

A HISTÓRIA ORAL E O SEGREDO DO JABUTI [KAPRÃM] NA ALDEIA TOKURYKTI K. JÖKRIKATÊJÊ, TERRA INDÍGENA MÃE MARIA, SUDESTE DO PARÁ

Jerônimo da Silva e Silva
*Professor do Programa de Pós-graduação em Dinâmicas
Territoriais e Sociedade na Amazônia (UNIFESSPA)*
E-mail jeronomosilva@unifesspa.edu.br

Abstract: In the field of History, the methodology of Oral History occasionally presents itself as a practice capable of valuing aspects of the relationships of otherness in the studies of communities, traditional peoples and their social demands, revealing the protagonism of people and the articulation of their worldviews. In this text, Oral History is the reason chosen to delve into the theme of relations of otherness, Eurocentric or not, through interviews with indigenous narrators during a workshop held at the Tokurykti school in the Tokurykti K. Jökrikatêjê village, Mãe Maria Indigenous Land, southeastern Pará. The narratives of myths by the elderly, the participation of children and the tensions with the researcher and other teachers at the School are addressed in the report to indicate an expansion of the interview experience within the scope of Oral History. The vector of analysis is the reflection on the questioning of the interlocutor during the research, the inversion of the interviewer/interviewee roles, the correlation of forces that condition the shift towards a decentralized saying, and mainly the conditions of Oral History in a situation of persecution in the face of the enchanting aspect of orality, whether in indigenous terms or in so called Western terms.

Keywords: Oral History, Amazon, Myth.

Introdução

Um dos principais alicerces da constituição do campo científico das ciências humanas e sociais foi a necessidade de estabelecer a distinção entre o conhecimento produzido segundo os ditos princípios da racionalidade europeia ocidental e outras formas de pensar e viver o mundo, particularmente das culturas de outras regiões do planeta. Segundo esta concepção, toda e qualquer forma de explicação do mundo e de suas particularidades se distinguiriam da racionalidade pela suposta ausência de esquemas de pensamento, fundamentos lógicos e instrumentais metodológicos (Cardoso de Oliveira, 1996). Desde então o estabelecimento dessa distinção foi objeto de diversas problematizações, dentre as quais, o debate acerca da geopolítica do conhecimento e sua subalternização, convocando as relações de alteridade para o centro das análises (Lévi-Strauss, 2012).

Se o conhecimento é produzido e moldado no interior das dinâmicas culturais, das experiências nos vários segmentos da vida e principalmente nas formas como representamos a nós mesmos e aos outros, talvez as demandas críticas em favor de práticas científicas diversas devessem se dedicar mais aos processos de encontro e interlocução das culturas e cosmovisões do que necessariamente referenciais teóricos e metodológicos etnocêntricos. Não se trata de negar os pressupostos científicos das mais variadas matrizes dos campos do conhecimento, mas de reposicionar o problema do etnocentrismo praticado pela ciência ocidental.

Pode-se dizer que a crítica à proposta iluminista nasce quase simultaneamente ao próprio ideário. As diversas áreas das ciências humanas e sociais desde então tem um

significativo acúmulo de pesquisas indicando não apenas a impacto e as contradições do eurocentrismo, como acenando possibilidades de construção de formas de conhecimento com potencial de se descolarem da herança colonial (Gruzinski, 2001).

A busca pela superação deste, digamos, “paradoxo colonial”, tem estimulado a formação de centros de pesquisa, institutos e coletivos de feição interdisciplinar ou transdisciplinar voltados para práticas de ensino, pesquisa e extensão que sejam capazes de estabelecer não uma relação “objetal” (na falta de uma palavra melhor) com movimentos sociais, coletivos de populações tradicionais do campo e cidade, e sim de que possam aprender a partir dos termos próprios das relações sociais e culturais dessas pessoas, e que na valoração da especificidade de suas experiências tenham elementos para operacionalizar a desconstrução de seus pressupostos científicos (Hoggart, 1970, p. 386). Almeja-se sobretudo que as reflexões oriundas desse pensar desde as “categorias da experiência” ou “termos próprios” forjados no interior desses saberes possam ter implicações não somente na geopolítica do conhecimento, mas nas lutas políticas das comunidades ou coletivos envolvidos, impactando positivamente na construção de políticas públicas, formas de resistências em defesa de seus territórios, formas de vida e pensamento (Carneiro da Cunha, 2009, p. 101-114).

Se as relações de alteridade marcadamente etnocêntricas determinaram o nó górdio em que a ciência ainda hoje se encontra, então se trata sobretudo de pensar formas de neutralizar, desconstruir e reescrever relações de alteridade que não padeçam do centramento eurocêntrico. Essa tarefa há muito detectada pelas disciplinas das humanidades produziram posicionamentos inovadores, ancorados nas pesquisas no campo das ciências humanas.

No campo da História, a metodologia da História Oral se apresenta eventualmente como uma prática capaz de valorizar aspectos das relações da alteridade nos estudos de comunidades, povos tradicionais e suas demandas sociais, lutas políticas e representações culturais, revelando o protagonismo das pessoas e a articulação de suas cosmovisões recorrendo a memória das vivências e as situações atuais (Silva; Ramos Júnior, 2024, p. 184–202); outro aspecto, como desdobramento das possibilidades citadas, é a problematização exercida pelo próprio narrador ante às indagações do entrevistador, este processo permite observar como as relações de alteridade ampliam a construção do relato oral, extrapolando os limites dos pressupostos da pesquisa (Amado; Ferreira, 1998), seguindo a compreensão de que o processo de coleta de depoimentos, classificação e transcrição, não resultam no fechamento das fontes, devendo-se problematizar a consideração da escolha dos discursos, o contexto da enunciação, as formas de apresentação. A construção da narrativa histórica está interligada na relação entre os discursos orais e as escolhas e metodologias do historiador, um diálogo mediado nas duas linguagens (Thompson, 1992, p. 299).

Neste texto a História Oral é o motivo escolhido para adentrar na temática das relações de alteridade, eurocêntricas ou não, indicando-a como um dos possíveis núcleos do debate que tem como pano de fundo ora a compreensão da História Oral como um recurso metodológico, ora como um fazer “epistêmico” ou “pluriepistêmico”.

Apresento no texto experiência de entrevista com narradores indígenas durante oficina realizada na escola *Tokurykti* ministrada na aldeia *Tokurykti K. Jökrikatêjê*, Terra Indígena Mãe Maria, sudeste do Pará. As narrativas dos mitos pelos velhos, a participação das crianças e o tensionamentos com o pesquisador e demais professores da Escola são abordados no relato para indicar situações de desestabilização ou expansão da experiência de entrevista no âmbito da História Oral (Silva, 2025).



Trata-se, portanto, de pensar as problemáticas acerca de determinadas concepções de História Oral à luz de tensionamentos de narradores com pressupostos cosmológicos distintos da abordagem da pesquisa. O vetor da análise é a reflexão acerca do questionamento do interlocutor no decorrer da pesquisa em História Oral, da inversão dos papéis entrevistador/entrevistado, da correlação de forças que condicionam o

deslocamento para um dizer descentrado, e principalmente das condições da História Oral em situação de perseguição ante o aspecto encantatório da oralidade, quer nos termos indígenas, quer nos termos ditos ocidentais.

Contexto

Localizados no sul do Maranhão, sudeste do Pará e no norte do Tocantins, os povos originários, denominados genericamente de “Gavião”, são da família linguística Jê Timbira, assim como os *Krahô*, os *Ramkokamekrá*, os *Apaniekrá*, os *Krikati*, os *Pikobyé* (todos no estado do Maranhão), os Gavião *Kyikatêjê*, *Parkatêjê* e *Akrâtikatêjê* (no Pará) e os Apinayé (no Tocantins) (Nimuendajú, 1944, p. 76-101; Da Matta, 1967; Ferraz, 1998). Ainda que escape ao objetivo deste escrito é importante sublinhar que os povos indígenas identificados como “Gavião” e suas relações no escopo mais amplo dos assim denominados de Jê Timbira do “Brasil Central” abordados na literatura etnológica tem sido caracterizados em sua organização sócio cosmológica pelos elementos transformacionais em orientação dualista, mas dotada de complementaridade, entretanto tais relações serão evocadas lateralmente tão somente para situar certo pano de fundo cosmológico presente no mito em questão, principalmente para perceber os seus elementos transformacionais e a sua especificidade no que diz respeito às relações de complementaridade e oposição das metades (Melatti, 1976, p. 139-148).

Na primeira metade do século XX, o etnólogo alemão Curt Nimuendajú afirmou que esses povos indígenas foram denominados genericamente de “Gavião” pelos não indígenas por causa da violência atribuída e eles pelas populações habitantes nas margens dos rios, posteriormente o mesmo autor também infere que o termo estaria associado ao uso de penas em rituais e no cotidiano. Os ditos “Gaviões ocidentais” e/ou “Gaviões da Mata” passaram a ter contato mais efetivo com a sociedade não indígena a partir da década de 1940, quando o Estado brasileiro intervém nos conflitos com não indígenas. (Ferraz, 1998; Miranda, 2015).

No contexto do sudeste do Pará, as violências praticadas contra os Gaviões ocidentais tiveram como consequência a promulgação de decretos estaduais em 1943 e 1945, criando-se a Reserva Indígena Mãe Maria, localizada no sudeste do Pará, cidade de Bom Jesus do Tocantins. Desde então, testemunhou-se o dramático e precário deslocamento dos Gaviões ocidentais para o local no curso da segunda metade do século XX. Os Gaviões não formavam uma unidade social rígida, homogênea, que os agregava (não pelo menos do ponto de vista com que os não indígenas pensam tais termos), portanto, a diversidade da organização política, social e cultural, bem como a dispersão em seus territórios e as características no âmbito de aliança e guerra de modo algum se adequam à lógica imposta pelo Estado brasileiro, isto é, de forçá-los a um convívio nos moldes ocidentais.

No decorrer da década de 1960, os *Parkatêjê* foram os primeiros deslocados de suas terras originárias para a TIMM, posteriormente os *Akrâtikatêjê*, atingidos pelo alagamento de suas aldeias pelos impactos da hidrelétrica de Tucuruí, e os *Kyikatêjê*, oriundos do estado do Maranhão, via Fundação Nacional do Índio, passaram a formar os três “grupos” ou “turmas” que caracterizariam os Gavião da TIMM nas décadas de 1980 e 1990 (Ferraz, 1984).

Nas décadas de 1960 e 1970 a exploração dos povos indígenas no sudeste do Pará se intensificou por meio da extração da castanha, atividade caracterizada pela exploração da mão de obra indígena, pela ação de comerciantes e atravessadores, e pela problemática atuação da Funai, que escamoteada pelo discurso de “pacificação” e “integração” dos indígenas, aderiu às práticas extrativistas. As pesquisas de Lara Ferraz



apresentam com detalhes as formas de “confinamento” e “submissão” originadas pela problemática inserção dos *Akrâtikatêjê*, *Kyikatêjê* e *Parkatêjê* em uma “suposta unidade, denominada ‘Comunidade Indígena Parkatêjê’” (Ferraz, 1998, p.155-180). A inserção desses povos na Reserva Indígena Mãe Maria (atual Terra Indígena Mãe Maria), permitiu, de certo modo, a sobrevivência dos poucos remanescentes do extermínio, a imposição das práticas capitalistas da exploração da castanha tornando se um entrave para as suas formas próprias de reorganização social e cultural nas décadas de 1970, 1980 e 1990, deixando fortes consequências no que diz respeito às

estratégias adotadas nas negociações com a outrora mineradora Companhia Vale do Rio Doce nas décadas de 1980 e 1990 (Ferraz, 1998; Miranda, 2015; Ferreira, 2020). Nos últimos anos (2001-2022), os *Akrâtikatêjê*, *Kyikatêjê* e *Parkatêjê* passaram por dezenas de “cisões”; a multiplicação alcançou em 2020 número superior a dezoito aldeias e em 2025 estima-se quase quarenta. Ainda que não seja o objetivo analisar os desdobramentos dos processos de formação de novas aldeias neste artigo, considera-se importante frisar que as relações pretéritas de rivalidade, aliança e guerra que permearam a longa história de interação desses grupos antes do contato com os não indígenas transformou-se drasticamente, amalgamando relações interculturais que devem ser compreendidas à luz da especificidade do contato.

Criada em maio de 2018, a aldeia *Printi Pâr Jökrikatejê* teve seu nome alterado para *Tokurykti Jökrikatêjê* no ano de 2020 em homenagem ao cacique *Tokryre Aktoti Hirare Parkatejê*, vítima de Covid-19. A homenagem foi conduzida pela atual cacique, *Tuxati Jonkahynti Jakankrati Parkatejê*. A Aldeia Indígena *Tokurykti* tem sua própria escola e segundo a cacique *Tuxati* ela tem sido um dos elementos fundamentais para a manutenção da unidade do grupo.

Durante os meses de maio, junho, outubro e novembro de 2023 foram realizadas na escola *Tokurykti* oficinas com estudantes, professores indígenas e não indígenas, as atividades estavam previstas no projeto de pesquisa “Experiência religiosa no sudeste do Pará” com recursos da Capes via Programa de Cooperação Acadêmica na Amazônia (Procad-AM) também vinculada aos estudos de pós-doutoramento realizados na Universidade Estadual Norte Fluminense – Darcy Ribeiro (UENF). A organização metodológica das ações seguiu as etapas: a. Diálogo inicial do pesquisador com os docentes acerca dos projetos já desenvolvidos; b. Observação e registros do cotidiano escolar; c. Acompanhamento na condição de ouvintes das atividades do componente curricular denominado de “aula de cultura”; d. Realização de oficinas; e. Conversa coletiva sobre as atividades.

As oficinas tinham como recorte temático os mitos e suas relações com o cotidiano, foram desenvolvidas através de apresentação teatral, roda de conversa e produção de material em cartolina e massa de modelar. A gravação dos relatos, captura de imagens e debates nas rodas de conversa foram utilizadas para produção de uma “cartilha instrucional” prevista no projeto e que no momento aguarda o encerramento do luto na aldeia para o lançamento na aldeia. Nas salas de aula ou no pátio da aldeia os estudantes apresentaram as atividades a partir dos mitos apresentados pelos professores, relacionando-os com as práticas culturais e processos de aprendizado escolar, em seguida os estudantes comentavam os episódios. Apresento a seguir a narrativa do professor de cultura *Rikpárti Kôkaproti* e o tecido das relações de alteridade presentes no colóquio da comunidade escolar com o pesquisador.

***Mpo jarên mpa tô hêitomõ* [senta aqui que eu vou te contar um mito]**

Antes das aulas e encontros na oficina, *Rikpárti Kôkaproti* pronuncia na língua *mpo jarên mpa tô hêitomõ* e pede para os alunos repetirem. *Mpo jarên mpa tô hêitomõ* é dito quando uma pessoa encontra um velho (“sábio da cultura”) e pede que lhe conte um



mito. Para o narrador trata-se de um enunciado solene, exigindo do ouvinte respeito e atenção:

Na época dos *Mâmkatêjê*, os primeiros Gavião, os ancestrais, eles não sabiam cantar, nem dançar e nem tinham as histórias que a gente chama de ‘mito’, né? Não sabiam fazer nada, nem arco nem flecha, só sabiam fazer o fogo porque tinham aprendido da onça, mas era tudo sem saber de nada, viviam na aldeia só caçando com as mãos e de noite dormiam. Um dia eles ouviram um barulho na mata bem distante, esse barulho acontecia poucas vezes e sempre era de noite. No início eles tinham medo de ir ver o que era, ficavam tudo escondido na cabana com medo de ser os espíritos ruins da mata né? Mas passaram vários e dias eles resolveram reunir um grupo para verificar quem era

que fazia o barulho, e toda vez que chagavam no lugar onde o barulho vinha eles não viam nada, parecia que quando chegavam lá tudo fazia silêncio, tudo desaparecia, parecia barulho de espírito mesmo, e daí o medo vinha neles de novo e corriam pra aldeia. Isso se repetiu muitas vezes, mas assim, eles não sabiam, mas na verdade o barulho que eles ouviam era de gente dançando, pulando, barulho de maracá, então o 'barulho' era isso tudo, mas eles não sabiam como era, por isso chamavam de 'barulho'. Os ancestrais já estavam cansados de ouvir, entrar na mata atrás e nunca encontrar, até que se passou um tempo e dois deles tiveram a ideia de irem só, sem fazer barulho e sem avisar ninguém, pra não espantar eles. Nesse dia eles foram bem devagar, na escuridão, sem dizer uma palavra, e daí quando chegaram lá eles viram que fazia o barulho não era os espíritos, mas que na verdade existia era uma aldeia de jabuti, uma aldeia de *kaprãñ*, eles ficavam toda noite dançando, fazendo as 'brincadeiras' da cultura, sabiam todas as cantorias, mas só faziam essa festa quando estavam sozinhos e não era vistos por ninguém, qualquer barulho na mata eles desviraram na forma do *kaprãñ* que a gente conhece, eles eram muito espertos [...] só que os dois índios eram mais espertos ainda, eles passaram a ir toda noite escondido pra ver a festa na aldeia dos *kaprãñ*, bem calado, deslizando no mato, então no fim da noite voltavam pra aldeia, descansavam e passavam o dia contando tudo o que viram, fizeram isso muito tempo e assim transmitiram todas as danças, jogos, cantorias e até os instrumentos musicais. Todos se reuniram no centro da aldeia pra ouvir os dois, e tudo era contado, depois que eles aprenderam tudo o que se passava, também passaram a fazer as suas próprias festas de noite, a fazer o 'barulho', e então deixaram de ir observar os *kaprãñ*, e é por isso que hoje tem a cultura, porque tudo foi aprendido deles (*Rikpàrti Kôkaproti*, 2023).

O relato de *Rikpàrti Kôkaproti* foi realizado no centro da aldeia com estudantes e professores reunidos e foi antecedido pela advertência de que a história só poderia ser contada após o silêncio de todos. Sem pressa e com muita cautela apresenta o relato sobre como os *Mãmkatéjê* (ancestrais) aprenderam a cultura, enfatiza como o aprendizado se deu porque souberam andar na mata em silêncio, vendo e ouvindo tudo com muita atenção e de como foram persistentes até descobrirem quem era que estava por detrás do "barulho". Ressalta em tom de advertência que os mais novos precisam aprender a cultura andando na floresta, vendo os animais e não apenas na televisão e na internet, e que muitos aspectos da cultura indígena têm sido perdidos por causa disso.

Na ocasião, após o relato, muitos estudantes versaram sobre os elementos apresentados, alguns bastante sorridentes com as frustradas investidas do grupo até a aldeia *kaprãñ*, imitando com gestos a transformação do corpo do *kaprãñ* quando flagrados pelos observadores, outros imitando os dois indígenas se esgueirando na floresta no areal, lançando com as mãos punhados de areia para o alto, simulando certo



esfumaçamento encantatório. Uma indígena, estudante de ensino médio fez uma digressão sobre o relato a partir das memórias de infância quando ouvira a mesma história de seu avô, destacando que *kaprãñ* é um animal que "durante a noite fazia a festa, mas durante o dia era quieto e ninguém via ele, ele só se movia e era inteligente de noite", menção que levou os presentes refletirem sobre a sabedoria de fazer silêncio e o ensino da cultura como um predicativo do *kaprãñ*.

Enquanto cabisbaixo tomo nota dos relatos, ouço abruptamente: "agora é a sua vez, explica agora pra gente o que você entendeu?!" Ergo a cabeça e vejo todos se acomodando nos lugares e se preparando para ouvir o que o "professor da universidade" teria a explicar. "Queremos te ouvir", "explica pra gente a história". Também tento me acomodar na cadeira e com visível desconforto lhes digo:

Pelo que já li sobre os mitos dos povos Jê, principalmente dos Jê que se encontram no Maranhão, norte de Tocantins e do sudeste do Pará,

vejo que os ancestrais conseguiram aprender ou capturar as coisas dos outros animais, como o episódio do “roubo do fogo” quando pegaram o fogo da onça e passaram a comer carne assada e agora nesse relato eles não roubaram, mas aprenderam a cultura do *kaprã* escondido, foram espertos e pode-se dizer que enganaram eles muito bem, mas também vejo esse mito não só como a conquista da cultura das danças, cantos e instrumentos musicais pelos ancestrais, mas como ainda hoje vocês podem aprender a cultura do *kupẽ* (não indígena/branco) com cuidado, observando mas não deixando que eles venham até vocês e lhes tirem ou escondam o que vocês já tem de valor [...] mas eu estou dizendo o que vem na minha cabeça quando ouço os mitos, não sei se é assim, não sei se estou certo, já estou mudando muita coisa nisso que digo, já estou misturando o contato dos Gavião com o *kaprã* e com o contato com o *kupẽ* e de como os ancestrais aprenderam a cultura [...] a maneira como eu entendo, eu acho uma história muito bonita de sabedoria, observação e compartilhamento de ideias porque os dois indígenas voltaram pra aldeia e contaram pra todos o que viram e ouviram, e isso se parece muito com o que estamos fazendo aqui (Jerônimo da Silva e Silva, 2023)

Após me ouvirem, muitos balançaram cabeça afirmativamente e ensaiou-se algumas palmas, em seguida abriu-se uma nova rodada de comentários sobre o relato, houve reencenação do encontro com o *kaprã* à luz de minhas considerações, outros contrapuseram a ideia de que seria possível aproximar o episódio mítico do roubo do fogo da onça com o do encontro dos ancestrais com *kaprã*, principalmente pelo fato de que onça, *kaprã* e o *kupẽ* seriam personagens distintos no encadeamento contextual dos mitos.

O que deveria ser um momento de registro de narrativas em uma oficina baseada em entrevista de História Oral, convencionalmente entendida como um procedimento de intervenção cautelosa do entrevistador, “historiador oralista” ou não, com o avançar das questões passei a ser entrevistador-entrevistado sob a demanda das relações de alteridade situadas. Não se tratava de um questionamento acerca da interpretação do mito, mas da demanda dos participantes em entender como eu chegara a tais formulações, nesse momento percebi, por exemplo, o estudante debatendo com os colegas aos risos o fato de que se *kaprã* tinha esse poder de “virar bicho” pra esconder a sua cultura, o *kupẽ* também não seria um bicho que mente e engana, esconde as coisas e a cultura também? Na época a mestrandia em História, Karini Rikpárti que também participou das oficinas, fez uma analogia entre o HD de um computador - provável origem do conhecimento e cultura do *kupẽ* - com o *kaprã*, eventualmente ambos seres que foram usados como depositários da cultura e fonte de alimento cognitivo.



Não tinha respostas para tantas questões e nem condições de aderir a algum tipo de exercício especulativo, principalmente pelo temor em deslocar-me da temática, estava preocupado com as mudanças na dinâmica da oficina, com os rumos do debate e não sabia de fato como recuperar o elã narrativo sem parecer invasivo, mas afora minha angústia, eu era o único desconfortável, todos pareciam desenvoltos e bem humorados.

O encontro com o *kaprã* desencadeou o motivo do encontro com o *kupẽ*, aliás, convém lembrar que se por um lado este termo tem sido utilizado atualmente para nomear os “não indígenas”, sendo traduzido também por “branco”, por outro, nas reflexões de Gilberto Azanha, *kupẽ* foi situado no interior do sistema de classificação da dita “Forma Timbira” como o “in-comum”, “não-timbira”, um tornado externo, imprevisível e desconcertante à sociedade. Todavia, o autor nos recorda que em tempos pretéritos as “cisões” resultantes das relações de metades complementares dos timbiras resultaram na formação de outras aldeias, o que poderia engendrar, com o passar do tempo, o afastamento completo desta, tornando-a *kupẽ* (estranho), isto é, aquele que era “próximo”, “familiar”, metade oposta, mas complementar, tornara-se radicalmente distinto (Azanha, 1984, p. 12-23). A retomada dessas considerações é necessária para observar que o termo *kupẽ* tem em sua anterioridade uma carga semântica voltada para

as relações de alteridade no interior dos grupos timbira, e não um mero desdobramento do encontro com o não indígena.

Também é válido considerar que *kaprã̃n* não é apenas a tradução para “jabuti”, mas no novelo mítico é traduzido como “Jabuti Grande”. Durante pesquisa de campo nos idos de 2018 na aldeia *Amtáti K̃yikatêjê* os pesquisadores da universidade estavam dividindo Grupos de Trabalho para realização de relatório socioambiental e os representantes do “GT da Cultura” se autodenominou de “GT *Kaprã̃n*”, esse fato fez com que não apenas outros GT’s adotassem respectivos nomes, mas também foi motivo para que alguns professores indígenas explicassem o papel do jabuti e os seus atributos na cultura.

Os referidos professores destacaram que o jabuti é um dos poucos animais que tem a capacidade de “limpar o próprio corpo”, de expelir as impurezas quando colocado em ambiente limpo. Jabutis capturados durante a caça são colocados em um cercado isolado, com terra limpa, se alimentando apenas com frutas e legumes, visando a limpeza da carne, “limpeza dos vermes da mata”, outros animais não teriam essa condição inata. Outra constatação é a crença de que o jabuti é um animal mágico, capaz de “desaparecer” na mata, “cegar as pessoas”. Essa última afirmação foi frisada após alguns professores da universidade começarem a rir do “GT *Kaprã̃n*” denominando-o de “GT lento” ou “GT lerdo”, o que foi imediatamente corrigido pelos indígenas, o jabuti seria não somente um dos símbolos da cultura, do saber acumulado, mas também de ser um “falso lento”, na medida em que se desloca magicamente na mata, “aparecendo e desaparecendo”, segundo alguns seria mais fácil encontrar um jabuti na mata do que soltar o jabuti e encontrá-lo em seguida. *Kaprã̃n* emerge em outros relatos como uma entidade originária que assenta o seu corpo na fonte do rio, regulando o seu fluxo e vivificando a floresta primordial, neste enredo alguns narradores o associam a origem da fertilidade subjacente a todos os seres vivos (*Parkrekapare*, 2023).

As relações de alteridade, ou as diferentes modulações que põe em funcionamento os níveis de familiaridade e estranhamento permite-nos inferir que a despeito das diferenças contextuais, a aproximação entre *kaprã̃n* e *kupê* na oficina versa igualmente sobre as particularidades das formas próprias com que pensam a aquisição da cultura originária mediante observação do *kaprã̃n* e ainda as mudanças culturais internas e os tensionamentos ante o contato com a cultura do não indígena. Tomei essa elaboração de *Rikpãrti Kôkaproti*, quando ponderou nos momentos finais da entrevista:

Pra ver professor, eu estava aqui no centro do espaço mas agora é você que está, né? veja que o jogo virou e agora somos nós que te



ouvimos e falamos sobre o que queremos saber de tipo [...] como que a gente te vê, né? A gente conta os nossos mitos mas queremos que tu conte eles pra gente, pra ver como que é contado, né? Daí o senhor ficou perdido que nem o povo correndo atrás do *kaprã̃n* sem saber pra onde ir, tudo perdido, assim tá o senhor (risos). Agora assim, deixa lhe dizer que na história o senhor tem que ver que o povo não estava atrás do *kaprã̃n*, eles estavam atrás era da voz, do ‘barulho’, os *kaprã̃n* só faziam silêncio e ficavam parados, o que eles queriam era achar a palavra deles, a voz mesmo, e daí porque era difícil (*Rikpãrti Kôkaproti*, 2023).

Mais do observar, perseguir a palavra significa perseguir a possibilidade da comunicação com a alteridade, alcançá-la pela estranheza da palavra que escapa quando ainda dotada de familiaridade, vertendo o “barulho” em cultura por meio da noturna tarefa de seguir a errância das vozes, de errar, não no sentido de estar equivocado, mas no sentido de perder-se de si, de inaugurar uma abertura ao desconhecido.

Retomando os relatos e as nota do caderno de campo para a escrita deste texto percebi que a intervenção de estudantes e professores da aldeia deslocou não apenas o eixo pré-agendado da relação entrevistado-entrevistador, mas subverteu a centralidade da situação (“o jogo virou”), quando convocado pela comunidade para falar sobre os mitos - sem os dotes transformacionais de *kaprã̃n* no que concerne ao poder de alteração

corporal e as propriedades encantatórias do silêncio - o caçador de vozes com arma em punho (gravador de voz) perceberia que o cenário planejado se tornara objeto de problematização de outras vozes.

Considerações finais

No âmbito das Ciências Humanas muitas tem sido as metodologias e práticas de pesquisa que tem adquirido nas últimas décadas feição interdisciplinar, recortes de análise sociológica, pesquisa de campo antropológica e suas variadas tendências, análises quantitativas e qualitativas, pesquisas documentais e imagéticas, dentre outras. Dentre as pesquisas no campo da História, alguns autores consideram que a História Oral se expandiu gradualmente na segunda metade do século XX, alcançando nas primeiras décadas do século XXI certa notoriedade, que pela problematização de seus ditos “limites objetivos”, quer pelo potencial de compreender e redimensionar a noção de “fonte” ou dado histórico (Portelli, 2010).

A produção de reflexões a partir de pesquisas em História Oral também questiona se a História Oral não seria, para além de uma metodologia, um fazer capaz de elaborar as suas determinadas formulações conceituais. Alguns autores consideram que, ao alcançar vozes silenciadas historicamente, o registro em História Oral seria caracterizado por um potencial político emancipatório baseado no testemunho do presente, do concurso imediato das transformações históricas (Thomson, 1997, pp. 51-71).

Pesquisadores de diversos campos do conhecimento e aqueles que se identificam como “historiadores oralistas” tem chamado a atenção da comunidade científica para as relações promissoras da História Oral com os saberes e cosmovisões de povos tradicionais. Indígenas, quilombolas, ribeirinhos e outros povos do campo, mais do que um “campo de pesquisa” mui comum em décadas anteriores, recentemente tem se tornado protagonistas, interlocutores críticos e inúmeras vezes tem contribuído crítica e politicamente ao problematizar a ciência e as ações das universidades (Zorzi; Rodeghero, 2024).

Se por um lado essa relação tem levantado críticas a respeito da necessidade de



distanciamento e problematização dos relatos orais de homens e mulheres das comunidades tradicionais da parte de pesquisadores afeitos a um papel de observadores críticos que preferem manter a distância preconizada em protocolos científicos ainda convencionais, outros tem postulado que a imersão no cotidiano e nas lutas políticas podem engendrar reflexões a partir das categorias sociais de pensamento e de luta desses povos, isto é, que o próprio campo da História Oral seja solo imanente capaz de potencializar a profícua relação entre o saber científico e os saberes tradicionais, não por acaso tem sido recorrentes debates acerca de abordagens epistemológicas e pluriépistemológicas, no qual a História Oral, questionaria os seus pressupostos (Ramos Júnior; Santos 2023, p. 07-26)

Quando tensionada com as formas de conhecimento de povos tradicionais a História Oral alcança seus limites, limites esses que não se diferenciam das demais abordagens acadêmicas que seguem essa trilha, que consiste justamente em adentrar na floresta da alteridade, ora, a depender contexto cultural, quem garante que uma voz remete a um corpo? Qual a relevância de uma voz humana para uma não humana? Qual a possibilidade dos termos corpo-consciência no par ocidental se sustentarem ante a um narrador com perspectiva distinta? (Alonso; Baliberdin, 2017, p. 191-215).

Não penso que essas interrogações indiquem um limite intransponível para as pesquisas em História Oral, nem que essa seja uma tarefa que possa ser feita excluindo as múltiplas abordagens indicadas acima. Inspirado no mito aludido e nas considerações de *Rikpárti Kôkaproti*, considero que caberá a História Oral perseverar na tarefa de se perder na floresta, de perseguir barulhos e torná-los voz, de adotar a errância um *ethos* capaz de levá-la ao núcleo encantatório da palavra; a oralidade, este segredo noturno

impossível de ser apreendido na totalidade, mas que apesar de fragmento de comunicação assimilado sob a penumbra, ainda suficiente para estabelecer a invenção da cultura sob os fundamentos da alteridade, enfim, o segredo de *kaprãn*.

Referências

- ALONSO, L. S., BALIBERDIN, A. História oral, etnografia e dicções de Pai Francisco em estado de transe. *História Oral*, 20(1), pp. 191–215, 2017.
- AMADO, J., FERREIRA, M. de M. (Org.). *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 1998.
- AZANHA, G. A "Forma Timbira": Estrutura e Resistência. Dissertação. (Mestrado em Antropologia) Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Xamanismo e tradução, in *Cultura com aspas e outros ensaios*. Editado por M. C. Cunha, pp. 101-114, São Paulo: Cosac & Naify, 2009.
- DA MATTA, R. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinajê*. Petrópolis: Ed. Vozes Ltda, 1976.
- DA MATTA, R. Uma reconsideração da morfologia social Apinayé. In: SCHADEN, E. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.
- FERRAZ, I. De "Gavião" à "Comunidade Pàrkatêjê": uma reflexão sobre os processos de reorganização social. (Tese de Doutorado em Antropologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 1998.
- FERRAZ, I. *Os Pàrkatêjê das matas do Tocantins: a epopéia de um líder Timbira*. São Paulo: USP, 1984.
- FERREIRA, T. C. *O processo de construção da aldeia Akrâtikatêjê: memória e retomada aos Mãnkatêjê da Montanha*. Dissertação de Mestrado. Marabá: Unifesspa, 2020.
- GRUZINSKI, S. *O pensamento mestiço*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HOGGART, R. *La culture du pauvre*. Paris: Les Éditions de minuit. Longman: dictionary of contemporary English. Ed. Barcelona: Cayfosa, 1970.



- LÉVI-STRAUSS, C. *Mito e significado*. Trad. Antônio Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 2012
- MELATTI, J. C. Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahó. in SCHADEN, E. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 139-148.
- MIRANDA, A. B. *Os "Gavião da Mata": uma história da resistência timbira ao Estado*. Dissertação (Mestrado em História), Pontifícia Universidade Católica, Goiás, 2015.
- NIMUENDAJÚ, C. A habitação dos Timbira. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 8 Rio de Janeiro, pp. 76-101, 1944.
- PARKREKAPARE, K. G. R. *Pýt mẽ kaxêre (sol e lua) e hákti mẽ kuhý (gavião e fogo): mito e transformação histórica entre os Gavião*. Dissertação de Mestrado em História. Marabá: Unifesspa, 2023.
- PORTELLI, A. A entrevista de história oral e suas representações literárias in *Ensaio de História Oral*. Letra e Voz, 2010.
- RAMOS JÚNIOR, D. V., SANTOS, J. F. Das conversas em roda à Roda de conversa: experiências de pesquisa com História oral e institucionalidades epistêmicas tradicionais da Comunidade Ilha de São José. *Escritas: Revista do Curso de História de Araguaína*, v. 15, p. 07-26, 2023.
- SILVA, I. S., RAMOS JÚNIOR, D. V. História oral e comunidades político- epistêmicas: para superar o isolamento intelectual e o exclusivismo epistêmico. *História Oral*, 27(3), 184–202, 2024.
- SILVA, J. da S. [et. al.] *Mpo jarẽ mpa tô hêitomõ: mito e educação na aldeia Tokuryti K. Jökrikatêjê / organizadores: Jerônimo da Silva e Silva [et. al.]*. – Rio Branco: Nepan Editora, 2025.
- THOMPSON, P. "A voz do Passado". Tradução Célio Lourenço de Oliveira, Ed. Paz e Terra, 1992.

THOMSON, A. Reconstituo a Memória: questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias. In: *Proj. História* 15. São Paulo. EDUC, pp. 51-71, 1997. ZORZI, J. A., RODEGHERO, C. S. História e tradição oral na perspectiva indígena: uma introdução ao pensamento de Népia Mahuika. *História Oral*, 26(3) 2024.