diferentes, o que para eles demandava um processo de adaptação.

Eu num gostava mermo não de tanto de isso, de tá pra lá e pra cá, que tinha toda hora que ir, né, porque precisava, mas que eu nem queria, se eu escolhesse eu num escolhia, tinha que fazer era tudo casa de novo e conhecer o povo e aí depois que fazia tudo, tudo isso, que ficava certo. Mas que sempre que os panhã de ôta aldeia quisero tudo nós, porque panhã num nega o chão po ôto que precisa. Mas aí tinha que vim pa São José porque tinha que o pajé curar meu vô, né? Aí nós vei tudo, tudo a famia (07/09/2014).

Maricota para justificar sua aceitação da mudança para a aldeia São José, aciona os saberes tradicionais, ao citar a figura do pajé como o possível solucionador do principal problema da família, naquele momento, que era a saúde do avô, este sofria de soluço constante. Ela ainda adverte: “*Tu num sabe que tem coisa que só os pajé cura, tem nem jeito, tem é coisa que médico dos branco nem cura nem nada*” (07/09/2014), pois segundo as crenças de seu povo há enfermidades que não estão no domínio da medicina ocidental, são aquelas do “[...] domínio específico para a atividade do pajé” (Sarraf-Pacheco 2009: 152). Ao perguntar a Maricota sobre seus conhecimentos sobre tratamentos terapêuticos religiosos e fitoterápicos ela me responde “*Eu nem num sei muito dessas coisa de pajé porque é coisa de home, aqui num tem pajé muié, pode ter em ôtas aldeia, mas nos Apinajé num tem, assim, né, eu nunca cunheci, e olha que eu sou é véia*” (07/09/2014).

Quanto à função exercida pela fumaça como mediadora entre mundos, Maricota explica: “*No cigarro que o pajé fuma e aí a fumaça abre a porta que deixa os espírito que cura, aí entra na pessoa, e cura... E também fecha as porta da pessoa... Tem quano tá cum feitiço? Tem que fechar pa num ficar roubano o karõ da pessoa*”

(07/09/2014). Dessa forma, a abertura é feita para que se estabeleça a cura e nunca que algo ruim aconteça com a pessoa que busca tratamento. Enquanto que a abertura entre os dois mundos: natural e espiritual, seja fechada no caso de “feitiço”, compreendido entre os *Apinajé*, da aldeia São José, como uma ação maléfica.

As diásporas de Maricota estão diretamente ligadas aos “feitiços”. Desde a saída da aldeia Cocalinho, que apesar de ter sido diagnosticada uma epidemia de malária, as mortes foram atribuídas a um feitiço⁷ lançado por dois *Kayapó*, em virtude de uma recusa para relação sexual com duas mulheres *apinajé*, até a ida para a São José.

E foi esse feitiço dos parente kayapó que fez foi matar e todo mundo, e nós pa nem morrer vei pa Botica, que nem foi que eu te contei, tu tá te alebrando? E depois foi tombém o feitiço do meu vô, que ficava no saluço, que nós vei pa São José. Esse daí nós num sabe de dizer de quem que foi que botou foi o feitiço. E depois que eu ia pa onde o meu fii e mora com ele na aldeia que ele tava era fazeno, né, aí o povo diz que foi feitiço e aí eu nem num fui mais. E foi desse jeito que eu, e que fui vindo de uma aldeia pa ôta, e eu te digo que é desse jeito, que o feitiço vai é sério na vida. E aí eu num fiquei na minha aldeia e fiquei de aldeia pa aldeia (Maricota, 22/09/2015).

Essa conexão com a terra, de acordo com Maricota também se consolida pela dimensão espiritual, porque entre eles quando uma criança nasce, seu companheiro (a placenta) é plantado (enterrado) em seu terreiro e pela cosmovisão dos *Apinajé*, ao morrer, as pessoas devem também ser plantadas nas terras de seu povo.

Dessa forma, Maricota vai enredando, em sua narrativa, tradição e saberes: cosmologia. Nessa dinâmica, o cotidiano da aldeia é expresso através de sua memória, dialogando com Horta e Del Priore (2005: 05) Maricota vai filtrando suas memórias, pois a memória

[...] é, também, inseparável de um filtro afetivo. Tal filtro é, por um lado, modelado pelo social – e pelo mundo em que está inserida a memória. Mundo que ela apreende e que possui certa estrutura. Pois ela não pode ser separada do pensamento, das crenças, das atitudes interiorizadas pelo indivíduo ao longo de sua socialização.

⁷ Ouí essa versão para a morte dos *Apinajé* moradores da aldeia Cocalinho de D. Ilda, Romão e Kangrò. Assim como Raquel Rocha (2012) também menciona em sua tese.

Vale ressaltar que o filtro afetivo é muito intenso em Maricota, em nossas conversas não silenciou dores, nem alegrias, falou do único filho que morreu, com muita emoção, falou da alegria de ser parteira e de forma tranquila, em um misto de serenidade e autoridade, relatou como é reconhecida pela família como líder de um grupo matrilinear.

Maricota vive a tradição em seu cotidiano, “pegando” vidas, cantando, fazendo arte e ensinando ao seu povo os saberes *apinajé* em uma vivência de aprendizagem e reverência da cultura de um povo. Imensurável, seu fazer incita e fomenta o desejo pelo aprofundamento desse estudo.

REFERÊNCIAS

- Azanha, Gilberto. 1984. *A forma Timbira: estrutura e resistência*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Barth, Fredrik. [1969] 2000. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas* (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- Bhabha, Homi. 1998. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte:UFMG.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 1986. “Etnicidade: da Cultura Residual mas Irredutível”. in *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. pp: 97-108. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Castells, Manuel. 1999. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra.
- Clifford, James. 2005. Rearticulating Anthropology. In: *Unwrapping the sacred bundle: reflections on the disciplining of anthropology*. Editado por D. A. Segal & S. J. Ynagisako. pp. 24-48. Durham e Londres: Duke University Press.
- Da Matta, Roberto. 1976. *Um Mundo Dividido: A Estrutura Social dos Índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. 1995. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol.1. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Durkheim, Émilie. [1972] 2007. “O que é fato social?” in *As Regras do Método Sociológico*. Tradução de

Paulo Neves. pp. 1-11. São Paulo: Martins Fontes.

Giraldin, Odair. 2000. *AXPÊN PYRÀK: história, cosmologia, onomástica e amizade formal Apinajé*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

Glissant, Édouard. 2005. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF.

Hall, Stuart. 2000. “Quem precisa da identidade?” in *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Silva, Tomaz Tadeu da. (Org.), pp. 103-133. Petrópolis: Vozes.

Hartmann, Luciana. 2012. “Tomazito, eu e as narrativas: Porque estoy hablando de mi vida”. in *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Gonçalves, Marco Antônio; Marques, Roberto & Cardoso, Vânia Z, pp. 179-206. Rio de Janeiro: 7Letras.

Hissa, Cassio E. Viana. 2013. *Entrenotas: compreensões de pesquisa*. Belo Horizonte: UFMG.

Horta, Maria de Lourdes Pereira & Del Priore, Mary. 2005. “Proposta pedagógica: Memória, Patrimônio e Identidade”, in *Memória, Patrimônio e Identidade*. Horta, Maria de Lourdes Pereira, pp. 03-11. Ministério da Educação: Boletim 4.

Kuper, Adam. 2002. *Cultura: a visão dos antropólogos*. São Paulo: Atlas.

Le Breton, David. 2012. *A sociologia do corpo*. Tradução: Sônia M. S. Fuhrmann. Petrópolis, RJ: Vozes.

Lévi-Strauss, Claude. 2005. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus.

Lima, Lilian Castelo Branco de & Sarraf-Pacheco, Agenor. 2014. Maricota Apinayé: patrimônio de saberes. *FRAGMENTOS DE CULTURA*, Goiânia, 24(2): 223-238.

Martín Barbero, Jesús. 2002. *Ofício de cartógrafo travessias latino americanas da comunicação na cultura*. São Paulo. Fondo de cultura: Econômica.

Lopes Oliveira, Maria Aparecida de. 2009. Experiências históricas dos quilombolas no Tocantins: organização, resistência e identidades. *Patrimônio e memória*. UNESP – FCLAs – CEDAP, 5(1): 07 – 126. Acesso em 30/03/2011. Disponível em http://www.assis.unesp.br/cedap/patrimonio_e_memoria/patrimionio_e_memoria_v5./artigos/experiencias_quilombolas.pdf

Melatti, Júlio César. 2007. *Índios do Brasil*. São Paulo-Brasília: UNB.

Moscovi, Serge. 2003. "Das representações coletivas às representações sociais: elementos para uma história". In: Jodelet, Denise (Org.) *As representações sociais*. pp. 45-66. Rio de Janeiro: EdUERJ.

Nimuendaju, Curt. *The Eastern Timbira*. 1986. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. 41 Berkeley & Los Angeles: University of California Press. Disponível em <http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-1946-timbira>

_____. [1939]1983. *Os Apinayé*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.

Oliveira, Eduardo D. de. 2007. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular.

Pollak, Michael. 1992. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos, Rio de Janeiro*, 05(10): 200-212.

Portelli, Alessandro. Memória e diálogo: desafios da história oral para a ideologia do século XXI. In: Alberti, V.; Fernandes, T.; Ferreira, M., orgs. *História oral: desafios para o século XXI* [online]. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000. pp. 67-73.
Pratt, Mary Louise. 1999. *Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru, SP: EDUSC.

Sarraf-Pacheco, Agenor. 2011a. ASTÚCIAS DA MEMÓRIA: Identidades Afroindígenas no corredor da Amazônia. *Revista Tukunduva*, (02):40-51.

_____. 2011b. E O NEGRO VESTIU O ÍNDIO...Intercâmbios Afroindígenas pela Amazônia Marajoara. In: XXVI Simpósio Nacional de História, 2011, São Paulo. *Anais do XXVI Simpósio Nacional da ANPUH - Associação Nacional de História*. São Paulo: ANPUH-SP,. Vol. 01. p. 01-16.

Seeger, Anthony, Da Matta, Roberto & Viveiros de Castro, Eduardo. 1979. A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, Museu Nacional, (32): 2-19.

Zaparoli, Wintemberg G. 2010. *Memórias educativas: narrativas contam os Apinayé*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Estadual do Pará, Belém.